

ISLAM NUSANTARA SEBAGAI COUNTER HEGEMONI MELAWAN RADIKALISME AGAMA DI INDONESIA

by Khoirurrijal Khoirurrijal

Submission date: 07-Sep-2022 10:02AM (UTC+0700)

Submission ID: 1894105742

File name: gai_Counter_Hegemoni_Melawan_Radikalisme_Agama_di_Indonesia.docx (44.53K)

Word count: 5484

Character count: 35917

1
**ISLAM NUSANTARA SEBAGAI COUNTER
HEGEMONI MELAWAN RADIKALISME AGAMA
DI INDONESIA**

Khoirurrijal

Institut Agama Islam Negeri Metro

Jl. Ki Hajar Dewantara No.15A, Metro, 34124, Indonesia

E-mail: khoirurrijal@yahoo.com

Received:
21/03/2017

Revised:
22/06/2017

Approved:
22/06/2017

1
Abstrak

Tulisan ini membahas tentang Islam Nusantara sebagai counter-hegemony melawan Radikalisme Agama di Indonesia. Berdasarkan kajian yang dilakukan terdapat relevansi atas apa yang diwacanakan Gus Dur dengan beberapa gejala yang muncul pada Islam Indonesia saat ini. Pertama, Pandangan Jihad yang keliru di sebagian kalangan Islam sendiri yaitu munculnya terorisme secara terbuka yaitu gerakan ISIS di Indonesia. Kedua, Kekerasan atas nama agama semakin merebak yaitu oleh kalangan Islam Garis Keras seperti Front Pembela Islam (FPI), Forum Umat Islam (FUI), Majelis Mujahiddin Indonesia (MMI) dan lain-lain. Ketiga, Munculnya kembali perdebatan soal Pancasila dan Khilafah terutama digaungkan oleh Hibur Tahrir Indonesia (HTI) dan beberapa kalangan Islam yang mendukung perseteruan Khilafah vis a vis Pancasila. Dalam membahas Islam Nusantara, penulis mendayagunakan teori counter-hegemony Antonio Gramsci dimana perlawanan atas radikalisme agama dilakukan dengan

melakukan budaya tanding dengan wajah Islam yang toleran. Oleh sebab itu, tulisan ini akan mengupas dan menjelaskan secara mendalam wacana Islam Nusantara dengan menarik jauh atas gagasan yang dikenalkan oleh Gus Dur yaitu melalui pribumisasi Islam-nya sejak era 80-an sampai gagasan Islam Nusantara yang dimunculkan PBNU saat ini. Sehingga dapat dicapai suatu pengetahuan (*knowledge*) dan pemahaman (*verstehen*) menuju peradaban Islam Nusantara yang menghargai pluralitas, toleran dan rahmatan lil_amin.

Kata kunci: Islam Nusantara, Counter-Hegemony, dan Radikalisme Agama

Abstract

This paper discusses about Islam Nusantara as a counter-cultural hegemony againts the radicalism of religion in Indonesia. Based on studies conducted there is relevance for what discused Wahid with some symptoms that appear in Islamic Indonesia at this moment. First, the view of Jihad among of most Muslims, namely the emergence of terrorism openly i.e. movement of ISIS in Indonesia. Second, Violence in the name of religion is increasingly spread by the Hard-line Islamic circles such as the Islamic Defenders Front (FPI), Muslim Forum (FUI, Indonesian Mujahideen Council (MMI) and others. Third, the reappearance of the debate the question of Pancasila and the Caliphate was mainly undertaken by Hizbut Tahrir Indonesia (HTI) and some Islamic circles that supported caliphate feud vis a vis the Pancasila. In discussing Islam Nusantara, the authors utilize the theory of counter-hegemony Antonio Gramsci where resistance against religious radicalism is done by doing a counter culture with the face of a tolerant Islam. Therefore, this article will discuss and explain in depth discourse of Islam Nusantara with interested much on the idea introduced by Gus Dur, namely through its

indigenization of Islam since the '80s. In order to get a knowledge and understanding (verstehen) toward Islam Nusantara civilization that respects plurality, tolerance and rahmatan lil 'Alamin.

Keywords: *Islam Nusantara, Counter-Hegemony, Radicalism of Religion*

1

A. Pendahuluan

Nahdlatul Ulama yang memiliki ciri khas tradisional mewacanakan —Islam Nusantara— sebagai bentuk Islam yang tetap melestarikan kebudayaan lokal.¹ Merunut ke sejarah pada akhir tahun 1980-an tema „Pribumisasi Islam“ pernah dilontarkan oleh Wahid. Sebagaimana pemikiran Wahid lainnya, gagasan pribumisasi Islam itu pun menuai pro dan kontra, terutama ketika *assalamu'alaikum* disamakan dengan *ahlan wa sahan* atau *shabah al-khayr*. Artinya kata Wahid, *assalamu'alaikum* dapat diganti "selamat pagi" atau "apa kabar". Gagasannya untuk pribumisasi Islam ini karuan saja membuat geger kalangan NU. Sampai akhirnya pada 8-9 Maret 1989 sekitar 200 Kiai berkumpul di Pondok Pesantren Darut Tauhid Arjawinangun Cirebon untuk "mengadili" Wahid. Tetapi sebagaimana diakui oleh Wahid sendiri, dia bukanlah orang pertama yang memulai. Dia adalah generasi pelanjut dari langkah strategi yang pernah dijalankan Walisongo.² Dengan langkah pribumisasi, menurutnya, Walisongo berhasil mengislamkan tanah Jawa, tanpa harus

¹ Nurcholis Madjid, *Islam, Doktrin, dan Peradaban* (Jakarta: Paramadina, 1992), 552.

² Ahmad Baso, *NU Studies: Pergolakan Pemikiran antara Fundamentalisme Islam dan Fundamentalisme Neo-Liberal* (Jakarta: Erlangga, 2006), 284.

berhadapan dan mengalami ketegangan dengan budaya setempat.³

Tulisan ini mencoba mengulas wacana Islam Nusantara yang digaungkan dalam Mukhtamar NU ke-33 di Jombang. Sebagai wacana kebudayaan, Islam Nusantara menjadi bagian merespon budaya asing yang mengusik tradisi keberagaman dan keberagamaan khususnya bagi kalangan NU sendiri. Wacana ini tersambung dengan wacana yang oleh Abdurahman Wahid (Gus Dur) sejak tahun 80'an menulis soal 'Pribumisasi Islam'.⁴ Gus Dur sejak awal menyadari ada logika yang keliru mengenai dua pengertian yaitu 'Islamisasi' dan 'Arabisasi'. Gus Dur secara tegas menyatakan bahwa Islam berbeda dengan Arab. Sampai hari ini perdebatan masih terus berkembang dan mendapatkan momentum puncaknya pada wacana 'Islam Nusantara'.

Apa yang wacanakan Gus Dur tentu relevan dengan beberapa gejala yang muncul pada Islam Indonesia saat ini. *Pertama*, Pandangan Jihad⁵ yang keliru disebarkan tubuh kalangan Islam sendiri yaitu munculnya Terorisme secara terbuka yaitu gerakan ISIS di Indonesia.⁶ *Kedua*, Kekerasan atas nama agama semakin merebak yaitu oleh kalangan Islam Garis Keras seperti Front Pembela Islam (FPI),⁷

³ Khamami Zada, 'Islam Pribumi: Mencari Wajah Islam Indonesia', || *Jurnal Tashwirul Afkar Lakpesdam Jakarta*, no. 14 (2003): 9-10.

⁴ Abdurrahman Wahid, 'Pribumi Islam', || in *Islam Indonesia Menatap Masa Depan*, ed. oleh Muntaha Azhari dan Saleh (Jakarta: P3M, 1989), 83.

⁵ Azyumardi Azra, *Agama dan Otentisitas Islam* (Jakarta: Paramadina, 2004), 77.

⁶ Muhammad Haidar Assad, *ISIS Organisasi Teroris Paling Mengerikan Abad Ini* (Jakarta: Zahira, 2014).

⁷ Ninin Prima Damayanti et al., 'Radikalisme Agama Sebagai Salah Satu Bentuk Perilaku Menyimpang: Studi Kasus Front

¹ Forum Umat Islam (FUI),⁸ Majelis Mujahiddin Indonesia (MMI),⁹ dan lain-lain. *Ketiga*, Munculnya kembali perdebatan soal Pancasila dan Khilafah terutama digaungkan oleh Hizbut Tahrir Indonesia (HTI)¹⁰ dan beberapa kalangan Islam yang mendukung persetujuan Khilafah *vis a vis* Pancasila.¹¹ Fenomena tersebut merupakan bagian radikalisme atas nama agama yang sangat militan membangun gerakan dari akar rumput.¹²

Tulisan ini membedah wacana Pribumisasi Islam dan Islam Nusantara yang menjadi wacana hangat. Sebagai negeri yang memiliki latar belakang dan kekayaan etnis dan budaya,¹³ bumi Indonesia kaya akan perbedaan. Pola pikir yang berbahaya terutama radikalisme agama,¹⁴ dapat

Pembela Islam, || *Jurnal Kriminologi Indonesia* 3, no. 1 (Juni 2003):43–57.

⁸ Khamami Zada, *Islam Radikal : Pergulatan Ormas-ormas Islam Garis Keras di Indonesia* (Jakarta: Teraju, 2002).

⁹ MMI dibentuk sebagai wadah bagi sejumlah tokoh Islam Indonesia untuk mengemban misi penegakan syariat Islam, tepatnya, menegakkan segala aturan hidup yang diajarkan oleh agama Islam yang bersumber dari al-Qur'an dan Sunnah Nabi Muhammad, Lihat Muhammad Anshor, *Kemunculan Radikalisme Islam Indonesia Pasca Suharto* (Pekanbaru: Jaringan Studi Pemberdayaan Demokrasi Lokal, 2007), 12.

¹⁰ Zeyno Baran, *Hizbut-Tahrir, Islam's Political Insurgency* (Washington: The Nixon Center, 2004), 16.

¹¹ Abdurrahman Wahid, –Yang Sama dan Yang Benar, || in *Tuhan Tidak Perlu Dibela* (Yogyakarta: LKiS, 1999), 68–71.

¹² M. Imaduddin Rahmat, *Arus Baru Islam Radikal, Transmisi Revivalisme Islam Timur Tengah ke Indonesia* (Jakarta: Erlangga, 2005).

¹³ Abdurrahman Wahid, –Pribumi Islam, || in *Islam Indonesia Menatap Masa Depan*, ed. oleh Muntaha Azhari dan Saleh (Jakarta: P3M, 1989), 83.

¹⁴ Bahtiar Effendy dan Hendro Prasetyo, *Radikalisme Agama* (Jakarta: PPIM, 1998).

1 mengancam integrasi bangsa dan mengancam kelestarian budaya lokal itu sendiri. Maka Islam kultural menemukan ruang dinamisasi dalam membangun harmoni di tengah perbedaan interpretasi beragama.

B. Metode Penelitian

Penelitian ini adalah penelitian *library reserch* dengan mendayagunakan teori *Counter Hegemony Gramsci*. Penulis melakukan studi pustaka dengan sumber-sumber buku khususnya kajian Pribumisasi Islam dan Teori Hegemoni Antonio Gramsci. Sumber lain penulis menganalisis dari jurnal, makalah dan berita media. Penulis juga mengkaji perdebatan-perdebatan Islam Nusantara melalui video-video yang beredar di Televisi dan Youtube. Data selanjutnya dianalisis secara induksi-konseptualisasi yang bertolak dari sumber-sumber yang tersedia.

C. Pembahasan

Penelitian terkait Pribumisasi Islam sudah banyak dilakukan oleh berbagai lembaga dan peneliti, seperti penelitian M. Khoirul Hadi,¹⁵Nur Kholiq.¹⁶ Berdasarkan Studi Islam Indonesia bahkan studi agama secara global dalam kaitannya dengan pluralitas agama tidak bisa menafikan pemikiran tokoh pluralisme Indonesia, Abdurrahman Wahid (Gus Dur). Mantan Ketua Umum PBNU ini dikenal memiliki tradisi intelektual yang sangat kuat, terutama berkaitan dengan kajian isu-isu keagamaan. Bertepatan dengan ulang tahun kedua The Wahid Institute,

¹⁵ M. Khoirul Hadi, –Abdurrahman Wahid dan Pribumisasi Pendidikan Islam, || *Hunafa: Jurnal Studia Islamika, Sekolah Tinggi Islam Syalafiyah Kencong Jember* 12, no. 1 (n.d.): 183–207.

¹⁶ Nur Kholiq, –Pribumisasi Islam Dalam Perspektif Gus Dur: Studi Kritis Terhadap Buku *Islamku, Islam Anda, Islam Kita* || (Skripsi, UIN Sunan Kalijaga, 2010).

Gus Dur meluncurkan buku karyanya yang berjudul *-Islamku, Islam Anda, Islam Kita*||.

Buku tersebut berisi kumpulan artikel yang pernah ditulis Gus Dur berkaitan dengan pemahaman dan pemaknaan agama (Islam) di Indonesia dalam konteks pluralisme. Oleh karena itu, buku itu setidaknya bisa memberikan kontribusi dan pencerahan atau justru kritik di tengah pergolakan persoalan-persoalan keagamaan yang kerap terjadi di Indonesia. Pribumisasi Islam Gus Dur sebagai sebuah wacana bisa memberikan kontribusi positif bagi kehidupan berbangsa dan bernegara di Indonesia, khususnya menyangkut pemahaman keagamaan. Implementasinya bisa mewujudkan kehidupan beragama yang toleran dan harmoni. Sementara dalam perspektif gerakan, gagasan Gus Dur tersebut bisa menjadi satu bentuk antitesis atau solusi dari pertentangan antara gerakan Islam fundamentalis dan gerakan Islam liberal. Pribumisasi Islam mendorong tampilnya Islam yang santun dan bisa mengakomodir kekuatan-kekuatan dan nilai-nilai serta budaya lokal.

Pemaparan di atas, betapa pentingnya konsep Pribumisasi Islam sebagai basis pemikiran merangkul kebudayaan lokal, agar wajah agama mampu menghadirkan *'harmoni'* dan *'toleransi'* sekaligus kontribusinya terhadap dinamika pembaruan pemikiran Islam di Indonesia.¹⁷ Misal lewat pendidikan, Pribumisasi Islam mampu menerjemahkan keyakinan agama sehingga mampu menyesuaikan dengan budaya setempat tanpa kehilangan esensi tauhid.

Dalam konflik yang umum terjadi pada tingkat lokal, tidak jarang melibatkan persoalan menyangkut agama, konflik adat, kemudian lebih jauh soal politik dan ekonomi.

¹⁷ Abdurrahman Wahid, *Pergulatan Negara, Agama, dan Kebudayaan* (Jakarta: Desantara, 2001), 111.

1

Konflik agama cenderung lebih efektif digunakan untuk menutupi perebutan sumber daya ekonomi yang terjadi di sebuah wilayah. Agama yang hadir di Indonesia dalam praktiknya bersenyawa dengan kebudayaan Indonesia. Saat Islam pertama kali muncul di Arab, maka Islam bertemu dengan agama hasil perpaduan antara tradisi Kristen-Yahudi di satu pihak dan di pihak lain merupakan gabungan tradisi Persia-Arab. Dalam pandangan kalangan Islam kultural,¹⁸ Islam Arab tidak bisa diuniversalkan di bumi Indonesia, selalu proses Islamisasi mengalami akulturasi kebudayaan atau nilai-nilai adat istiadat di masyarakat setempat. Semangat membumikan Islam tentu berbeda dengan semangat Arabisasi.¹⁹

D. Pribumisasi Islam

Kelompok Nahdlatul Ulama (NU) progresif dengan semangat pribumisasi Islam, terus membangun Post-tradisionalisme Islam. Abdurrahman Wahid salah satu tokoh yang tidak bisa dilewatkan dalam tradisi pribumisasi Islam nusantara, sekalipun saat itu proyeknya juga masih terhalang tembok besar dalam lingkungannya. Namun usaha yang dilakukan Gus Dur membuahkan hasil dikalangan generasi muda NU dalam menyemaikan progresivisme NU. Menurut Djohan Effendi pribumisasi Islam mulai berhasil di kalangan NU selama Gus Dur menjadi Pimpinan PBNU. Djohan menyampaikan bahwa proyek pembaruan termasuk pribumisasi Islam di tubuh

¹⁸ Zainul Milal Bizawie, -Dialektika Tradisi Kultural: Pijakan Historis dan Antropologis Pribumisasi Islam, || *Jurnal Tashwirul Afkar Lakpesdam Jakarta*, 2003, 51.

¹⁹ Abd Moqsith Ghazali dan Mustafa Basyir Rasyad, -Islam Pribumi: Mencari Model Keberislaman ala Indonesia, || in *Menjadi Indonesia: 13 abad Eksistensi Islam di Nusantara*, ed. oleh Komaruddin Hidayat dan Ahmad Gaus Af (Bandung: Mizan, 2006), 658-59.

NU berjalan mengesankan sehingga tidak menimbulkan gejolak dikalangan santri senior dan kiai-kiai sepuh. Gus Dur bersama kaum muda NU telah memberikan dasar-dasar yang sangat bermanfaat untuk NU dalam mengarungi meletakkan dasar pribumisasi Islam.²⁰

Pengurus Besar Nahdlatul Ulama (PBNU) di bawah kepemimpinan Gus Dur telah menjadikan NU bukan hanya menjadi organisasi Islam yang dikenal masyarakat Indonesia, tetapi sekaligus internasional.²¹ Gus Dur memperkenalkan NU pada masyarakat kampus, Lembaga Swadaya Masyarakat (LSM), dan juga peneliti-peneliti asing yang sebelumnya tidak pernah mengenal NU dalam kancah internasional.²²

Gus Dur memberikan kontribusi yang demikian luas pada NU, khususnya di kalangan anak-anak muda. Anak muda semacam Masdar Farid Masudi, MM Billah, Arief Mudasir, Abdul Munim, Imam Aziz, M. Fajrul Falaakh, Ahmad Suaedy, M. Jadul Maula, dengan LKiS nya, Ulil Abshar Abdilla dengan studi 68 di Jakarta, dan Abd. A'la di Jawa Timur adalah buah dari pertemanannya dengan Gus Dur. Tentu masih banyak anak muda NU yang menjadi didikan Gus Dur. Gus Dur sebagai Ketua PBNU yang cukup lama sejak 1984–1999 telah memberikan sumbangan yang sangat banyak sehingga NU bukan hanya ‘diketahui’ oleh penduduk muslim Indonesia, tetapi para penduduk dunia, terutama para pengamat dan peneliti tentang pribumisasi Islam.

²⁰ Djohan Effendy, *Pembaruan tanpa Menabrak Tradisi* (Kompas, 2010).

²¹ Greg Barton, *Biografi Gus Dur* (Yogyakarta: LKiS, 2006), 35.

²² Dedi Junaidi, *Beyond the Symbols: Jejak Antropologis Pemikiran dan Gerakan Gus Dur* (Bandung: PT. Remaja Rosda Karya, 2000), 4.

1 Setelah Gus Dur berhasil menanamkan gagasan-gagasan pembaruan melalui tradisi progresif dari lingkungan anak muda di Lembaga Swadaya Masyarakat (LSM) masuk pesantren, sekarang anak-anak muda NU menggelindingkan gagasan pembaruan di lingkungan pesantren dengan semangat sebagaimana Gus Dur dulu lakukan. Pesantren tentu saja ada yang menolak tetapi sebagian besar menerima gagasan pembaruan yang dilakukan anak-anak muda NU. Hal ini karena gagasan pembaruan yang dilakukan anak-anak muda NU mendapatkan dukungan dari para kiai yang memiliki visi dan pemikiran *relative* sama dengan anak-anak muda NU.

Jika dahulu apa yang dikenal dengan tradisionalisme adalah NU yang —kampungan|| tidak melek teknologi, hanya berkuat pada kitab-kitab klasik (kitab kuning) maka sekarang kalangan tradisional dapat dikatakan jauh lebih progresif ketimbang yang semula dikenal sebagai kaum pembaru. Benar bahwa kelompok muda di NU juga mendapatkan tentangan dari sebagian kiai NU, namun sebagian kiai di NU memberikan dukungan dan ruang yang memadai untuk anak-anak muda melakukan pembaruan dalam tradisinya. Inilah yang menunjukkan keberhasilan aktivitas yang dahulu ditentang ketika Gus Dur awal mula melakukan perombakan-perombakan di pesantren tradisional dengan pelbagai gagasan pribumisasi Islam.²³

Pertanyaannya, bagaimana dengan masa depan pribumisasi Islam berhadapan dengan gerakan-gerakan purifikasi yang menggejala patut diajukan sehingga menempatkan gerakan neo-tradisionalisme Islam menjadi semakin tepat posisinya? Inilah yang menjadi pertanyaan besar dan harus dijawab oleh generasi pasca Gus Dur wafat

²³ Abdurrahman Wahid, *Islamku, Islam Anda dan Islam Kita* (Jakarta: The Wahid Institute, 2008), 34.

dan harusnya dilanjutkan oleh KH. Said Aqiel Siradj, sebagai Ketua Umum PBNU pengganti KH. Hasyim Muzadi setelah dua periode memimpin NU sebagai pengganti Gus Dur yang dalam banyak hal bisa dikatakan tidak sejalan dengan gagasan Gus Dur, termasuk dalam politiknya. KH. Said Aqiel Siradj dengan demikian memiliki tugas berat mengawal NU untuk lima sampai sepuluh bahkan lima belas tahun mendatang, sebab sekarang ini sosok kiai yang memiliki posisi seperti Gus Dur dalam tubuh NU tidak ada lagi. Bagaimana pun, posisi Gus Dur memang bisa dikatakan —istimewa|| ketimbang kiai-kiai lainnya dalam NU, sekalipun kiai lain dalam keilmuan Islam tidak kalah dengan Gus Dur.

E. Counter Radikalisme Agama

Model keislaman yang bercorak inklusif-pluralis dan substansialisme Islam seringkali bertabrakan dengan formalisasi syariat Islam di Indonesia model Majelis Mujahiddin Indonesia (MMI), Hisbut Tahrir Indonesia (HTI), Front Pembela Islam (FPI), dan Forum Umat Islam (FUI).²⁴ Kategorisasi neo-modernisme Islam yang inklusif-pluralis sering dialamatkan pada pemikir muslim asal Pakistan yakni Fazlur Rahman, yang di Indonesia kemudian seringkali dialamatkan pada Nurcholish Madjid dan Ahmad Syafii Maarif sebagai muridnya di Chicago University saat belajar tentang Islam. Selain Nurcholish Madjid dan Syafii Maarif, cedekiawan muslim yang dialamatkan pada kategori neo-modernisme Islam adalah Gus Dur dan Djohan Effendi.²⁵ Sementara M. Syafii Anwar memasukkan Syafii Maarif dalam kategori Neo-modernis

²⁴ Azyumardi Azra, *Shari'at Islam dalam Bingkai Nation State* (Jakarta: Paramadina, 2004), 33–34.

²⁵ Ahmad Syafii Maarif, *Islam dan Masalah Tata Negara* (Jakarta: LP3ES, 1987), 21.

1 sekaligus substansialis Islam bersama cendekiawan muslim semacam Jalaluddin Rakhmat, bahkan Taufik Abdullah. Sementara Azyumardi Azra dan M. Amin Abdullah sebagai generasi baru cendekiawan muslim Indonesia yang berkarakter substansialis etik.²⁶

Sebagaimana diungkapkan Azyumardi Azra²⁷ bahwa memburuknya posisi negara-negara Muslim dalam konflik utara-selatan menjadi penopong utama munculnya radikalisme. Formalisasi Syariat Islam inilah yang menjadi kekhawatiran Gus Dur sejak lama. Pada akhirnya gerakan ini menegaskan dialog antar kebudayaan karena menyampur-adukkan tatanan budaya arab dengan nilai Islam. Gramsci menyebut kondisi ini sebagai Hegemoni. Bahwa 'hegemoni' terjadi dengan penguasaan sumber ideologi. Hegemoni Arab misalnya akan terjadi di Nusantara dengan mengakibatkan benturan nilai lokal yang ada. Hegemoni dilakukan secara persuasif dalam bentuk menanamkan ideologi untuk menguasai pikiran kelas atau lapisan masyarakat di bawahnya,²⁸ tanpa adanya paksaan. Hegemoni ini diraih secara politis melalui upaya-upaya moral dan intelektual untuk menciptakan keseragaman pandangan dalam sebuah masyarakat. Hegemoni dalam arti lain juga dilakukan oleh kalangan yang terpengaruh budaya asing sehingga menghilangkan nilai-nilai lokal yang baik.

Gramsci mengembangkan konsep hegemoni dengan berpijak pada kepemimpinan yang sifatnya intelektual dan

²⁶ Zuly Qodir, *Pembaruan Pemikiran Islam* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2006), 16.

²⁷ Azyumardi Azra, *Pergolakan Politik Islam, dari Fundamentalisme, Modernisme hingga Post-Modernisme* (Jakarta: Paramadina, 1996), 18.

²⁸ M. Clark, *Antonio Gramsci and the Revolution that Failed* (New Haven: Yale University Press, 1977), 2.

moral'. Kepemimpinan ini terjadi karena adanya persetujuan yang bersifat sukarela dari kelas bawah atau masyarakat terhadap kelas atas yang memimpin,²⁹ terutama persetujuan dari kelompok-kelompok utama dalam suatu masyarakat.³⁰ Gus Dur dengan konsepsi Pribumisasi Islam telah menanamkan gerakan intelektual dan moral untuk melestarikan tradisi lokal yang bersenyawa dengan nilai-nilai agama.

Karena hegemoni dicapai melalui persetujuan kelompok-kelompok utama dalam masyarakat, maka persetujuan tidak mengandung makna negatif, tetapi justru sebaliknya. Suatu tindakan, aturan, atau kebijakan yang diambil berdasarkan persetujuan berarti baik. Persetujuan kelas bawah ini terjadi karena berhasilnya kelas atas dalam menanamkan ideologi kelompoknya. Internalisasi ideologis ini dilakukan dengan membangun sistem dan lembaga-lembaga, seperti negara, *common sense*, kebudayaan, organisasi, pendidikan, dan seterusnya, yang dapat 'menyemen' atau memperkokoh hegemoni tersebut.

Kelompok muslim neo-modernis dengan mengung-ung gagasan inklusivisme Islam dan substansialisme Islam tampak jelas tidak mengagendakan perlunya formalisasi Islam dalam bentuk Negara. Islam Nusantara yang digaungkan NU misalnya, bukanlah Islam formalis dalam arti negara harus berdasarkan pada Islam. Mereka meyakini bahwa asas pancasila sudah dianggap cukup sebagai bentuk dari dasar organisasi Islam. Nilai-nilai Pancasila semuanya tidak ada yang bertentangan dengan nilai-nilai Islam. Oleh sebab itu, kaum muslim neo-modernis ini tidak

²⁹ Antonio Gramsci, *Selection From The Note Hoare and Nowell Smith* (New York: International Publishers, 1976).

³⁰ Robert Bocoock, *Pengantar Komprehensif untuk Memahami Hegemoni*, terj. Ikramullah Mahyuddin, trans. oleh Ikramullah Mahyuddin (Yogyakarta: Jalasutra, 2007), 22–23.

¹ mengagendakan perlunya memformalkan Indonesia menjadi Negara Islam apalagi dengan agenda khilafah islamiyah dan khalifah sebagai kepala Negara. Kelompok muslim neo-modernis lebih mengagendakan bagaimana agar prinsip-prinsip etik dari Islam dapat memberikan sumbangan pada pengelolaan Negara termasuk dalam hal politik, hukum dan ekonomi. Oleh sebab itu, yang menjadi agenda besar dari kaum muslim neo-modernis adalah bagaimana transformasi Islam dari idealitas-cita-cita etik menjadi kenyataan dalam kehidupan berbangsa dan bernegara di Indonesia. Sebagai cita-cita dan idealitas Islam memiliki prinsip-prinsip etik yang dapat dijadikan pijakan dalam bernegara tanpa harus diformalkan.³¹

Cita-cita Islam yang ideal bahkan akan bertabrakan dengan kondisi realitas jika dipaksakan pada bentuk-bentuk formalisasi. Dalam kaitan ini sebenarnya yang hendak dikatakan oleh kaum neo-modernis adalah bagaimana membawa cita-cita Islam sebagaimana realitas Islam nusantara. Untuk itulah rekayasa sosial sangat dibutuhkan. Rekayasa sosial akan berjalan dengan baik ketika umat Islam mampu menempatkan posisi Islam normative dalam realitas historis, sebab antara cita-cita normative dan realitas historis seringkali terjadi benturan-benturan. Dalam hal politik Islam misalnya, Azyumardi Azra lebih memilih bagaimana etika atau substansi Islam dapat memberikan pengaruh pada kehidupan politik dan kesejahteraan masyarakat Indonesia yang masih berada dalam standar bawah kemiskinan dan kesejahteraan.³²

Amin Abdullah dalam banyak tulisannya meng-introdukir perlunya men-derivasi etika Islam dalam

³¹ Abdurrahman Wahid, *Tabayun Gusdur: Pribunisasi Islam, Hak Minoritas, Reformasi Kultural* (Yogyakarta: LKiS, 1998), 235.

³² Azyumardi Azra, *Islam, Democracy and Civil Society* (Jakarta: Jakarta, 2007), 35.

kehidupan sehari-hari. Bahkan dalam hal hubungan antaragama, hubungan antara social dan keagamaan harus dipisahkan mana yang menjadi wilayah normative dan wilayah historic. Mana yang dikatakan absolute adalah wilayah normatif sementara wilayah historis adalah wilayah relative. Amin Abdullah menempatkan posisi Islam bukan dalam hal formalisme tetapi dalam posisi perlunya peninjauan ulang atas tafsir-tafsir Islam yang pernah dilakukan oleh cendekiawan dan ulama klasik abad ke-6-7 hijriyah atau abad 13-16 M. Menafsirkan ulang pemahaman cendekiawan dan ulama muslim abad pertengahan tidak berarti tidak dihargai tetapi sangat dihargai dengan semangat melakukan ijtihad dan rekonstruksi pemahaman berdasarkan sejarah masyarakat yang terus berkembang.³³

Pada wilayah masyarakat sipil hegemoni berlangsung karena masyarakat sipil merepresentasikan etika moral sebagai wilayah untuk menanamkan mekanisme ideologi dari kelas atas. Di sisi lain, hegemoni terhadap kelas bawah tidak selamanya berjalan mulus, hambatan, dan rintangan bisa saja datang, terutama dari kelas-kelas yang tidak menerima hegemoni tersebut. Yang dilakukan untuk menangani ketidaksetujuan itu dilakukan dengan tindakan dominasi yang represif melalui aparatus negara, misalnya polisi. Dua kepemimpinan, dominasi dan hegemoni menjadi hal penting dalam teori hegemoni Gramscian. Pihak kaum intelektual dalam negara ikut berperan dalam teori hegemoni Gramsci. Konsep intelektual dalam tafsir Gramsci adalah semua orang yang mempunyai fungsi sebagai organisator dalam semua lapisan masyarakat dalam wilayah produksi sebagaimana dalam wilayah politik dan kebudayaan. NU dalam hal ini menjadi organisasi yang

³³ M. Amin Abdullah, *Dinamika Islam Kultural* (Bandung: Mizan, 2006), 23.

¹ digunakan Gus Dur dalam menerapkan konsep hegemony ala Gramsci. Wilayah kebudayaan itu menyangkut proses penempatan pemikiran, penguasaan ide-ide yang bersifat umum dengan mengaitkan sebab dan akibatnya.³⁴ Wilayah politik menyangkut wilayah kebijakan politik yang bersifat dominatif.

Islam Nusantara sangat beragam model (*konfigurasi*). Oleh sebab itu, sulit menyatakan adanya bentuk homogen dari Islam Nusantara. Islam Nusantara adalah Islam yang beragam sekaligus unik, demikian kata John L Esposito, Islamisist asal Georgetown University Amerika saat ke Indonesia akhir tahun 2010. Oleh sebab beragamnya konfigurasi Islam Nusantara, hal yang bisa dilacak mengapa terjadi demikian beragam konfigurasi Islam? Beberapa ahli Islam seperti William Shepartz, mengatakan bahwa beragamnya konfigurasi Islam Nusantara karena latar belakang yang memengaruhi seseorang dalam berislam. Latar belakang pendidikan, bacaan yang diakses, pergaulan, sejarah bahkan psikologi seseorang akan berpengaruh pada konfigurasi Islam yang dianut. Tentu akan lebih dalam lagi tentang konfigurasi Islam Nusantara, namun sebagai —gambar|| beberapa konfigurasi Islam Nusantara dapat menjelaskan bahwa Islam Nusantara banyak mengalami perubahan yang signifikan. Ada banyak faktor dan berpengaruh pada politik nasional pada umumnya. Jenis Islam mana yang akan menjadi mazhab di Indonesia semua akan ditentukan dengan kondisi sosial, politik, ekonomi, budaya dan psikologi umat Islam Indonesia.

Menurut Gramsci, penyebaran itu terjadi tidak dengan sendirinya, melainkan melalui lembaga-lembaga sosial tertentu yang menjadi pusatnya, misalnya bentuk-bentuk

³⁴ A. Pozzolini, *Pijar-pijar Pemikiran Gramsci* (Yogyakarta: Resist Book, 2005).

sekolahan dan pengajarannya, kelompok sosial yang dominan, dan sebagainya. Pusat-pusat itu mempunyai fungsionaris yang mempunyai peran penting, yaitu kaum intelektual.³⁵ Sebagai sebuah metodologi, proses hegemoni tersebut meniscayakan munculnya *counter-hegemony* (hegemoni tandingan), sebagai sebuah sikap sekaligus bentuk perlawanan dari kelas-kelas yang terkuasai.³⁶ NU dengan sumber daya sosialnya baik lembaga pendidikan, pesantren dan lembaga sosialnya bergerak memanasifasikan pribumisasi Islam sampai hari ini mengangkat wacana Islam Nusantara.

Faktor yang bersifat eksternal dapat mempertimbangkan faktor internal Islam Nusantara dapat memberikan gambaran yang lebih memadai untuk melihat konfigurasi Islam Nusantara di masa mendatang. Islam Nusantara tidak sama dengan gerakan Islam kultural, sekalipun gerakan Islam kultural dapat mempengaruhi kondisi sosial politik nasional bahkan Internasional. Tegasnya, bentuk kearifan lokal yang ada di bumi nusantara adalah sistem nilai yang telah lama diakui oleh Islam. Laiknya tanah Arab pra-Islam,³⁷ beberapa aturan atau tradisi yang ada, diadopsi oleh Islam. *Ushul al-fiqh*, mengenal pendekatan *syar'u man qablana* dan *al-'urf*. Khalil Abdul Karim, lewat kajiannya yang mendalam mempertegas adanya penyesuaian Islam terhadap budaya Arab pra-Islam. Nur Kholis menyebut perpaduan Islam dan

³⁵ Faruk, *Pengantar Sosiologi Sastra* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2005).

³⁶ S Hobden dan R.W. Jones, –Marxist Theories of International Relations, || in *The Globalization of World Politics: An Introduction to International Relations*, ed. oleh S. Smith dan J. Baylis (Oxford: Oxford University Press, 2001), 211.

³⁷ Khalil Abdul Karim, penerj., *Syari'ah: Sejarah Perkelahian Pemaknaan* (Yogyakarta: LKIS, 2003).

¹ budaya lokal dalam bidang ekonomi di Indonesia sebagai salah satu wajah Islam Nusantara.³⁸ Dengan elok, M. Dawam Rahardjo juga menuturkan analisisnya:

||...Kesadaran akan hak milik mulai melemah ketika Islam masuk ke pedalaman pedesaan dan menyebar di kalangan masyarakat petani yang hidup dalam sistem feodal, di mana tanah dan sumber daya alam lainnya adalah milik raja. Kesadaran itu menjadi semakin melemah dengan masuknya sistem Tanam Paksa, di mana pemerintah kolonial menguasai sumberdaya alam melalui penguasaan sumber daya manusianya, yakni tenaga kerja petani. Dalam sistem ekonomi dan sistem politik ini Islam mengalami penyesuaian. Dengan penyesuaian itu, kemurnian Islam memang berkurang, tetapi Islam berkembang menjadi agama rakyat (*folks-religion*). Inilah yang menimbulkan apa yang oleh Gellner disebut sebagai "Low Islam" atau Islam 'rendah' yang lebih emosional, mistik dan kolektif. ||³⁹

Akan tetapi, dialektika Islam Nusantara mengalami perselingkuhan ketika berjumpa dengan kolonialisme. Islam Nusantara mengalami; apa yang disebut oleh Homi K. Bhabha sebagai *mimicry*; semacam penirun budaya atau *anex aggerated copying of language, culture, manners, and ideas*, dalam bahasa Bhabha.⁴⁰ Pencaplokan budaya itu, berbentuk artikulasi ganda (*doublearticulation*): sesuatu yang hampir sama, namun tak serupa. Di sisi lain, *mimicry* juga berarti mencemooh (*mockery*). Mimikri, jelas Ahmad Baso, selalu

³⁸ Nur Kholis, *Wajah Islam Nusantara* (Yogyakarta: Pustaka Ilmu, 2009), 19.

³⁹ M Dawam Rahardjo, *Islam dan Transformasi Sosial-Ekonomi* (Jakarta: LSAF, 1999), 55.

⁴⁰ David Huddart dan Homi K, *Routledge Critical Thinkers* (London & New York: Routledge, 2006), 39.

dibentuk *inter dicta*, yakni diantara persilangan antara apa yang diketahui dan diperbolehkan (untuk diketahui) dan yang bisa diketahui, tetapi terlarang dan harus ditutup rapat.⁴¹

Perjumpaan Islam Nusantara dengan kolonialisasi membekaskan memori kolektif yang membuat keduanya ternoda. Pada satu sisi, ada mimpi berislam ala Arab (Mekah-Madinah), namun di sisi yang lain, kearifan lokal seolah mengikat hati untuk hidup dengan tradisi leluhur. Terjadilah pembiasaan *imajinasi* yang menghadirkan rasa keterasingan kearifan lokal ketika berhadapan dengan kehendak zaman. Islam dan kearifan lokal dijadikan alat politik guna peneguhan kekuasaan *colonial* yang belakangan namanya diwarisi oleh pemerintah setelah Indonesia merdeka: seolah membela syariat namun niat utamanya adalah mengepung ruang gerak nilai-nilai Islam dan kearifan lokal.⁴² Islam yang tercerap dalam secara sadar dalam kehidupan masyarakat bagi Christian Snouck Hurgronje adalah ancaman bagi Belanda.⁴³

Meskipun teori *receptie* Hurgronje mendapat gempuran hebat dari Sayuthi Thalib dan Hazairin lewat teori *exit* dan teori *reception a contrario*, bila dilihat dengan pendekatan *post-colonial*, hal itu justru memperlihatkan keberhasilan hegemoni nalar kolonial atas Islam nusantara. Karena adanya perasaan terancam (*feeling threatened*) tidak terlaksananya syariat dan berlakunya adat. Padahal, adat yang merupakan kearifan nusantara yang telah lama bersinergi dengan nilai-nilai ajaran Islam. Gramsci

⁴¹ Ahmad Baso, *Islam Pasca Kolonial: Perselingkuhan Agama, Kolonialisme, dan Liberalisme* (Bandung: Mizan, 2005), 68.

⁴² Abdurrahman Wahid, *Mengurai Hubungan Islam dan Negara* (Jakarta: Grasindo, 1999), 74.

⁴³ Aqib Suminto, *Politik Islam Hindia Belanda* (Jakarta: LP3ES, 1985), 11–12.

1 mengembangkan konsep hegemoni dengan berpijak pada kepemimpinan yang sifatnya *'_intelektual dan moral'*. Kepemimpinan ini terjadi karena adanya persetujuan yang bersifat sukarela dari kelas bawah atau masyarakat terhadap kelas atas yang memimpin,⁴⁴ terutama persetujuan dari kelompok-kelompok utama dalam suatu masyarakat.

Sebagaimana kita amati dalam kehidupan sehari-hari, Islam menjadi kerangka normatif bangsa Indonesia karena pemeluknya mayoritas. Oleh karena itu dalam segala bidang, termasuk bidang hukum sering kali dipengaruhi oleh pemikiran dan pemahaman yang berkembang di masyarakat. Terlebih, masuknya Islam ke nusantara bersifat damai dan gradual yang memungkinkan terjadinya proses silang budaya antara Islam dan budaya lokal yang pada gilirannya membentuk pola pemahaman keagamaan yang plural. Konsep intelektual dalam tafsir Gramsci adalah semua orang yang mempunyai fungsi sebagai organisator dalam semua lapisan masyarakat dalam wilayah produksi sebagaimana dalam wilayah politik dan kebudayaan.⁴⁵ Wilayah kebudayaan itu menyangkut proses penempatan pemikiran, penguasaan ide-ide yang bersifat umum dengan mengaitkan sebab dan akibatnya.⁴⁶

Islam Nusantara dalam Ortodoksi Islam Nusantara sederhananya memiliki tiga unsur utama, *pertama*, kalam (teologi) Asy'ariyah; *kedua*, fiqh Syafi'i--meski juga menerima tiga mazhab fiqh Sunni lain; *ketiga*, tasawuf al-Ghazali, baik dipraktikkan secara individual atau komunal maupun melalui tarekat Sufi yang lebih terorganisasi lengkap dengan mursyid, khalifah dan murid, dan tata cara

⁴⁴ Gramsci, *Selection From The Note Hoare and Nowell Smith*.

⁴⁵ Roger Simon, *Gagasan-Gagasan Politik Gramsci* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1999), 141–42.

⁴⁶ Pozzolini, *Pijar-pijar Pemikiran Gramsci*.

zikir terentu. Sebagai perbandingan, ortodoksi Islam Nusantara ini berbeda dengan ortodoksi Islam Arab Saudi. Dalam dua konferensi dengan kalangan ulama dan intelektual Arab Saudi di Riyadh dan wadi sekitar 300 kilometer dari Riyadh, penulis —Resonansi|| ini menyatakan, ortodoksi Islam Arab Saudi mengandung hanya dua unsur, yaitu pertama, kalam (*teologi*) Salafi-Wahabi dengan pemahaman Islam literal dan penekanan pada Islam yang 'murni'.⁴⁷ Hegemoni tandingan ini akan terus berjalan, apabila mendapat dukungan berupa peran serta intelektual organik dan keberadaan civil society yang berdaya. Pada akhirnya apa yang telah diwacanakan Gus Dur pelan namun pasti telah menyelamatkan kebudayaan nusantara atas hegemoni budaya asing. Islam Nusantara menjadi ciri khas Islam Indonesia yang menghargai pluralitas, toleran dan rahmatan lil alamin.

F. Simpulan

Sebagaimana diungkapkan Azyumardi Azra bahwa memburuknya posisi negara-negara Muslim dalam konflik utara-selatan menjadi penopong utama munculnya radikalisme. Formalisasi Syariat Islam inilah yang menjadi kekhawatiran Gus Dur sejak lama. Pada akhirnya gerakan ini menegaskan dialog antar kebudayaan karena menyampur-adukkan tatanan budaya arab dengan nilai Islam. Gramsci menyebut kondisi ini sebagai Hegemoni. Bahwa 'hegemoni' terjadi dengan penguasaan sumber ideologi. Hegemoni Arab misalnya akan terjadi di Nusantara dengan mengakibatkan benturan nilai lokal yang ada. Hegemoni dilakukan secara persuasif dalam bentuk menanamkan ideologi untuk menguasai pikiran kelas atau lapisan masyarakat di bawahnya, tanpa adanya

⁴⁷ Azyumardi Azra, -Islam Nusantara1,|| *Koran Republika*, 18 Juni 2015.

1 paksaan. Hegemoni ini diraih secara politis melalui upaya-upaya moral dan intelektual untuk menciptakan keseragaman pandangan dalam sebuah masyarakat. Hegemoni dalam arti lain juga dilakukan oleh kalangan yang terpengaruh budaya asing sehingga menghilangkan nilai-nilai lokal yang baik.

Gramsci mengembangkan konsep hegemoni dengan berpijak pada kepemimpinan yang sifatnya 'intelektual dan moral'. Kepemimpinan ini terjadi karena adanya persetujuan yang bersifat sukarela dari kelas bawah atau masyarakat terhadap kelas atas yang memimpin, terutama persetujuan dari kelompok-kelompok utama dalam suatu masyarakat. Model keislaman yang bercorak inklusif-pluralis dan substansialisme Islam seringkali bertabrakan dengan formalisasi syariat Islam di Indonesia model Majelis Mujahiddin Indonesia (MMI), Hisbut Tahrir Indonesia (HTI), Front Pembela Islam (FPI), dan Forum Umat Islam (FUI). Gus Dur dengan konsepsi Pribumisasi Islam telah menanamkan gerakan intelektual dan moral untuk melestarikan tradisi lokal yang bersenyawa dengan nilai-nilai agama. Sampai pada narasi Islam Nusantara yang digaungkan PBNU sebagai bagian dari upaya menangkal radikalisme berjubah agama. Islam Nusantara menjadi narasi sekaligus gerakan counter hegemony atas radikalisme agama yang pada akhirnya banyak menimbulkan korban sipil diberbagai negara[.]

REFERENSI

- 1** Abdullah, M. Amin. *Dinamika Islam Kultural*. Bandung: Mizan, 2006.
- Anshor, Muhammad. *Kemunculan Radikalisme Islam Indonesia Pasca Suharto*. Pekanbaru: Jaringan Studi Pemberdayaan Demokrasi Lokal, 2007.

- Assad, Muhammad Haidar. *ISIS Organisasi Teroris Paling Mengherikan Abad Ini*. Jakarta: Zahira, 2014.
- Azra, Azyumardi. *Agama dan Otentisitas Islam*. Jakarta: Paramadina, 2004.
- — —. *Islam, Democracy and Civil Society*. Jakarta: Jakarta, 2007.
- — —. —Islam Nusantara1. || *Koran Republika*, 18 Juni 2015.
- — —. *Pergolakan Politik Islam, dari Fundamentalis, Modernisme hingga Post-Modernisme*. Jakarta: Paramadina, 1996.
- — —. *Shari'at Islam dalam Bingkai Nation State*. Jakarta: Paramadina, 2004.
- Baran, Zeyno. *Hizbut-Tahrir, Islam's Political Insurgency*. Washington: The Nixon Center, 2004.
- Barton, Greg. *Biografi Gus Dur*. Yogyakarta: LKiS, 2006.
- Baso, Ahmad. *Islam Pasca Kolonial: Perselingkuhan Agama, Kolonialisme, dan Liberalisme*. Bandung: Mizan, 2005.
- — —. *NU Studies: Pergolakan Pemikiran antara Fundamentalisme Islam dan Fundamentalisme Neo-Liberal*. Jakarta: Erlangga, 2006.
- Bizawie, Zainul Milal. —Dialektika Tradisi Kultural: Pijakan Historis dan Antropologis Pribumisasi Islam. || *Jurnal Tashwirul Afkar Lakpesdam Jakarta*, 2003.
- Bocock, Robert. *Pengantar Komprehensif untuk Memahami Hegemoni, terj. Ikramullah Mahyuddin*. Diterjemahkan oleh Ikramullah Mahyuddin. Yogyakarta: Jalasutra, 2007.
- Clark, M. *Antonio Gramsci and the Revolution that Failed*. New Haven: Yale University Press, 1977.
- Damayanti, Ninin Prima, Imam Thayibi, Listya Adi Gardhiani, dan Indah Limy. —Radikalisme Agama Sebagai Salah Satu Bentuk Perilaku Menyimpang: Studi Kasus Front Pembela Islam. || *Jurnal Kriminologi Indonesia* 3, no. 1 (Juni 2003).

- Effendy, Bahtiar, dan Hendro Prasetyo. *Radikalisme Agama*. Jakarta: PPIM, 1998.
- Effendy, Djohan. *Pembaruan tanpa Menabrak Tradisi*. Kompas, 2010.
- Faruk. *Pengantar Sosiologi Sastra*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2005.
- Ghazali, Abd Moqsih, dan Mustafa Basyir Rasyad. —Islam Pribumi: Mencari Model Keberislaman ala Indonesia. || In *Menjadi Indonesia: 13 abad Eksistensi Islam di Nusantara*, diedit oleh Komaruddin Hidayat dan Ahmad Gaus Af. Bandung: Mizan, 2006.
- Gramsci, Antonio. *Selection From The Note Hoare and Nowell Smith*. New York: International Publishers, 1976.
- Hadi, M. Khoirul. —Abdurrahman Wahid dan Pribumisasi Pendidikan Islam. || *Hunafa: Jurnal Studia Islamika, Sekolah Tinggi Islam Syalafiyah Kencong Jember* 12, no. 1 (n.d.): Juni 2015.
- Hobden, S, dan R.W. Jones. —Marxist Theories of International Relations. || In *The Globalization of World Politics: An Introduction to International Relations*, diedit oleh S. Smith dan J. Baylis. Oxford: Oxford University Press, 2001.
- Huddart, David, dan Homi K. *Routledge Critical Thinkers*. London & New York: Routledge, 2006.
- Junaidi, Dedi. *Beyond the Symbols: Jejak Antropologis Pemikiran dan Gerakan Gus Dur*. Bandung: PT. Remaja Rosda Karya, 2000.
- Karim, Khalil Abdul, trans. oleh. *Syari'ah: Sejarah Perkelahian Pemaknaan*. Yogyakarta: LKIS, 2003.
- Kholiq, Nur. —Pribumisasi Islam Dalam Perspektif Gus Dur: Studi Kritis Terhadap Buku Islamku, Islam Anda, Islam Kita. || Skripsi, UIN Sunan Kalijaga, 2010.
- Kholis, Nur. *Wajah Islam Nusantara*. Yogyakarta: Pustaka Ilmu, 2009.

- Maarif, Ahmad Syafii. *Islam dan Masalah Tata Negara*. Jakarta: LP3ES, 1987.
- Madjid, Nurcholis. *Islam, Doktrin, dan Peradaban*. Jakarta: Paramadina, 1992.
- Pozzolini, A. *Pijar-pijar Pemikiran Gramsci*. Yogyakarta: Resist Book, 2005.
- Qodir, Zuly. *Pembaruan Pemikiran Islam*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2006.
- Rahardjo, M Dawam. *Islam dan Transformasi Sosial-Ekonomi*. Jakarta: LSAF, 1999.
- Rahmat, M. Imaduddin. *Arus Baru Islam Radikal, Transmisi Revivalisme Islam Timur Tengah ke Indonesia*. Jakarta: Erlangga, 2005.
- Simon, Roger. *Gagasan-Gagasan Politik Gramsci*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1999.
- Suminto, Aqib. *Politik Islam Hindia Belanda*. Jakarta: LP3ES, 1985.
- Wahid, Abdurrahman. *Islamku, Islam Anda dan Islam Kita*. Jakarta: The Wahid Institute, 2008.
- — —. *Mengurai Hubungan Islam dan Negara*. Jakarta: Grasindo, 1999.
- — —. *Pergulatan Negara, Agama, dan Kebudayaan*. Jakarta: Desantara, 2001.
- — —. —Pribumi Islam. || In *Islam Indonesia Menatap Masa Depan*, diedit oleh Muntaha Azhari dan Abdul Mun'im Saleh. Jakarta: P3M, 1989.
- — —. —Pribumi Islam. || In *Islam Indonesia Menatap Masa Depan*, diedit oleh Muntaha Azhari dan Abdul Mun'im Saleh. Jakarta: P3M, 1989.
- — —. *Tabayun Gusdur: Pribunisasi Islam, Hak Minoritas, Reformasi Kultural*. Yogyakarta: LKiS, 1998.
- — —. —Yang Sama dan Yang Benar. || In *Tuhan Tidak Perlu Dibela*. Yogyakarta: LKiS, 1999.

Zada, Khamami. —Islam Pribumi: Mencari Wajah Islam Indonesia. || *Jurnal Tashwirul Afkar Lakpesdam Jakarta*, no. 14 (2003).

— — —. *Islam Radikal: Pergulatan Ormas-ormas Islam Garis Keras di Indonesia*. Jakarta: Teraju, 2002.

ISLAM NUSANTARA SEBAGAI COUNTER HEGEMONI MELAWAN RADIKALISME AGAMA DI INDONESIA

ORIGINALITY REPORT

99%

SIMILARITY INDEX

99%

INTERNET SOURCES

20%

PUBLICATIONS

27%

STUDENT PAPERS

PRIMARY SOURCES

1

e-journal.metrouniv.ac.id

Internet Source

99%

2

core.ac.uk

Internet Source

<1%

Exclude quotes Off

Exclude matches < 1 words

Exclude bibliography Off