

Ijtihad Politik Neo-Modernis

Kajian Tentang Relasi Antara Islam dan Negara Masa Orde Baru

Oleh Usman Musthafa

A. Muqaddimah

Ketika Mustofa Kemal Attaturk mendeklarasikan Republik Turki pada 1 Maret 1924 dan sekaligus *memakzulkan* Sulthan maka berakhirlah institusi khilafah yang selama berabad-abad menjadi lambang *polity* umat Islam sedunia. Upaya untuk membangun kembali institusi tersebut oleh umat Islam sedunia dengan menggelar konferensi pada 13-19 Mei 1926 di Kairo Mesir mengalami kegagalan. Umat Islam sejak itu menurut Juhaya S. Praja bagaikan “anak ayam” yang kehilangan induknya. Pengaruhnya merambah ribuan mil dari asalnya: memasuki kawasan yang luas, termasuk India dan Indonesia.¹

Hilangnya institusi khilafah menyebabkan timbulnya kontroversi teologis dan filosofis tentang eksistensi negara yang mula pertama dinyatakan oleh Ali Abdul Raziq. Ia menulis karyanya yang kontroversial, *al-Hukm wa Nidzām al-Hukm*, (negara dan Sistem Pemerintahan).² Setelah Institusi khilafah dihapuskan umat Islam sedunia mulai diperkenalkan dengan konsep Negara yang berasal dari Barat, negara bangsa (*nation state*), yang bagi umat Islam merupakan sesuatu yang asing termasuk di Indonesia .

Dalam konteks Indonesia kontroversi tentang eksistensi Negara terjadi antara “kubu Islam” dan “kubu nasionalis sekuler” sejak awal berdirinya negara Indonesia pada masa Soekarno sampai masa pemerintahan Orde Baru pimpinan Soeharto. Menyikapi gaya pemerintahan represif dan otoriter khas Orde Baru, langgam politik yang dikembangkan oleh para politisi pada masa itu baik Muslim atau non-Muslim berupaya mendekat untuk mempengaruhi kebijakan politik pemerintah yang represif. Pada masa awal pemerintahan Orde Baru golongan sekuler berhasil mendekati pusat kekuasaan sehingga kebijakan-kebijakan yang terbitkan pemerintah banyak menekan umat Islam, dan relasi yang terbangun antara Negara dan Islam merugikan umat Islam. Sebaliknya, pada masa akhir pemerintahan Orde Baru umat Islam berhasil mendekati pusat kekuasaan, relasi yang terbangun antara Negara dan Islam harmonis. Upaya berebut mendekati poros kekuasaan dan mempengaruhinya dari semua kelompok politik ini oleh Donald K. Emmerson disebut dengan ‘siapa’ mempengaruhi ‘siapa’, “*who’s coopting whom*”.³

Dalam perjalanan politik umat Islam Indonesia sendiri terdapat dua golongan intelektual muslim yang telah mewarnai perjalanan politik bangsa ini. Golongan intelektual muslim pertama, disebut modernis. Mereka adalah Muhammad Natsir, Syafrudin Prawiranegara, Kasman Singodimejo dan lain-lain. Sedangkan Golongan intelektual Muslim kedua disebut oleh Greg Barton, neo-modernis. Mereka adalah Nucholis Madjid, Abdurrahman Wahid, Djohan Effendi, Dawam Rahardjo, Amin Rais dan lain-lain. Kedua golongan ini telah memberikan sumbangan politik berharga kepada bangsa, sesuai konteks kesejarahan mereka masing-masing.

Pemikiran politik Islam modernis berkecenderungan untuk menghadirkan simbol Islam sebagai wujud bukti pelaksanaan ajaran Islam; sedangkan Pemikiran politik Islam neo-modernis memiliki

¹Juhaya S, Praja, “Agama dan Politik” *Pikiran Rakyat*, (Bandung), 14 Juli 1999.

² *Ibid.*

³³ Donald K. Emmerson, “*Islam and Regime in Indonesia: Who’s Coopting Whom?*” disampaikan dalam pertemuan Tahunan American Political Science Association, Atlanta, Georgia, Amerika Serikat, 31 Agustus, 1989.

pemikiran politik bahwa untuk memahami Islam sebagai *rahmatan lil'alamīn* atau *a mercy for all worlds*) tidak hanya dihadirkan secara simbolik, tetapi yang paling penting adalah melaksanakan ajaran Islam secara substantif dalam kehidupan politik mereka.

Perbedaan antara keduanya terletak pada pandangan mereka dalam mengartikulasikan doktrin politik “kemenyatuan”, (*tauhid*), antara agama (Islam) dan negara dalam konteks Negara bangsa (*nation state*). Sebagai inti dan dasar dari ajaran Islam, tauhid memiliki dua fungsi: Pertama, ia menyatukan antara Tuhan dan manusia; Kedua, ia menyatukan kesadaran orang-orang Islam mengenai arti hidup dan kehidupan yang akan datang.

Fungsi pertama mengarahkan kaum muslimin pada komitmen dan orientasi pemikiran politik Islam. Dari fungsi ini melahirkan konsep kewajiban manusia untuk membangun masyarakat ideal, yang relasinya mensyaratkan pembentukan institusi politik. *Fungsi kedua*, mendorong munculnya konsep-konsep yang berkaitan dengan kewajiban manusia dalam menciptakan suatu peradaban yang didasarkan pada nilai-nilai Ilahiyah. Karena semua manusia di dunia ini akan diperhitungkan di akhir nanti. Pemikiran demikian dengan sendirinya menolak pemikiran sekularistik secara keseluruhan yang percaya bahwa manusia hanya berlangsung di sini dan kini, tidak di sana dan nanti.

Dari perspektif ini, tauhid menyatakan bahwa tidak ada pemisahan antara yang sakral dan yang profan, atau antara Islam (agama) dan Negara (politik). Meskipun antara keduanya dapat dibedakan namun tidak berarti secara esensial terpisah. Dalam konteks ini relasi antara Islam dan Negara dikonsepsikan.⁴

Untuk mengetahui peran ijtihad politik neo-modernis secara lebih jauh, permasalahan yang muncul adalah bagaimana neo-modernis menginterpretasikan konsep tentang relasi antara Islam dan Negara sebagai respons atas kebijakan politik pemerintah Orde Baru, yang dirumuskan dalam bentuk pertanyaan masalah berikut ini:

- 1). Bagaimana bentuk ijtihad politik neo-modernis dalam menyikapi realitas politik pemerintahan Orde Baru.
- 2). Dan bagaimana Implikasi ijtihad politik mereka terhadap kebijakan politik pemerintahan Orde Baru.

Untuk memperjelas pembahasan dalam makalah ini perlu dijelaskan definisi operasional tentang Ijtihad politik, politik, Negara, dan neo-modernis.

B. Konsep Ijtihad Politik Dan Defenisi-Defenisi

1. Konsep Ijtihad Politik

Kata ijtihad,⁵ secara etimologis memiliki arti *al-thāqah* (daya, kemampuan, kekuatan) ⁶ atau dari kata *al-jahd* yang bermakna *al-masyaqqah* (kesulitan, kesukaran). Dari situ, kata ijtihad secara bahasa berarti “*badzlu al-nus’ wa al-majhūd*” (pengerahan daya dan kemampuan) atau “pengerahan segala daya dan kemampuan dari suatu aktifitas ke aktifitas yang berat dan sukar.”⁷ Sedangkan yang

⁴ Din Syamsuddin, *Islam dan Politik Era Orde Baru*, (Jakarta: Logos, 2001), h. 114.

⁵ Dalil yang biasa dipakai dalam konteks ijtihad adalah suatu hadis yang diriwayatkan oleh Abu Daud dan al-Turmudzi yang di dalamnya terdapat ungkapan: *Ajtahidu bi al-ra’yi* (aku akan berijtihad dengan pikiranku). Dari ungkapan tersebut terlihat bahwa ijtihad mengacu pada aktivitas penalaran intelektual. Lihat Abu Daud, *Sunan Abi Daud*, (Kairo: Musthafa al-Babi, 1957) Juz II, h. 272.

⁶ Ibn Mandhur al-Ifriqi, *Lisān al-Arab*, (Beirut: Dār el-Sadr, t.th.), Juz III, h.133-5.

⁷ Muhammad Ibn Ali al-Syaukani, *Irsyād al-Fuhūl Ilā al-Tahqīq Min Ilm al-Ushul*, (Beirut: Dār el-Fikr, t.th.), h. 250.

dimaksud obyek yang berat dan sukar adalah “posisi Negara Nasional” dan “dasar Negara Pancasila,” serta “partai politik” dalam konfigurasi politik Orde Baru.

Ijtihad dalam terminologi pemikiran Islam (istilah), juga tidak terlepas dari dua unsur tersebut, yakni “aktifitas berat dan sukar” dan “obyek yang besar dan berat” Meskipun demikian, karena kegiatan keilmuan lebih mengacu pada kegiatan intelektual, maka defenisi ijtihad politik adalah “pengerahan segala daya dan kemampuan mereka yang lahir 1939-1944 yang, memiliki padangan politik substantif dalam rangka memecahkan masalah politik yang dihadapi umat Islam pada masa itu, dan berupaya memasukan nilai-nilai Islam secara substantif ke dalam proses penyelenggaraan Negara” dan dalam konteks inilah ijtihad politik dikonsepsikan.

2. Defenisi Politik

Ada tiga defenisi politik yang sangat otoritatif untuk dikutip, agar memperjelas pengertian politik:

Max Weber mendefenisikan politik dengan suatu hal yang berkaitan dengan penyelenggaraan negara. Dalam hal ini ia merumuskan negara sebagai komunitas manusia yang secara sukses memonopoli penggunaan paksa fisik yang sah dalam wilayah tertentu. Karena politik menurut Weber adalah persaingan untuk membagi kekuasaan antar negara atau antar kelompok di dalam suatu negara.⁸

David Easton dan Harold Laswell. Easton merumuskan bahwa politik adalah *The Authoritative of Values for Society*, atau alokasi nilai-nilai secara otoritatif berdasarkan kewenangan, dan karena itu mengikat untuk masyarakat. Oleh karena itu, yang digolongkan sebagai perilaku politik adalah berupa setiap kegiatan yang mempengaruhi proses pembagian dan penjatahan nilai-nilai dalam masyarakat.⁹

Sementara Laswell mengartikan politik sebagai masalah *who gets what, when, and how*,¹⁰ atau politik adalah masalah siapa mendapat apa, kapan dan bagaimana. Mendapatkan “apa” artinya mendapatkan nilai, “kapan” berarti ukuran pengaruh yang digunakan untuk menentukan siapa yang akan mendapat nilai terbanyak, “bagaimana” berarti dengan cara apa seseorang mendapatkan nilai.

Yang dimaksud dengan nilai-nilai di sini adalah hal-hal yang diinginkan, hal-hal yang dikejar oleh manusia, dengan derajat kedalaman upaya yang berbeda untuk mencapainya. Nilai-nilai itu ada yang abstrak berupa prinsip-prinsip hidup yang dianggap baik seperti keadilan, keamanan, kebebasan, persamaan, demokrasi, kepercayaan kepada Tuhan Yang Maha Esa, kemanusiaan, kehormatan, dan nasionalisme. Disamping bersifat abstrak ada pula nilai-nilai yang bersifat kongkret, seperti pangan, sandang, perumahan, fasilitas kesehatan, fasilitas pendidikan, sarana perhubungan, komunikasi dan rekreasi. Nilai-nilai yang abstrak dan kongkrit itu dirumuskan dalam bentuk kebijakan umum yang dibuat dan dilaksanakan oleh pemerintah. Jadi kegiatan mempengaruhi dalam merumuskan dan melaksanakan kebijakan umum berarti mempengaruhi pembagian dan penjatahan nilai-nilai secara otoritatif untuk suatu masyarakat.¹¹

3. Defenisi Negara

⁸ Ramlan Surbakti, *Memahami Ilmu Politik*, (Jakarta: Grasindo, 1992), h. 1

⁹ David Easton, *System Analysis of Political Life*, (New York: John Willey & Sons Inc.), 1972, h. 21.

¹⁰ Harold Laswell, *Politic: Who Ges What, When, How*, (New York: The World Publication Company, 1972).

¹¹ Ramlan Surbakti, *op. cit.* h. 7

Selanjutnya, negara diartikan oleh Roger F. Soltau dengan “alat” (*agency*) atau “wewenang” (*authority*) yang mengatur atau mengendalikan persoalan bersama, atas nama masyarakat, (*the state is an agency or authority managing or controlling these (common) affairs on behalf of and the name of the community*).¹²

Harold J. Laski mengartikan negara dengan suatu masyarakat yang diintegrasikan karena mempunyai wewenang yang bersifat memaksa dan yang secara sah lebih agung daripada individu atau kelompok yang merupakan bagian dari masyarakat itu. Masyarakat adalah suatu kelompok manusia yang hidup dan bekerja sama untuk mencapai terkabulnya keinginan-keinginan mereka bersama. Masyarakat merupakan Negara kalau cara hidup yang harus ditaati baik oleh individu maupun oleh asosiasi-asosiasi yang ditentukan oleh suatu wewenang yang bersifat memaksa dan mengikat.¹³

Robert M. Mac Iver mendefinisikan negara dengan asosiasi yang menyelenggarakan penertiban di dalam suatu masyarakat dalam suatu wilayah dengan berdasarkan sistem hukum yang diselenggarakan oleh suatu pemerintah yang untuk maksud tersebut diberi kekuasaan.¹⁴

Negara menurut Max Weber adalah komunitas manusia yang memonopoli penggunaan paksa fisik yang sah dalam wilayah tertentu.¹⁵

4. Defenisi Modernis dan Neo-Modernis

Secara historis, neo-modernis adalah generasi ketiga dari transmisi intelektual Muslim sejak zaman Hindia Belanda hingga zaman Republik Indonesia yang oleh Rusli Karim dibagi menjadi empat generasi,¹⁶ uraian lengkapnya sebagai berikut:

Generasi pertama adalah mereka yang menjadi pendiri organisasi-organisasi Islam pada masa pergerakan nasional, baik organisasi sosial keagamaan maupun organisasi politik. Salah seorang tokoh angkatan ini adalah H. Agus Salim. Program-program yang dicanangkan adalah lebih berorientasi pada pembinaan mental ideologis karena “musuh” yang dihadapi berjuang atas nama ideologi.

Generasi kedua, mereka yang sebaya dengan Muhammad Natsir dan kawan-kawannya. Pola perjuangannya mengikuti pola generasi pertama dan tidak banyak mengalami perubahan. Memasuki era awal kemerdekaan generasi pertama dan kedua, terekrut dalam struktur politik dan menjadi pelaku utama. Energi mereka sepenuhnya dicurahkan untuk menggerakkan mesin politik, karena kebetulan pada saat yang sama harus berpapasan dengan golongan lain yang tidak kurang gigihnya menancapkan kukunya dalam birokrasi. Generasi kedua ini orientasi politiknya masih sama dengan generasi, pembinaan mental ideologis dan mereka ini kemudian disebut modernis.

Generasi ketiga adalah mereka yang lahir antara 1939 sampai 1944, yang diduga pandangan-pandangan politik mereka berpengaruh kepada generasi setelahnya yang lahir dari tahun 1950 sampai tahun 1960.¹⁷ Corak pemikiran mereka terutama ditentukan oleh dua faktor utama: 1). Karena asal pendidikan mereka ada yang produk sekolah atau pendidikan umum disamping pendidikan agama; 2). Karena perkembangan masyarakat Islam sendiri, sebagai akibat dari hasil perkembangan di bidang pendidikan dan bidang-bidang lainnya. Karenanya pemikiran politik mereka, meskipun masih

¹² Roger F. Soltau, *An Introduction to Politic*, (London, Longman, 1961), h. 4. Lihat juga Harold J. Laski, *The State in Theory and Practice*, (New York: The Viking Press, 1974), h. 8-9.

¹³ Harold J. Laski, *The State in Theory and Practice*, (New York: The Viking Press, 1974), h.8-9

¹⁴ Robert M. Mac. Iver, *the Modern State* (London: Oxford University Press, 1955), h. 22.

¹⁵ Berth dan Wright Ruills, (eds.) *Max Weber: Essays on Sociology*, (New York: Routledge dan Kegan Paul Ltd. 1961), h. 78.

¹⁶ M. Rusli Karim, “Responsi Cendekiawan Muslim Terhadap Tunutan Masyarakat Modern di Indonesia”, dalam *Islam di Indonesia Suatu Ikhtisar Mengaca Diri*, (Jakarta: Rajawali Press, t.t.), h. 237

¹⁷ *Ibid.*, h. 240-244.

mewarisi pemikiran politik generasi kedua, modernis, tetapi lebih luwes atau cenderung akomodatif terhadap realitas politik pemerintah Orde Baru, yang kemudian mereka disebut Neo-Modernis.

Greg Barton membuat karakteristik generasi kedua dan ketiga secara lebih akademis dan gamblang. Menurutnya, generasi kedua, memiliki corak pemikiran modernis. Artinya secara dasarnya mereka memiliki keahlian dalam tradisi kesarjanaan klasik dan mampu “mengawinkannya” dengan metode analitis modern dalam menafsirkan sebuah teks, (baca literatur klasik). Seperti modernis, neo-modernis juga memiliki kesamaan dengan tradisi pemikiran modernis yang menguasai kesarjanaan klasik dan mampu mensintesis antara keduanya dengan lebih progresif dari modernis.¹⁸ Sedangkan menurut William Liddle mereka dikelompokkan menjadi dua kelompok juga, Kelompok pertama disebut “skripturalis” dan kelompok kedua disebut “substansialis”.¹⁹

Generasi keempat adalah mereka yang lahir pada tahun 1950 sampai dengan tahun 1960 yang corak pemikiran politiknya mengikuti pola pemikiran politik generasi ketiga atau Islam neo-modernis.

B. Transmisi Ijtihad Politik

Perkembangan politik umat terkait erat dengan perkembangan pemikiran politik era Islam Klasik yang jika dilihat dengan perspektif ilmu politik Islam sekarang bersifat formalistik. Karenanya, untuk memperjelas pernyataan ini akan dipaparkan ijtihad politik para ulama (sarjana) pramodern atau era klasik.

1. Ijtihad Politik Pramodern

a. Al-Mawardi

Ulama pertama dan yang paling mashur dalam merumuskan konsep politik Islam adalah al-Mawardi. Menurutnya mendirikan *imamah* atau negara adalah wajib syari’ bukan kewajiban berdasarkan akal atau *wajib aqli*. Alasan yang dipergunakan adalah ijma sahabat yang berdasarkan dalil al-Qur’an surat al-Maidah ayat 59, yang menyuruh kita untuk mentaati pemimpin setelah ketaatan kita kepada Allah dan Rasul-Nya.²⁰

Kewajiban ini, selanjutnya al-Mawardi menguraikan, masuk ke dalam kategori *fardhu kifayah*, yakni tanggung jawab bersama seluruh umat. Berdasarkan pemikiran ini al-Mawardi menyakatkan bahwa terdapat dua golongan masyarakat yang berkompeten atas masalah ini. Pertama golongan yang memilih kepala Negara yang disebut *ahlu ikhtiyar* atau *ahlul halli wal aqd*. Kedua golongan yang memenuhi persyaratan untuk menjadi kepala Negara, *ahlu al-imamah*. Golongan kedua inilah yang memiliki tugas untuk menjadi kepala Negara.²¹

Hal penting lain dari teori al-Mawardi adalah deskripsinya tentang syarat-syarat dan kewajiban-kewajiban bagi khalifah. Calon-calon khalifah harus memiliki kualifikasi tertentu: adil, berpengetahuan yang dengannya ia bisa menggali dan merumuskan hukum dari wahyu, sehat secara fisik dan mental, kesatria, dan berasal dari keturunan Quraisy, berdasarkan hadis Nabi Saw. *al-imamah min Quraisyin*. Nash ini menurut al-Mawardi tidak mengandung kesamaran yang perlu dipertanyakan, juga tidak ada pendapat yang menentangnya.²²

¹⁸ Greg Barton, *Gagasan Islam Liberal di Indonesia*, (Jakarta: Paramadina, 1999), h. 15.

¹⁹ Mark R. Woodward, *Jalan Baru Islam, Memetakan Paradigma Mutakhir Islam Indoneisa*, (Bandung: Mizan, 1998), h. 283-310.

²⁰ Abu Hasan al-Mawardi, *al-Ahkām al-Sulthānīyah, wa al-Wilāyah al-Dīnīyah*, (Beirut: Dār al-Kutub al-Ilmiyah, 1985), h. 5.

²¹ *Ibid.*

²² *Ibid.*

Kewajiban khalifah juga mencakup hal-hal yang berkaitan dengan agama, hukum, militer dan administrasi. Kewajiban keagamaannya misalnya melindungi umat dan menegakkan keadilan, dipandang sebagai fungsi utama dari seorang khalifah.²³

b. Ibn Taimiyah

Ibn Taimiyah dalam pemikiran politiknya menggunakan term *wilāyat al-amar*, yang memiliki makna adanya kepemimpinan umat. Ia menyatakan bahwa *wilāyat al-amr* sebagai suatu kewajiban dan merupakan bagian terpenting dari ajaran agama, bahkan agama tidak akan berdiri tanpa adanya *wilāyat al amar* tersebut. Atas dasar pertimbangan inilah ia menyatakan bahwa penguasa adalah bayang-bayang Allah di muka bumi, (*Dzillullah fil Ardl*). Ia juga menyatakan bahwa “enam puluh tahun berada di bawah pemimpin yang dzalim lebih baik daripada satu malam tanpa pemimpin”.

Pernyataan Taimiyyah ini merupakan refleksi atas pengalaman empirisnya yang dirasakan sendiri dan seluruh umat Islam ketika itu, betapa pedihnya yang mereka rasakan saat keruntuhan Daulah Abbasiyah di Baghdad setelah dihancurkan Hulaghu Khan pada 1258 M. Peristiwa itulah yang menimbulkan anarkisme dan duka nestapa umat Islam. Ungkapan kepiluan Ibn Taimiyah dapat kita abaca dari ungkapannya: *Lau kāna lanā da'watun mustajābah la Da'unnā li al-Sulthān* artinya “Andaikan kita punya doa, niscaya kita berdoa bagi penguasa”

Selanjutnya ia mengatakan bahwa mendirikan negara adalah wajib berdasarkan agama dan dalam rangka mendekati diri kepada Allah Swt. Menurutny, umat Islam tidak mungkin dapat mendekati diri kepada Allah tanpa ketertiban. Ketertiban tidak mungkin ditegakkan tanpa ada pemerintahan. Ta'at kepada Allah dan Rasul-Nya adalah bentuk pendekatan yang utama, sebaliknya jika mendirikan negara bertujuan untuk kekuasaan dan kekayaan atau harta, niscaya akan membawa kepada kehancuran masyarakat. Karenanya tujuan mendirikan Negara adalah untuk *taqrrub ila Allah*, menafkahkan kekuasaan dan kekayaan di jalan Allah, sehingga selamatlah agama dan dunia. Andaikan kekuasaan terpisah dari agama, dan agama terpisah dari Negara, maka rusaklah keadaan dan hal ihwal masyarakat manusia.²⁴

Alur pemikiran Ibn Taimiyah demikian berpengaruh dalam menafsirkan surat al-Maidah ayat 59 tentang ketaatan kepada *ulil amri*. Menurutny pengertian dari kata *ulil amri* adalah *al-umarā* (pemerintah) dan *al-ulamā* (ahli-ahi agama). Ketaatan pada dua kelompok ini menurutny merupakan kelanjutan dari ketaatan kepada Allah dan Rasul-Nya. Dua kelompok masyarakat ini hendaknya konsekuen atas apa yang diucapkan dan yang dilakukannya demi terpenuhinya ketaatan umat kepada Allah dan Rasul-Nya. Bahkan pada bagian lainnya ia menyatakan bahwa apabila dua kelompok masyarakat itu baik maka baiklah umat. Sebaliknya jika dua kelompok umat ini rusak maka rusaklah umat.²⁵

c. Al-Ghazali

Meskipun al-Ghazalai tidak dikenal sebagai ulama atau pemikir politik (ketatanegaraan) namun pandangan-pandangan politiknya seperti diakui Juhaya, sangat luas. Menurutny, politik adalah upaya untuk memperbaiki kehidupan makhluk Allah dan menunjukkan ke jalur yang benar, dan

²³ *Ibid.*

²⁴ Ibn Taimiyah, *al-Siyāsah al-Sya'iyah fī Ishlahi al-Rā'i wa al-Raiyyah*, (Kairo: Dār el-Kitab al-Arabi, 1951). Dan lihat juga karyanya yang lain, *al-Hisbah fī l-Islam*, (Dārel-Katib al-Arabi, t.t.) h. 1-10.

²⁵ Ibn Taimiyah, *al-Siyāsah, ibid.*

menyelamatkan mereka di dunia dan akhirat. Nilai politik tertinggi baginya adalah politik pada Nabi sebab mereka meliputi aspek lahir dan batin.²⁶

Politik Islam (*khilāfah*) dalam pandangan al-Ghazali termasuk ke dalam bidang fikih.²⁷ Penempatan politik Islam dan permasalahannya ke dalam bidang fikih menjadi tolak ukur dan alat penilainya. Jika demikian maka masalah *khilāfah* diartikan dengan pemerintahan dan ketatanegaraan di mana kaum muslimin berada. Pola dan tipe serta corak pemerintahan dan ketatanegaraan tidak wajib dan mesti sama bagi seluruh umat Islam.²⁸

Al-Ghazali sependapat dengan pendahulunya, terutama al-Mawardi, tentang kewajiban mendirikan Negara. Dalam berargumentasi ia memperkaya dengan konsep *ijma al-ummah*. Menurutnya sejak Nabi Muhammad Saw. mendirikan negara Madinah hingga masa hidup al-Ghazali tidak lepas dari *khilāfah*. Konsep *ijma al-ummah* al-Ghazali merupakan sesuatu yang ‘asing’ di kalangan ahli hukum sunni. Ijma yang lazim digunakan ulama sunni adalah ‘konsensus seluruh ulama mujtahidin dalam suatu periode tertentu tentang masalah-masalah hukum syari’at...’²⁹

Ini berarti bahwa *ijma* merupakan kesepakatan kalangan khusus yaitu para mujtahidin yang hidup dalam kurun waktu tertentu. Argumen atau *istidlāl* al-Ghazali ini memiliki dua kelainan dalam *ijma*. Pertama, masuknya orang awam dalam penentuan hukum termasuk bidang khilafah. Kedua, tidak adanya batas waktu dalam penentuan hukum tersebut. Ini dapat diartikan bahwa *khilāfah* dalam pandangannya merupakan kewajiban, juga merupakan simbol komunitas historis. Menurut al-Ghazali adanya perintah agama untuk melaksanakan salat, zakat, dan lain-lain dipandang sebagai syarat untuk menciptakan agama Islam secara formal. Untuk tujuan ini kehidupan umat Islam harus dilindungi. Untuk perlindungan ketertiban diperlukan seorang pemimpin. Oleh karena itu, pengangkatan seorang pemimpin adalah suatu kewajiban. Pemerintahan adalah keharusan dalam ketertiban agama.³⁰

Dalam karyanya yang lain, *Ihyā Ulīm al-Dīn*, al-Ghazali menjelaskan bahwa hidup bermasyarakat adalah sifat alamiah manusia. Akan tetapi di samping manusia cenderung untuk memenuhi kepentingan-kepentingannya sendiri. Sedangkan pertentangan kepentingan dalam hidup senantiasa terjadi. Untuk mengatur semua itu diperlukan pemerintahan. Dari pemikiran seperti ini terkandung makna bahwa mendirikan Negara bukanlah urusan teologi tetapi urusan fikih. Dengan demikian, masalah pemerintahan (Negara) merupakan masalah yang menjadi lapangan ijtihad. Jika demikian keadaannya keragaman pemikiran mengenai politik Islam menjadi suatu hal yang tidak dapat dihindarkan.³¹

2. Ijtihad Politik Era Modern

a. Ali Abdul Raziq

Jika al-Mawardi, al-Ghazali dan Ibn Taimiyyah dalam merumuskan teori politik Islam merupakan produk pada zamannya, maka pada abad kedua puluh dapat dijumpai Ali Abdul Raziq, penulis buku *al-Islam wa ushūl al-Hukm*.

²⁶ Al-Ghazali, *Ihyā Ulūmudīn*, (Mesir: Musthafa al-Babi al-Halabi wa Aulāduh, 1939), h. 20

²⁷ Yasir Nasution, *Teori teori Politik al-Ghazali*, (Jakarta: Fakultas Pasca Sarjana, IAIN Syarif Hidayatullah, 1985).

²⁸ Juhaya S. Praja, *Filasafat Hukum Islam*, (Bandung: Pusat Penerbitan Universitas, PPM-Unisba), h. 90

²⁹ Muhammad Jawād al-Mughniyyah, *Ilmu Ushul Fiqh*, (Beirut: Dār ‘Ilm al-Malā’iyyin, 1975), h. 225

³⁰ Al-Ghazali, *al-Iqtishād fi al-Itiqād*, (Mesir: Muhammad Ali Subaih), t.t.), h. 118

³¹ Juhaya S. Praja, *Filasafat...*, *op cit.* h. 91

Dalam risalahnya, seperti dikutip oleh Dhiya'uddin al-Rais, Raziq memperkenalkan pemikiran baru bahwa Islam tidak memiliki apapun dengan sistem pemerintahan (*kebilafahan*) termasuk kekhilafahan *al-Khulafā al-Rasyidān* yang menurutnya bukanlah sebuah sistem politik keagamaan atau ke-Islaman, tetapi sebuah sistem duniawi.³²

Ali Abdul Raziq sendiri menjelaskan tentang pokok bahasannya bahwa Islam tidak menetapkan suatu sistem pemerintahan tertentu, tidak pula mendesak kepada kaum muslimin suatu sistem pemerintahan tertentu lewat mana mereka harus diperintah, tetapi Islam telah memberikan kita kebebasan mutlak untuk mengorganisasikan negara sesuai dengan kondisi-kondisi intelektual, sosial dan ekonomi yang kita miliki, serta mempertimbangkan perkembangan sosial dan tuntutan zaman.³³

Argumen utama Ali Abdul Raziq adalah bahwa kekhilafahan tidak memiliki dasar baik dalam al-Qur'an maupun hadis nabi. Kedua sumber itu tidak menyebut khilafah dalam pengertian kekhilafahan yang pernah ada dalam sejarah. Lebih dari itu, menurutnya tidak ada petunjuk yang jelas dalam kedua sumber itu yang menentukan sebuah bentuk sistem politik untuk didirikan umat Islam.³⁴ Ia menolak dengan tegas pendapat yang menyatakan bahwa Nabi Saw. pernah mendirikan suatu negara Islam di Madinah. Menurutnya, Nabi Saw. adalah semata-mata utusan Tuhan, bukan seorang kepala Negara atau pemimpin politik.³⁵

Ia berpendapat bahwa Nabi saw. tidaklah mendirikan suatu *daulah*, negara atau (*State*) melainkan hukumah, pemerintahan (*government*). Menurutnya, adanya pemerintahan adalah suatu keharusan, dan pemerintahan dalam arti *bukūmah* itulah yang dilaksanakan dalam sejarah khilafah. Raziq menolak khilafah sebagai sistem politik Islam. Nabi menurutnya tidak mengemban misi Allah untuk mendirikan Negara. Masalah-masalah yang mengatur masalah peradilan, jabatan-jabatan pemerintahan, pusat-pusat pemerintahan diserahkan kepada umat Islam untuk menentukannya berdasarkan akal dan pengalaman-pengalamannya serta kaidah-kaidah politiknya.

Dalam konteks ini, ia sebenarnya bermaksud untuk membedakan antara Islam dan Negara, atau agama dan politik. Persisnya antara misi kenabian dan aktifitas politik. Dia memberikan alasan yang cukup panjang lebar dari perspektif teologis dan historis untuk membuktikan bahwa tindakan-tindakan politik Nabi Saw. seperti melakukan perang, pengumpulan *jizyah* dan bahkan jihad, tidak berkaitan dan merefleksikan fungsinya sebagai utusan Tuhan.

Menurutnya, Islam adalah entitas keagamaan (*wahdah dīniyyah*) yang bertujuan mewujudkan komunitas keagamaan yang tunggal (*jama'ah wahidah*) berdasarkan kesamaan keyakinan. Dalam hal ini Raziq mengatakan "adalah masuk akal bagi seluruh dunia untuk mempunyai satu agama dan seluruh kemanusiaan diorganisasikan dalam satu kesatuan agama, tetapi jika seluruh dunia dipimpin oleh satu pemerintahan adalah melampaui watak kemanusiaan dan bertentangan dengan kehendak Tuhan. Hal semacam ini menutunya merupakan tujuan duniawi yang telah diserahkan Tuhan kepada akal kita. Tuhan telah memberi kebebasan kepada manusia untuk mengatur urusan-urusan duniawinya sesuai dengan arah kecenderungan akal pikiran dan pengetahuannya. Ketentuan Tuhan adalah bahwa umat manusia harus tetap dalam kebinekaan."³⁶

³² Muhammad Dhiyā'uddin ar-Rais, *al-Islām wa al-Khilāfah fi al-Ashr al-Hadīs, Naqd Kitāb al-Islam wa Ushūl al-Hukm*, (Jeddah: 1973).

³³ Pernyataan ini adalah jawaban Ali Abdul-Raziq kepada seorang jurnalis *Bourse Egyptienne*, yang mewawancarainya setelah pemecatannya sebagai hakim agung oleh Majelis Ulama tertinggi Mesir. Lihat Muhammad al-Imārah, *al-Islām wa Ushūl al-hukm li Ali Abdil Raziq*, (Beirut: 1973), h. 2.

³⁴ Ali Abdul Raziq, *al-Islam wa Ushūl al-Hukm*, (Beirut: 1973), h. 42

³⁵ *Ibid.*, h. 153

³⁶ *Ibid.* h. 153

Pernyataan di atas sengaja dikutip panjang lebar, sebab mengandung dua arti penting. Pertama, istilah *jama'ah* mengandung arti sebuah komunitas keagamaan, tidak mengandung arti komunitas politik. Kedua, kendati komunitas keagamaan nonpolitis tetapi ia jelas membutuhkan instrument politik untuk mencapai tujuannya. Pandangan Raziq ini, bertujuan untuk mewujudkan bentuk pemerintahan Islam yang sesuai dengan konteks zaman. Raziq sebenarnya tidak bermaksud mengatakan bahwa Islam tidak menganjurkan pembentukan suatu negara. Sebaliknya, menurut pandangannya Islam memandang penting kekuasaan politik. Akan tetapi hal ini tidak berarti bahwa pembentukan negara atau pemerinthan itu merupakan salah satu ajaran dasar Islam. Dengan kata lain, kekuasaan politik diperlukan oleh umat Islam. Tetapi bukan karena tuntutan agama, melainkan tuntutan situasi sosial politik itu sendiri.³⁷

Sejalan dengan dihapuskannya khilafah, perkembangan dan pengaruh peradaban Barat khususnya masalah ideologi dan nasionalisme, sampai batas-batas tertentu telah memberi pengaruh terhadap pandangan politik umat Islam. Karenanya, kemudian di dunia Islam dapat disaksikan lahirnya negara-negara nasional dengan berbagai coraknya, sesuai dengan kebudayaan nasionalnya masing-masing.³⁸

b. Abul A'la al-Maududi

Berbanding terbalik dengan pemikiran politik Islam modern di atas adalah aliran pemikiran politik yang berpendirian bahwa Islam bukanlah agama dalam pengertian Barat, yaitu hanya mengatur hubungan manusia dengan Tuhan. Sebaliknya Islam merupakan agama yang paripurna yang mengatur segala aspek kehidupan manusia termasuk menyangkut kehidupan bernegara. Di dalamnya terdapat pula sistem ketatanegaraan. Karenanya menurut aliran ini, dalam bernegara umat Islam tidak perlu atau bahkan jangan meniru sistem tata negara sebagaimana diterapkan di Barat.³⁹ Aliran ini juga berpandangan bahwa antara agama dan politik (Negara) ada (konsep) kemenyatuan yang tidak bisa dipisahkan. Wilayah agama juga merupakan wilayah politik (Negara). Karenanya selain merupakan lembaga politik, Negara juga diselenggarakan atas dasar kedaulatan *Ilahi*.⁴⁰

Tokoh utama aliran ini adalah Abul A'la al-Maududi. Pemikiran politiknya dibangun atas dasar tiga hal. Pertama, Islam adalah agama paripurna, lengkap dengan petunjuk untuk mengatur kehidupan manusia termasuk kehidupan politik. Kedua, kekuasaan tertinggi di tangan Allah dan umat Islam hanyalah pelaksana (*kehalifah*) kekuasaan Allah. Ketiga, sistem politik yang universal dan tidak mengenal batas wilayah, ikatan geografis, bahasa, dan kebangsaan.⁴¹

c. Ijtihad Politik Modernis

Agar pemikiran politik Islam neo-modernis lebih mudah difahami, perlu dijelaskan pemikiran politik dan aktifisme Islam Modernis. Hal penting dan mendasar yang menjadi titik berangkat pemikiran dan aktifisme politik adalah doktrin kemenyatuan antara Islam dan negara dengan mengacu pada pandangan Bahtiar Effendi, didasari oleh ayat-ayat al-Qur'an yang sama seperti ayat *ya'muruna bilma'ruf wa yanhauna 'anil-munkar* (QS:3:104, 110, 114), sebagai landasan teologis umat

³⁷ *Ibid.*

³⁸ *Ibid.*

³⁹ Munawir Sjadzali, *Islam dan Tata Negara: Ajaran, Sejarah, dan Pemikiran*, (Jakarta: UI-Press, 1993), h. 1. Lihat juga al-Maududi, *The Islamic Law and Constitution*, Translated and Edited By Khurshid Ahmad, (Lahore: Publications, 1997).

⁴⁰ Sjadzali, *ibid.*, h. 125-127.

⁴¹ Sjadzali, *ibid.*, h. 149-151

Islam dalam sosial politik Negara. Disamping itu, cita-cita utam mereka seperti tergambar dalam pemikiran dan praktik politik, mengacu pada diktum-diktum al-Qur'an, terutama gagasan tentang *baladun thayyibah wa rabbun ghafur*, (negeri sejahtera yang diampuni Tuhan), (QS: 34:15, 7:58, dan 14:35). Berdasarkan konteks ini Islam Modernis sangat mengacu pada al-Qur'an paling tidak secara teoritis. Ini berarti bahwa gagasan dan aktifisme politik mereka terkait dengan, jika tidak, berakar pada nilai-nilai Islam.⁴²

Tetapi dalam upaya merealisasikan cita-cita utama itu, mereka terlihat berbeda seperti telah dikatakan di atas. Uraian tentang perbedaan keduanya adalah sebagai berikut:

Islam Modernis berpandangan bahwa relasi antara agama dan Negara tidak dapat dipisahkan. Mereka cenderung berorientasi kepada teks-teks keagamaan dalam pengertiannya yang skripturalis. Doktrin *ya'muruna bilma'ruf wa yanhauna 'anil-munkar* (QS:3:104, 110, 114), yang menjadi pijakan normaif diekspresikan dalam kerangka oposisionalisme negatif. Ekspresi politik demikian mendorong bekerja di luar arus utama formula politik pemerintah. Sedangkan cita-cita utama *baladun thayyibah wa rabbun ghafur*, (negeri sejahtera yang diampuni Tuhan), (QS: 34:15, 7:58, dan 14:35), bagi mereka tidak akan tercapai dalam negara yang tidak secara formal berdasarkan pada ideologi Islam dan atau negara yang tidak menyatakan Islam sebagai agama resminya.⁴³

Artikulasi politik yang dikembangkan oleh mereka ternyata mengalami hambatan struktural yang cukup serius. Pada masa Orde Lama artikulasi demikian berakhir dengan "dijinakkannya" Islam politik oleh Soekarno dengan pembubaran Masyumi. Dan pada awal Orde Baru artikulasi politik yang formalistik masih berlangsung. Hal itu terlihat pada keinginan umat Islam yang dalam hal ini diwakili oleh eks-fungsionaris Masyumi mengusulkan pada pemerintah untuk menghidupkan kembali partai Masyumi sebagai dukungan bersyarat umat Islam terhadap "modernisasi" dan "pembangunan" yang digulirkan pemerintahan Orde Baru. Artikulasi politik yang formalistik ini juga menimbulkan suatu relasi yang terbangun antara Islam dan negara (pemerintahan Orde Baru) bersifat antagonistik.

Relasi antagonistik ini berlangsung selama periode (1967-1985). Pada periode ini relasi antara Islam dan negara ditandai oleh pola yang bersifat antagonistik dengan dimilikinya posisi hegemonik oleh negara, sedangkan Islam berada di pinggir. Dalam pola relasi ini, Islam dan negara saling berlawanan, bahkan cenderung terlibat dalam konflik.⁴⁴

Pola demikian, mulai terbentuk dengan mantap sejak pemilu 1971 yang menghasilkan kewenangan mayoritas bagi Golkar. Sejak itu sistem kepartaian berbentuk Hegemonis Party System (HPS), dan terus berlangsung pada pemilu-pemilu berikutnya.⁴⁵ Pada periode ini pemerintah melakukan birokratisasi politik untuk "menjinakkan" Islam. Di pihak lain sebagian kalangan Islam melampiaskan ketidakpuasannya terhadap pemerintah dalam bentuk konfrontasi seperti gerakan Komando Jihad, pembajakan pesawat Garuda Woyla, kasus Lampung dan Gerakan Teror Warman.⁴⁶

Perkembangan-perkembangan itu tidak saja mengecewakan sebagian besar masyarakat muslim Indonesia, tetapi juga diskursus politik negeri ini pada masa itu, tidak mencerminkan kenyataan bahwa mayoritas penduduknya adalah muslim. Karena itu sedemikian pahitnya, mereka

⁴² Bahtiar Effendy, *Islam dan Negara, Transformasi Pemikiran dan Praktik Politik*, (Jakarta: Paramadina, 1998) h. 193.

⁴³ *Ibid.*, h. 193.

⁴⁴ Affan Ghafar, "Politik Akomodasi: Islam dan Negara di Indonesia," dalam *Prospektif*, No.1, Vol. 4, 1992, h. 68-69.

⁴⁵ Tentang proses terbentuknya HPS ini dan pengaruhnya terhadap perpolitikan nasional, antara lain lihat Affan Gafar, *Javanese Voters, a Case Study of Election Under Hegemonic Party System*, (Yogyakarta: Gajah Mada University Press, 1992), h. 35-91.

⁴⁶ Abdul Aziz Thaba, *Islam dan Negara dalam Politik Orde Baru*, (Jakarta: Gema Insani Press, 1996), h. 27.

merasa bahwa pemerintahan Orde Baru memperlakukan pimpinan mereka dan aktifis politik Islam, terutama yang berasal dari Masyumi seperti “kucing kurap”.⁴⁷ Karenanya tidaklah mengejutkan jika oposisi utama terhadap pemerintahan Orde Baru sering muncul dari para pemimpin dan aktifis Islam politik.

Kegagalan ini disebabkan ketidakmampuan Islam Modernis menjelaskan ajaran-ajaran agama mereka dalam bahasa politik yang dapat diterima oleh semua segmen umat Islam Indonesia yang lebih luas. Karena itu gagasan tentang negara Islam ditampilkan sebagai penerapan syari’ah sebagai hukum Negara, bukan sebagai konsep untuk mewujudkan sistem pemerintahan yang egaliter dan partisipatif.⁴⁸

d. Ijtihad Politik Neo-Modernis

Pembangunan yang digulirkan melalui modernisasi yang diimpor dari Barat dan diarahkan kepada industrialisasi, telah mendorong munculnya responsi baru guna menjawab tantangan yang tumbuh dalam masyarakat yang memasuki tahap industri termasuk respons di bidang politik. Pemikiran politik Islam di Indonesia, seperti juga pemikiran politik Islam di dunia Islam lainnya, yang telah terpengaruh oleh konsep politik Barat dan faktor lokal, memiliki kekhasannya tersendiri.

Pandangan politik Islam yang diperkenalkan oleh Islam neo-modernis sebenarnya merupakan penolakan atas dua bentuk percabangan pandangan politik Islam modern, sekularisme seperti yang digagas Raziq dan fundamentalisme seperti dikemukakan al-Maudūdi. Menurut mereka, ‘keduanya memiliki beberapa kelemahan utama. Kelemahan politik Ali Abdul Raziq terletak pada pandangannya bahwa negara sebagai suatu instrument politik harus dipisahkan dari semua ajaran agama (baca: Islam). Gagasan ini tidak saja menolak relasi yang mungkin antara Islam dan Negara, tetapi juga mengabaikan begitu saja aspek-aspek normatif Islam dalam proses sosial politik dan mekanisme pemerintahan Negara. Sebaliknya mereka juga menolak terhadap pemikiran Maududi. Kelemahannya terletak pada kegagalannya untuk mengakui bahwa Islam tidak menawarkan mekanisme atau wewenang sebuah dasar penting untuk konstruk teori politik pemerintahan Negara.’⁴⁹

Pandangan politik yang dikembangkan mereka berada pada posisi antara dua teori di atas. Pemikiran politik mereka adalah ‘relasi antara Islam dan negara tidak terpisahkan tetapi tidak identik.’ Maksud dari pernyataan ini setiap muslim dalam setiap sikap dan perilaku harus dalam kerangka mendapatkan ridha Allah, termasuk dalam kehidupan bernegara. Tetapi urusan agama dan urusan duniawi (termasuk masalah bernegara) berbeda. Sebab yang pertama bersifat mutlak (*sakral*) dan yang kedua bersifat relatif (*profan*). Dalam hal yang profan kemampuan akal manusia dapat dimobilisasi untuk membicarakannya sesuai dengan konteks ruang dan waktu secara terbuka.⁵⁰

Karenanya, Neo-Modernis berpandangan bahwa realisasi ayat-ayat al-Qur’an seperti *ya’murūna bilma’rūf wa yanbauna ‘anil-munkar* (QS:3:104, 110, 114), dan terutama gagasan *baladun thayyibah wa rabbun ghafūr*, (negeri sejahtera yang diampuni Tuhan), (QS: 34:15, 7:58, dan 14:35), sebagai cita-cita utama tidak lagi diartikulasikan dalam bentuk subyektif ideologis simbolis (negara Islam dan ideologi Islam).

Sebaliknya diktum-diktum itu diterjemahkan dan diuraikan ke dalam beberapa agenda yang berkaitan dengan kepentingan masyarakat Indonesia secara keseluruhan meliputi isu-isu yang lebih luas seperti demokrasi, toleransi agama dan politik, egalitarianisme sosial ekonomi dan emansipasi

⁴⁷ Lihat “Robohnya Dinding Politik Islam”, *Tempo*, (29 Desember 1984), h. 12-16

⁴⁸ Bahtiar Effendy, *op. cit.* h. 208.

⁴⁹ Untuk kritik lebih jauh atas teori al-Maududi, lihat *ibid.*, h. 157-179, 137-145

⁵⁰ Nurcholish Madjid, *Islam Doktrin dan Peradaban*, (Jakarta: Paramadina, 1992), h. cxi.

politik. Secara garis besar pandangan politik mereka pada dasarnya bertumpu pada empat pilar berikut:

Pertama, mereka berpandangan bahwa tidak ada bukti yang tegas bahwa di dalam Qur'an dan Sunnah yang mewajibkan kaum Muslimin untuk mendirikan Negara Islam. Menurut menurut eksperimen politik Nabi Muhammad tidak mengandung unsur pernyataan berdirinya sebuah Negara Islam. Karenanya mereka menolak agenda politik Generasi lama Intelektual Muslim, yang menuntut pembentukan sebuah Negara Islam.⁵¹

Kedua, mereka mengakui bahwa Islam memiliki seperangkat prinsip sosial politik, tetapi mereka berpandangan bahwa Islam bukanlah ideologi. Karenanya, bagi mereka ideologi Islam itu tidak ada, bahkan sebagian dari mereka beranggapan bahwa ideologisasi Islam sama dengan mereduksi Islam.⁵²

Ketiga, karena Islam adalah agama yang kekal dan universal maka pemahaman kaum Muslimin terhadapnya tidak boleh dibatasi hanya kepada pengertian formal dan legalnya, khususnya yang dibangun dalam konteks ruang dan waktu tertentu. Tetapi pemahaman itu harus dibangun dan didasarkan pada penafsiran yang menyeluruh, yang menerapkan petunjuk tekstual dan doktrinal ke dalam situasi dan konteks kontemporer.

Keempat, mereka meyakini bahwa hanya Allah yang mengetahui kebenaran mutlak. Dengan demikian sebenarnya hampir tidak mungkin bagi semua manusia untuk menjangkau realitas Islam yang mutlak. Dalam penilaian mereka, pemahaman kaum Muslimin terhadap doktrin keagamaan mereka pada dasarnya bersifat relatif dalam nilai, dan karenanya dapat berubah. Dengan adanya penafsiran di satu sisi dan kenyataan bahwa Islam tidak menyukai sistem kependetaan dalam beragama (*lārahbanīyyah fī al-tadāyūn*) di sisi lain, maka tidak seorangpun dapat mengklaim bahwa pemahamannya tentang Islam adalah yang paling benar dan paling otoritatif dibandingkan dengan yang lain. Karena itu penting sekali bagi kaum Muslimin untuk mengembangkan toleransi beragama baik secara internal maupun eksternal.⁵³

Berdasarkan uraian empat pilar dasar tersebut, pandangan politik yang dikembangkan mereka berada pada posisi antara dua teori di atas. Pemikiran politik mereka adalah 'relasi antara Islam dan negara tidak terpisahkan tetapi tidak identik.' Maksud dari pernyataan ini setiap muslim dalam setiap sikap dan perilaku harus dalam kerangka mendapatkan ridha Allah, termasuk dalam kehidupan bernegara. Tetapi urusan agama dan urusan duniawi (termasuk masalah bernegara) berbeda. Sebab yang pertama bersifat mutlak (*sakral*) dan yang kedua bersifat relatif (*profan*). Dalam hal yang profan kemampuan akal manusia dapat dimobilisasi untuk membicarakannya sesuai dengan konteks ruang dan waktu secara terbuka.⁵⁴

Sebuah pendekatan yang menekankan pada sisi substantif politik, mereka menolak tujuan politik Islam yang bercoak formalistik dan legalistik. Komitmen perjuangan mereka bukan pada penegasan simbol-simbol dan teks "Islam politik" tetapi pada "Islam kultural" yang menekankan pada substansi dan fungsionalisasi nilai-nilai Islam. Bagi mereka Negara bukan merupakan tujuan, tetapi ia merupakan "alat" untuk dapat memfungsikan nilai-nilai Islam. Berdasarkan pemahaman

⁵¹ Greg Barton, *op. cit.* h. 83. 192-193 dan 328.

⁵² Greg Barton, *ibid.*, h. 150.

⁵³ Greg Barton, *ibid.*, h. 33-43, 46-48; Djohan Effendi, "Pluralisme Pemahaman dalam Perspektif Teologi Islam, dalam M. Masyhur Amin (ed.), *Teologi Pembangunan: Teologi Baru Pemikiran Islam*, (Yogyakarta: LKPSM, 1989), h. 149-152).

⁵⁴ Nurcholish Madjid, *Islam Doktrin dan Peradaban*, (Jakarta: Paramadina, 1992), h. cxi.

terhadap doktrin-doktrin Islam dan kondisi sosiologis masyarakat Indonesia, mereka menolak mendirikan Negara Islam atau Islam sebagai dasar Negara.⁵⁵

C. Tipologi dan Obyek Ijtihad Politik Neo-Modernis

Ada tiga hal yang krusial yang dihadapi oleh Islam Neo-Modernis yang harus dipecahkan oleh mereka dalam menghadapi situasi politik Orde Baru, yaitu: 1) corak negara bangsa Indonesia, (2) posisi Pancasila sebagai ideologi Negara, (3) kedudukan partai dalam pandangan Islam Neo-Modernis.

Mereka ini meskipun pada prinsipnya memiliki gagasan yang sama, yaitu ketidaksetujuannya atas pemikiran politik formalis seperti dikehendaki golongan modernis, tetapi dalam perkembangan selanjutnya mengambil bentuk yang berbeda yang dapat dikelompokkan menjadi tiga kecenderungan: Pembaharuan pemikiran keagamaan; Transformasi sosial dan pembaharuan birokrasi.

1. Pembaharuan Pemikiran Keagamaan

Secara umum ijtihad politik yang dilakukan oleh kelompok pembaharuan adalah meletakkan sesuatu yang sakral sebagai yang sacral dan sesuatu yang profan sebagai yang profan. Jika tauhid menegaskan bahwa yang benar secara absolut dan suci hanyalah Allah, maka selain-Nya tidaklah absolut dan suci. Dengan pemahaman ini, mereka berpandangan bahwa pemahaman terhadap ajaran agamapun menjadi relative. Sementara masalah partai, ideologi dan Negara misalnya tidaklah suci dan sakral. Ada dua tokoh pembaharu pemikiran yang cukup kompeten terhadap kecenderungan ini: Nurcholish Madjid dan Abdurrahman Wahid.

Titik kulminasi dari pembaharuan pemikiran keagamaan disampaikan oleh Nurcholish Madjid, ketika ia membawakan makalah yang disampaikan pada 3 Januari 1970. Dalam makalahnya, ia menegaskan bahwa Islam tidak mungkin lagi mendapatkan kekuatan politik jika masih mengharapkan diwujudkan dalam jalur partai politik praktis. Dalam konteks ini untuk menjaga kepentingan dan kesinambungan umat, ia menyerukan slogan, *Islam Yes. Partai Islam No!* Sebuah seruan deislamisasi partai politik melalui program yang disebutnya “sekularisasi”.⁵⁶

Sekularisasi menurut Cak Nur, sapaan akrabnya, pada hakekatnya adalah rasionalisasi dan desakralisasi. Terdapat konsistensi antara sekularisasi dan rasionalisasi, substansi sekularisasi adalah memahami dan memecahkan masalah-masalah duniawi dengan mengerahkan kecerdasan. Upaya rasionalisasi, dalam pengertian berfikir ilmiah, sangat dimungkinkan, kalau dunia sebagai obyek pemikiran ilmiah dilaepaskan dari mitos-mitos yang mensakralkannya. Karenanya Cak Nur menegaskan bahwa segala sesuatu harus kembali pada tauhid yang terangkum dalam *kalimah syahadat*, di mana orang harus mantap dan tidak mentabukan sesuatu karena hanya Tuhanlah yang tabu (sakral).⁵⁷

Dengan demikian, yang dimaksud sekularisasi dengan mengutip W. Montgomery Watt menurut Nurcholis adalah pembebasan tatanan sosio kultural dari ikatan-ikatan formal keagamaan. Agama ditempatkan pada tingkat yang lebih abstrak sebagai nilai-nilai etis. Akan tetapi tidak berarti

⁵⁵ M. Syafi'i Anwar, *Pemikiran dan Aksi Islam Indonesia*, (Jakarta: Paramadina, 1995), h. 128.

⁵⁶ Nurcholish Madjid, “ The Issue of Modernization Among Muslim in Indonesia: From Participant's point of view ” dalam Gloria Davis (ed.). *What Modern Indonesia Culture?* (Ohio: Ohio University Culture for International Studies, 1979), h. 143-145

⁵⁷ Nurcholish Madjid, *Islam Kemodernan dan keindonesiaan*, (Bandung: Mizan, 1987), h.220.

agama secara fungsional memberikan arah dan orientasi sekaligus makna hidup serta legitimasi terhadap tertib sosial.⁵⁸

Tokoh lain yang memiliki perhatian yang sama dengan Nurcholis adalah Abdurrahman Wahid. Ada dua gagasan yang diusung olehnya: 1). Islam sebagai faktor komplementer dalam kehidupan sosio-kultural dan politik Indonesia;⁵⁹ 2). Pribumisasi Islam.⁶⁰

Dimensi pertama dari gagasannya adalah Abdurrahman Wahid menganjurkan untuk tidak menjadikan Islam sebagai ideologi alternatif terhadap konstruk Negara-bangsa Indonesia yang ada sekarang. Menurutnya, sebagai suatu komponen penting dalam struktur social Indonesia, Islam tidak boleh ditempatkan dalam posisi yang bersaing berhadapan dengan komponen-komponen lainnya, contohnya konstruk negara ‘kesatuan nasional’ sebagai tatanan sosial politik Indonesia, tetapi Islam mesti ditampilkan sebagai unsur komplementer dalam formasi tatanan sosial, cultural, dan politik negeri ini. Dengan, alasan watak sosial kultural dan masyarakat politik Indonesia yang beragam maka upaya menjadikan Islam sebagai “pemberi warna tunggal” hanya akan membawa perpecahan ke dalam masyarakat secara keseluruhan.⁶¹

Meskipun Wahid tidak menentang peran Islam dalam Negara, kepedulian utama Wahid sebenarnya adalah mempersamakan hak dan kewajiban diantara seluruh kelompok social politik yang ada di Indonesia. Pancasila merupakan hasil kompromi bangsa ini, oleh karena itu, masing-masing kelompok sosio-keagamaan (Islam, Protestan, Katolik, Hindu dan Budha) memiliki hak yang sama untuk member sumbangan nilai-nilai mereka kepada Negara-bangsa Indonesia. Terlepas dari penekanannya bahwa Islam tidak boleh menjadi menjadi “warna tunggal”, Gus Dur sapaan akrabnya, percaya bahwa kaum Muslimin memiliki hak yang sama dalam mempengaruhi arah perjuangan bangsaini sesuai dengan ajaran-ajaran agama mereka.⁶²

Dimensi kedua dari gagasannya adalah kaum muslimin perlu mempertimbangkan situasi-situasi lokal dalam rangka penerapan-penerapan ajaran Islam. Dengan demikian, Islam di Indonesia tidak tercerabut dari konteks lokalnya sendiri. Agenda ini, menurutnya, mengharuskan difahaminya ajaran-ajaran Islam sedemikian rupa, hingga faktor-faktor kontekstualnya dipertimbangkan dengan sungguh-sungguh. Dalam bentuknya yang sederhana, hal ini mencakup kebutuhan untuk menggunakan istilah-istilah lokal. Dalam kaitan ini, ia mempertanyakan, misalnya mengapa harus menggunakan kata “salat” kalau kata “sembahyang” juga tidak kalah benarnya? Atau kata “mushalla” padahal dulu cukup menggunakan kata “langgar” atau surau. Ia juga menyatakan kesebandingan sosial kultural antara pernyataan bahasa Arab “Assalaamu’alaikum”, dengan ucapan selamat yang lokal seperti “selamat pagi”, “selamat siang” atau “selamat malam”.⁶³

Dalam menjelaskan apa yang dimaksud dengan “Pribumisasi Islam” Gus Dur mengatakan: “Dalam tulisannya yang lain Gus Dur mengatakan: “Yang dipribumikan adalah manifestasi kehidupan Islam belaka, bukan ajarannya yang menyangkut inti keimanan dan peribadatan formalnya. Tidak diperlukan “Qur’an Batak” dan “Hadist Jawa”. Islam tetap Islam di mana saja berada, Namun tidak

⁵⁸ W. Montgomery Watt, *Islamic Political Thought*, (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1980), h.32

⁵⁹ Abdurrahman Wahid, “Massa Islam dalam Kehidupan Berbangsa dan Bernegara”, dalam Prisma, (edisi ekstra, 1984), h. 3-9.

⁶⁰ Abdurrahman Wahid, “Pribumisasi Islam,” Muntaha Azhari dan Abdul Mun’im Saleh (ed.) *Islam Menatap Masa Depan*, (Jakarta: P3M, 1989), h. 81-96.

⁶¹ Abdurrahman Wahid, *op. cit.* h. 8

⁶² Abdurrahman Wahid, “Merumuskan Ideologi Nasional dan Agama”, dalam *Aula*, Mei 1985, h. 31.

⁶³ Abdurrahman Wahid, “Pribumisasi Islam,” Muntaha Azhari dan Abdul Mun’im Saleh (ed.) *Islam Menatap Masa Depan*, (Jakarta: P3M, 1989), h. 31

berarti semua harus disamakan “bentuk luarnya”. Salahkah kalau Islam “dipribumikan,” sebagai manifestasi kehidupan.”⁶⁴

Tugas Islam menurut Abdurrahman Wahid, adalah mengembangkan etika sosial (*social ethic*) yang memungkinkan tercapainya kesejahteraan kehidupan umat manusia. Fungsionalisasi etika sosial dapat saja menurutnya berbentuk pengundangan melalui hukum formal, maupun sekedar melalui penyadaran masyarakat tentang pelaksanaan ajaran agama dalam kehidupan.⁶⁵ Meskipun tidak ada kaitan formal dan legal antara Islam dan negara, mereka sepenuhnya percaya bahwa bentuk negara-bangsa Indonesia dewasa ini dengan Pancasila sebagai ideologinya telah final dan cukup memadai untuk mengakomodasi penerapan ajaran-ajaran Islam.⁶⁶

2. Transformasi Sosial

Pada dasarnya aliran transformasi sosial ini berwatak politis, karena salah satu tujuan utamanya adalah membangun infrastruktur yang kuat, lebih khusus lagi membangun basis politik yang sesungguhnya pada tingkat akar rumput yang dapat mendukung sebuah sistem politik yang kurang lebih partisipatif.

Nada politis itu dapat dilihat dari pemikiran Dawam Rahardjo salah satu tokoh utamanya, ketika mengamati kiprah Islam politik pada 1950-an, khususnya yang dikembangkan oleh Masyumi. Menurutnya, Islam politik pada masa itu tidak memiliki basis kekuasaan yang kokoh. Pemahamannya mengenai kehidupan sosial ekonomi umat, terutama pada tingkat akar rumput membawanya pada kesimpulan bahwa basis sosial “kelompok Islam” pada umumnya sangat lemah. Karena tidak memiliki basis sosial yang kokoh, mereka gagal memberikan dukungan yang sangat diperlukan bagi berkembangnya pertama, tradisi pemerintahan yang kuat, dan kedua artikulasi gagasan-gagasan dan aktifisme politik yang lebih rasional, yakni tidak begitu ideologis sifatnya.⁶⁷

Pada awal 1970-an, Sudjoko Prasodjo dan M. Dawam Raharjo, dua tokoh utama lagi menonjol, mengawali program-program transformasi sosial ini. Keduanya adalah aktifis HMI Yogyakarta yang kemudian pindah ke Jakarta untuk menempuh karir profesional mereka. Di Jakarta Sudjoko aktif terlibat antara lain dalam Pendidikan Tinggi Dakwah Islam (PTDI). Sementara Dawam, lulusan Fakultas Ekonomi Universitas Gadjah Mada (UGM) bergabung dengan Lembaga Penelitian, Pendidikan dan Penerangan Ekonomi dan Sosial (LP3S). Lewat lembaga inilah ia, terutama memperkenalkan gagasan-gagasan transformasi sosial. Pada tahun-tahun selanjutnya ia menyelenggarakan kegiatan-kegiatan transformasi sosial lewat beberapa Lembaga Swadaya Masyarakat (LSM) yang ia dirikan bersama kolega-koleganya.⁶⁸

Di penghujung tahun 70-an Adi Sasono aktifis HMI yang menonjol dan pemimpin mahasiswa di Institut Teknologi Bandung (ITB), masuk ke dalam barisan ini. Bersama beberapa

⁶⁴ *Ibid.*,

⁶⁵ Abdurrahman Wahid, “Islam dan Masyarakat Bangsa” dalam *Pesantren*, No. 3, Vol. VI, (1989), h. 12-13. Pandangan serupa disampaikan Nurcholish Madjid. Menurutnya negara merupakan alat untuk menghadirkan nilai-nilai Islam dalam Negara. Nurcholish Madjid, *Khilāfah dan Perkembangannya*, (Jakarta: Nuansa, 1984), h. 28-31.

⁶⁶ Pandangan ini disampaikan oleh KH. Ahmad Siddiq dan KH. Abdurrahman Wahid ketika mereka menghadap Pak Harto setelah Muktamar Situbondo pada 1984.

⁶⁷ M. Dawam Rahardjo, “LSM dan Program-program Pengembangan Masyarakat”, *makalah*, t.th.

⁶⁸ Diantara lembaga-lembaga studi yang menonjol di mana Dawam ikut berpartisipasi dalam pembentukannya adalah: Lembaga Studi Pembangunan (LSP), Pusat Pengembangan Agribisnis PPA), Perhimpunan Pengembangan Pesantren dan Masyarakat (P3M), Lembaga Studi Agama dan Filsafat (LSAF) dan Pusat Pengembangan Sumberdaya Wanita (PPSW).

koleganya ia mendirikan Lembaga Studi Pembangunan (LSP).⁶⁹ Sebagaimana Dawam, di LP3ES, ia juga menyuarakan agenda-agenda sosialnya terutama lewat LSP, dimulai dengan melakukan serangkaian riset dan studi-studi kebijakan yang relevan dengan program-program yang diinginkannya.⁷⁰

3. Pembaharuan Politik/ Birokrasi

Islam Modernis yang mendukung aliran pembaharuan ini berkeyakinan bahwa masalah tidak harmonisnya relasi antara Islam politik dengan Negara, beserta akibat-akibatnya yang dirasakan oleh aktifis politik Islam modernis, dapat perlahan-lahan diatasi dengan cara melibatkan diri secara langsung dalam arus utama proses-proses politik dan birokrasi. Tokoh-tokoh aliran ini mengembangkan pemikiran bahwa reformasi politik/birokrasi dibangun atas pertimbangan-pertimbangan teologis-politis berikut:

Pertama, menempatkan Pancasila sebagai sesuatu yang bertentangan dengan Islam, melainkan keduanya harus dipandang sebagai saling melengkapi. Pandangan ini tumbuh dari pemahaman religio-politik bahwa setiap sila dari Pancasila sejalan dengan ajaran Islam.

Kedua, sepanjang sejarah politik Indonesia modern, aktifis politik Islam belum mampu mengembangkan tradisi memerintah yang kuat, ketika diberi kepercayaan untuk memimpin kabinet dan kantor-kantor birokrasi penting seperti Depag, dan belum bisa memainkan peran penting dalam lembaga-lembaga Negara dan kantor-kantor birokrasi.⁷¹

Ketiga, pendekatan yang diambil oleh aliran pembaharuan politik ini, untuk memulihkan kembali harga diri dan citra para aktifis politik Islam yang pada umumnya dipandang sebagai sasaran kecurigaan, bukan “orang dalam” atau “kelompok minoritas” dalam proses-prose politik di Indonesia.⁷²

Pada awal pemerintahan Orde baru langkah strategis ini telah ditempuh oleh beberapa mantan aktifis HMI seperti Sularso, Bintoro Tjokroaminoto, Barli Halim, Akbar Tanjung, Bustanul Arifin, Sa’adillah Mursid, Mar’ie Muhammad dan lain-lain.

D. Implikasi Ijtihad Politik Neo-Modernis Masa Orde Baru

Implikasi atau pengaruh dari hasil ijtihad politik neo-modernis adalah relasi atau hubungan antara Islam dan Negara sejak akhir tahun 80-an menjadi harmonis dan akomodatif. Bentuk akomodatif pemerintahan Orde Baru terhadap umat Islam paling tidak dapat dikelompokkan kepada tiga hal:

1. Akomodasi Struktural

Salah satu bentuk akomodasi yang sangat mencolok adalah direkrutnya para aktifis Islam politik ke dalam lembaga-lembaga eksekutif (birokrasi) dan legislatif Negara. Bentuk akomodasi ini tidak berlangsung dalam sekejap, tetapi sudah dimulai dengan direkrutnya generasi Neo-Modernis ke dalam lembaga negara dan lembaga lainnya dalam entitas ekonomi dan politik awal Orde Baru meskipun masih dilapis kedua, seperti dalam team ekonomi Soeharto, Golkar dan Bappenas. Namun,

⁶⁹ Diantara pendiri LSP adalah M.Dawam Rahadjo, Tawang Alun, Badir Munir, Listianto, dan Sritua Arif, “Adi Sasono Pembela Mustadh’afin” *Media Dakwah*, (Desember 1989)

⁷⁰ Fachri Ali dan Bahtiar Effendy, *Merambah Jalan Baru Islam: Rekonstruksi Pemikiran Islam Masa Orde Baru*, (Bandung: Mizan, 1986), h. 165 dan 217.

⁷¹ Donald K. Emmerson, *Indonesia’s Elite: Political Culture an Cultural Politics*, (Ithaca and London: Cornell University Press, 1976).

⁷² Bahtiar Effendy, *op. cit.*, h. 156.

sejak pertengahan 1980-an, mereka diminta untuk menduduki beberapa posisi politik dan birokrasi penting.⁷³ Pada akhir 1970-an, kkomodasi birokrasi ini bisa dilihat dari banyak dari mereka menduduki pos-pos penting pemerintah seperti Akbar Tanjung, Mari'e Muhammad, Bustanul Arifin.

2. Akomodasi Legislatif

Paling tidak ada empat hal amat penting yang berkaitan dengan bentuk akomodasi legislative Negara terhadap umat Islam secara umum: (1) disahkannya Undang-undang Sistem Pendidikan Nasional (UUSPN) tahun 1989, (2) diterbitkannya UU No.7 Tahun 1989, (3) dikeluarkannya SKB tingkat menteri berkaitan dengan Badan Amil Zakat, Infak dan Shadaqah (Bazis) tahun 1991, dan (4) didirikannya Bank Muamalat Indonesia pada era 1990-an. Diberlakukannya semua perundang-undangan itu sejalan dengan kepentingan umat Islam secara umum.

E. Penutup

Berdasarkan uraian di atas, dapatlah dikatakan bahwa untuk mengatasi ketidakharmonisan relasi antara Islam dan Negara di masa pemerintahan Orde Baru, generasi Neo-Modernis melakukan ijtihad politik sebagai jalan baru yang berbeda dengan generasi sebelumnya, generasi Modernis, yang dapat disimpulkan sebagai berikut:

1. Bentuk ijtihad politik mereka mengambil bentuk tiga varian ijtihad politik: Pembaharuan Pemikiran Keagamaan; Transformasi Sosial; Pembaharuan Politik/Birokrasi. Ketiganya bertemu pada satu tujuan, yakni tidak menampilkan politik Islam *vis-vis* dengan negara tetapi lebih luwes daripada pendahulunya dalam menghadapi pemerintahan Orde Baru yang otoriter.
2. Implikasinya adalah banyak generasi Neo-Modernis direkrut pemerintahan Orde Baru secara massif pada dekade akhir kekuasaannya untuk menduduki pos-pos penting baik di birokrasi maupun di legislatif. Semuanya berakibat pada keuntungan umat Islam yang tidak dianggap lagi sebagai "bukan orang dalam" dan "kelompok minoritas" di kancah perpolitikan Indonesia saat itu.

⁷³ "Golkar dan Pemilihan Umum," *Tempo*, 21 September 1991.

Daftar Pustaka

- Abdul Aziz Thaba, *Islam dan Negara dalam Politik Orde Baru*, Jakarta: Gema Insani Press, 1996.
- Ali Abdul Raziq, *al-Islam wa Ushūl al-Hukm*, Beirut: 1973.
- Abdurrahman Wahid, "Islam dan Masyarakat Bangsa" dalam *Pesantren*, No. 3, Vol. VI, 1989.
- _____, "Massa Islam dalam Kehidupan Berbangsa dan Bernegara", dalam *Prisma*, edisi ekstra, 1984.
- _____, "Merumuskan Ideologi Nasional dan Agama", dalam *Aula*, Mei 1985.
- _____, "Pribumisasi Islam," Muntaha Azhari dan Abdul Mun'im Saleh (ed.) *Islam Menatap Masa Depan*, Jakarta: P3M, 1989.
- Affan Gafar, *Javanese Voters, a Case Study of Election Under Hegemonic Party System*, Yogyakarta: Gajah Mada University Press, 1992.
- _____, "Politik Akomodasi: Islam dan Negara di Indonesia," dalam *Prospektif*, No.1, Vol. 4, 1992, h. 68-69.
- Abul 'Ala al-Maududi, *The Islamic Law and Constitution*, Translated and Edited By Khurshid Ahmad, Lahore: Publications, 1997.
- Abu Daud, *Sunan Abi Daud*, (Kairo: Musthafa al-Babi, 1957) Juz II.
- Abu Hasan al-Mawardi, *al-Abkām al-Sulthāniyah, wa al-Wilāyah al-Dīmiyah*, Beirut: Dār al-Kutub al-Ilmiyah, 1985
- Al-Ghazali, *Ihya Ulūmudīn*, (Mesir: Musthafa al-Babi al-Halabi wa Aulāduh, 1939).
- _____, *al-Iqtishād fī al-Itiqād*, Mesir: Muhammad Ali Subaih t.t
- Bahtiar Effendy, *Islam dan Negara, Transformasi Pemikiran dan Praktik Politik*, Jakarta: Paramadina, 1998.
- Berth dan Wright Ruills, (eds.) Max Weber: *Essays on Sociology*, New York: Routledge dan Kegan Paul Ltd. 1961.
- David Easton, *System Analysis of Political Life*, New York: John Willey & Sons Inc. 1972.
- Din Syamsuddin, *Islam dan Politik Era Orde Baru*, Jakarta: Logos, 2001.
- Djohan Effendi, "Pluralisme Pemahaman dalam Perspektif Teologi Islam, dalam M. Masyhur Amin (ed.), *Teologi Pembangunan: Teologi Baru Pemikiran Islam*, Yogyakarta: LKPSM, 1989.
- Donald K. Emmerson, *Indonesia's Elite: Political Culture an Cultural Politics*, Ithaca and London: Cornell University Press, 1976.

_____, "Islam and Regime in Indonesia: Who's Coopting Whom?" disampaikan dalam pertemuan Tahunan American Political Science Association, Atlanta, Georgia, Amerika Serikat, 31 Agustus, 1989.

Fachri Ali dan Bahtiar Effendy, *Merambab Jalan Baru Islam: Rekonstruksi Pemikiran Islam Masa Orde Baru*, (Bandung: Mizan, 1986).

Greg Barton, *Gagasan Islam Liberal di Indonesia*, Jakarta: Paramadina, 1999.

Harold J. Laski, *The State in Theory and Practice*, New York: The Viking Press, 1974

Harold Laswell, *Politics: Who Gets What, When, How*, New York: The World Publication Company, 1972.

Ibn Mandhur al-Ifriqi, *Lisān al-Arab*, Beirut: Dār el-Sadr, t.th. Juz III.

Ibn Taimiyah, *al-Siyāsah al-Sya'iyah fī Ishlābi al-Rā'i wa al-Raiyyah*, Kairo: Dār el-Kitāb al-Arabiyy, 1951.

_____, *al-Hisbah fī l-Islam*, (Dārel-Kātib al-Arabiyy, t.t.).

Juhaya S. Praja, *Filasafat Hukum Islam*, Bandung: Pusat Penerbitan Universitas, PPM- Unisba.

_____, "Agama dan Politik" *Pikiran Rakyat*, Bandung, 14 Juli 1999.

M. Dawam Rahardjo, "LSM dan Program-program Pengembangan Masyarakat", *makalah*, t.th.

Muhammad al-Imārah, *al-Islām wa Ushūl al-hukm li Ali Abdil Raḥīq*, Beirut: 1973

Muhammad Dhiyā'uddin ar-Rais, *al-Islam wa al-Khilafah fī al-Asbr al-Hadis, Naqd Kitāb al-Islam wa Ushūl al-Hukm*, Jeddah: 1973.

Muhammad Ibn Ali al-Syaukani, *Iryād al-Fuhūl Ilā al-Tabqīq Min Ilm al-Ushul*, Beirut: Dār el-Fikr, t.th.

Muhammad Jawād al-Mughniyyah, *Ilmu Ushul Fiqh*, Beirut: Dār 'Ilm al-Malā'iyin, 1975.

Munawir Sjadzali, *Islam dan Tata Negara: Ajaran, Sejarah, dan Pemikiran*, Jakarta: UI-Press, 1993.

M. Rusli Karim, "Responsi Cendekiawan Muslim Terhadap Tunutan Masyarakat Modern di Indonesia", dalam *Islam di Indonesia Suatu Ikhtisar Mengaca Diri*, Jakarta: Rajawali Press, t.t.

M. Syafī' Anwar, *Pemikiran dan Aksi Islam Indonesia*, Jakarta: Paramadina, 1995.

Nurcholish Madjid, *Islam Doktrin dan Peradaban*, Jakarta: Paramadina, 1992.

_____, *Islam Kemodernan dan keindonesiaan*, Bandung: Mizan, 1987.

_____, *Khilāfab dan Perkembangannya*, Jakarta: Nuansa, 1984.

_____, "The Issue of Modernization Among Muslim in Indonesia: From Participant's point of view " dalam Gloria Davis (ed.). *What Modern Indonesia Culture?* Ohio: Ohio University Culture for International Studies, 1979.

Ramlan Surbakti, *Memahami Ilmu Politik*, Jakarta: Grasindo, 1992.

Robert M. Mac. Iver, *the Modern State*, London: Oxford University Press, 1955.

Roger F. Soltau, *An Introduction to Politic*, London, Longman, t.th.

W. Montgomery Watt, *Islamic Political Thought*, Edinbrugh: Edinbrugh University Press, 1980.

Yasir Nasution, *Teori-teori Politik al-Ghazali*, Jakarta: Fakultas Pascasarjana, IAIN Syarif Hidayatullah, 1985.