NEGARA DALAM ISLAM

(Studi Pemikiran Abu al-A'la al-Maududi dan Bassam Tibi)

Oleh:
M. N u r
NIM: 973091/S3

DISERTASI

Diajukan kepada Program Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga untuk Memenuhi Salah Satu Syarat Guna Memperoleh Gelar Doktor dalam Ilmu Agama Islam

YOGYAKARTA
2009

PENGESAHAN PROMOTOR

Promotor : **Prof. Dr. H. Abd. Munir Mulkhan, S.U.** ( )

Promotor : **Prof. Dr. H. Syamsul Anwar, M.A.** ( )

NOTA DINAS

Kepada Yth.,
Direktur Program Pascasarjana
UIN Sunan Kalijaga
Yogyakarta

Assalamu'alaikum wr. wb.

Disampaikan dengan hormat, setelah melakukan koreksi dan penilaian terhadap naskah disertasi berjudul:

NEGARA DALAM ISLAM
(Studi Pemikiran Abu al-A'la al-Maududi dan Bassam Tibi)

yang ditulis oleh:

Nama	: M. Nur, S.Ag. M.Ag.
NIM	: 973091/S3
Program	: Doktor

sebagaimana yang disarankan dalam Ujian Pendahuluan (Tertutup) pada tanggal 28 Mei 2009, saya berpendapat bahwa disertasi tersebut sudah dapat diajukan ke Program Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta untuk diujikan dalam Ujian Terbuka Promosi Doktor (S3) dalam rangka memperoleh gelar Doktor dalam Ilmu Agama Islam.

Wassalamu'alaikum wr. wb.

Yogyakarta, 27/4/2010
Rektor,

Prof. Dr. H.M. Amin Abdullah
NIP. 19530728 198303 1 002

NOTA DINAS

Kepada Yth.

Direktur Program Pascasarjana
UIN Sunan Kalijaga
Yogyakarta

Assalamu'alaikum wr.wb

Disampaikan dengan hormat, setelah melakukan bimbingan, arahan, dan koreksi terhadap penulisan disertasi berjudul:

NEGARA DALAM ISLAM
(Studi Pemikiran Abu al-A'la al-Maududi dan Bassam Tibi)

yang ditulis oleh:

Nama	: M. Nur, S.Ag., M.Ag.
NIM	: 973091/S3
Program	: Doktor

sebagaimana yang disarankan dalam Ujian Pendahuluan (Tertutup) pada tanggal 28 Mei 2009, saya berpendapat bahwa disertasi tersebut sudah dapat diajukan ke Program Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta untuk diujikan dalam Ujian Terbuka Promosi Doktor (S3) dalam rangka memperoleh gelar Doktor dalam bidang Ilmu Agama Islam.

Wassalamu'alaikum wr. wb.

Yogyakarta, 2 November 2009

Promotor/Anggota Penilai,

Prof.Dr.H.Abd. Munir Mulkhan,S.U.

NOTA DINAS

Kepada Yth.

Direktur Program Pascasarjana
UIN Sunan Kalijaga
Yogyakarta

Assalamu'alaikum. wr.wb

Disampaikan dengan hormat, setelah melakukan bimbingan, arahan, dan koreksi terhadap penulisan disertasi berjudul:

NEGARA DALAM ISLAM
(Studi Pemikiran Abu al-A'la al-Maududi dan Bassam Tibi)

yang ditulis oleh:

Nama	: M. Nur, S.Ag., M.Ag.
NIM	: 973091/S3
Program	: Doktor

sebagaimana yang disarankan dalam Ujian Pendahuluan (Tertutup) pada tanggal 28 Mei 2009, saya berpendapat bahwa disertasi tersebut sudah dapat diajukan ke Program Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta untuk diujikan dalam Ujian Terbuka Promosi Doktor (S3) dalam rangka memperoleh gelar Doktor dalam bidang Ilmu Agama Islam.

Wassalamu 'alaikum wr. wb.

Yogyakarta, 28 Juli 2009

Promotor/Anggota Penilai,

Prof. Dr. H. Syamsul Anwar, M.A.

NOTA DINAS

Kepada Yth.

Direktur Program Pascasarjana
UIN Sunan Kalijaga
Yogyakarta

Assalamu'alaikum. wr.wb

Disampaikan dengan hormat, setelah melakukan bimbingan, arahan, dan koreksi terhadap penulisan disertasi berjudul:

NEGARA DALAM ISLAM
(Studi Pemikiran Abu al-A'la al-Maududi dan Bassam Tibi)

yang ditulis oleh:

Nama	: M. Nur, S.Ag.,M.Ag.
NIM	: 973091/S3
Program	: Doktor

sebagaimana yang disarankan dalam Ujian Pendahuluan (Tertutup) pada tanggal 28 Mei 2009, saya berpendapat bahwa disertasi tersebut sudah dapat diajukan ke Program Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta untuk diujikan dalam Ujian Terbuka Promosi Doktor (S3) dalam rangka memperoleh gelar Doktor dalam bidang Ilmu Agama Islam.

Wassalamu 'alaikum wr. wb.

Yogyakarta, 29 Juli 2009

Anggota Penilai,

Prof. Dr.H.Ichlasul Amal, M.A.

NOTA DINAS

Kepada Yth.

Direktur Program Pascasarjana
UIN Sunan Kalijaga
Yogyakarta

Assalamu'alaikum. wr.wb

Disampaikan dengan hormat, setelah melakukan bimbingan, arahan, dan koreksi terhadap penulisan disertasi berjudul:

NEGARA DALAM ISLAM
(Studi Pemikiran Abu al-A'la al-Maududi dan Bassam Tibi)

yang ditulis oleh:

Nama	: M. Nur, S.Ag.,M.Ag.
NIM	: 973091/S3
Program	: Doktor

sebagaimana yang disarankan dalam Ujian Pendahuluan (Tertutup) pada tanggal 28 Mei 2009, saya berpendapat bahwa disertasi tersebut sudah dapat diajukan ke Program Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta untuk diujikan dalam Ujian Terbuka Promosi Doktor (S3) dalam rangka memperoleh gelar Doktor dalam bidang Ilmu Agama Islam.

Wassalamu'alaikum wr. wb.

Yogyakarta, 30 Juli 2009

Anggota Penilai,

Prof. Dr. H. Abd. Salam Arief, M.A.

NOTA DINAS

Kepada Yth.

Direktur Program Pascasarjana
UIN Sunan Kalijaga
Yogyakarta

Assalamu'alaikum. wr.wb

Disampaikan dengan hormat, setelah melakukan bimbingan, arahan, dan koreksi terhadap penulisan disertasi berjudul:

NEGARA DALAM ISLAM
(Studi Pemikiran Abu al-A'la al-Maududi dan Bassam Tibi)

yang ditulis oleh:

Nama	: M. Nur, S.Ag.,M.Ag.
NIM	: 973091/S3
Program	: Doktor

sebagaimana yang disarankan dalam Ujian Pendahuluan (Tertutup) pada tanggal 28 Mei 2009, saya berpendapat bahwa disertasi tersebut sudah dapat diajukan ke Program Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta untuk diujikan dalam Ujian Terbuka Promosi Doktor (S3) dalam rangka memperoleh gelar Doktor dalam bidang Ilmu Agama Islam.

Wassalamu 'alaikum wr. wb.

Yogyakarta, 1 Agustus 2009

Anggota Penilai,

Dr. Moch. Nur Ichwan, M.A.

الدولة في الإسلام

(دراسة لفكر أبي الأعلى المودودي وبسام طيبي)

مستخلص

غالباً ما يضفي الجدل حول دور الدولة لوناً خاصاً على الفكر الإسلامي السياسي وخاصة فقه السياسية الدستورية. يرجع هذا إلى الدور الحاسم المنوط بالسلطة السياسية الإسلامية في مجال تنظيم الحياة الاجتماعية نحو تحقيق أهداف الأمة بشكل جماعي. وفي هذا الصدد، ينقسم الفكر السياسي الإسلامي إلى طائفين رئيسين هما الفكر الذي يميل إلى توحيد الدولة والدين (فكر تكاملي) وطائف آخر يميل إلى فصل الدولة عن الدين (فكر علماني).

في هذا الإطار، تحاول الدراسة الحالية البحث في أعمال رمزين بارزين من رموز الفكر التكاملي (أبو الأعلى المودودي) والفكر العلماني (بسام طيبي). تطرح الدراسة أسئلة مهمة هي: ما هو المفهوم المركزي لدى كل من المودودي وطيبي حول الدولة؟ ما هو الأنموذج الإرشادي المعرفي، والمنهاجية، والإطار الاجتماعي- السياسي لكل من المودودي وطيبي، والذي أسفر عن ظهور ذلك المفهوم؟ وما هي دلالات فكر كل من الرجلين بالنسبة للفكر السياسي الإسلامي؟

تعد هذه الدراسة بحثاً كيفياً باقتراب تأويلي – اجتماعي، مستعيناً بتقنيات التحليل النقدي والتفسير النقدي للنصوص؛ من أجل تقديم تفسير للحقيقة الفكرية لكل من المودودي وطيبي. ومن جهة أخرى تعد البيانات المستخدمة في هذه الدراسة من نوع البيانات المكتبية التوصيفية لفكر الرجلين ومعالم المحيط الاجتماعي والسياسي الذي حوى فكريهما.

لقد انتهت الدراسة إلى عدة نتائج أهمها: أن مفهوم الدولة لدى المودودي هو مفهوم أيديولوجي لا يمكن فيه فصل الدين عن الدولة؛ فالإسلام تصور مثالي وعملي معاً ينظم جميع أبعاد الحياة الإنسانية، بما فيها أساليب الحكم والسياسة. وعلى الطرف الآخر يبدو مفهوم طيبي عن الدولة مفهوماً علمانياً يفصل بين الدين والدولة من أجل تجنب تسييس الدين بواسطة رجال الدين أو بواسطة السلطة الحاكمة. وفي هذا التصور لا يجري موضعة الإسلام كظاهرة سياسية، لا من حيث هيكل الدولة أو أساسها الدستوري ولا قوانينها. إن الإسلام، من منظور طيبي، لا يزيد عن كونه منبعاً للقيم الأخلاقية المنظمة لدور الدولة في تمكين وتطوير المجتمع.

فضلاً عن هذا، انتهت الدراسة إلى أن تصور الرجلين عن الدولة قد تأثر بالأنموذج الإرشادي المعرفي، والمنهاجية، والمحيط المجتمعي السياسي الذي ينتميان إليه. إن المودودي يقيم تصوره للدولة بناء على الأنموذج الإرشادي المعرفي الخاص بالتوحيد الإسلامي، على حين يقيم طيبي تصوره

للدولة بناء على أنموذج يرجع إلى الأخلاقيات الدينية (المصلحة). وفيما يخص المنهاجية التي اتبعها المودودي، فإنه قد أدار فهمه للتوحيد الإسلامي من خلال منهاجية بيانية تضع السياق التاريخي-الاجتماعي (أسباب النزول) في مرتبة تالية على مثالية النص الديني. هذا، على حين نجد أن طيبي قد أدار فهمه للأخلاقيات الدينية من خلال اقتراب برهاني يضع السياق التاريخي وتطوره في مكانة مساوقة للنص الديني.

ومن جهة أخرى، نلمس أثر المحيط الاجتماعي-السياسي على فكر الرجلين من خلال متابعة العوامل الخاصة بالعائلة ونوعية التعليم والأدوار المجتمعية التي لعبها الرجلان، فضلاً عن الرمز الفكري الذي أثر فيهما، إضافة إلى الموقف الاجتماعي-السياسي الكلي في بلديهما. فالمودودي نشأ في عائلة ذات تقاليد دينية محافظة، وتلقى تعليمه في مؤسسة دار العلوم التي تعد مؤسسة تعليم عالٍ تقليدية، ولعب دوراً سياسياً ولد لديه موقفاً عاطفياً، كما نجد تأثيراً كبيراً لسيد قطب على تفكير المودودي، إضافة إلى أن الموقف الاجتماعي الكلي المحيط بالمودودي في شبه الجزيرة الهندية، والتراع الهندي-الباكستاني، كان له الأثر الواضح على بروز فكرة الدولة الدينية الإسلامية في مواجهة الهندوسية.
وعلى الطرف الآخر، نشأ طيبي في عائلة تهيمن عليها التقاليد الليبرالية، وتلقى تعليمه حتى الدكتوراه في ألمانيا، ولعب دوراً أكاديمياً مكنه من التفاعل مع الأحداث بشكل تأملي. فضلاً عن هذا، نجد تأثيراً كبيراً لمدرسة فرانكفورت النقدية الألمانية على المنحى التفكيري لطيبي، كما كان للموقف الاجتماعي الكلي المحيط بطيبي في سوريا، والتراع بين القومية والاشتراكية أثراً على بروز فكرة الإسلام كأساس قيمي فقط.

وأخيراً، وبالنسبة لدلالات فكر الرجلين بالنسبة للفكر السياسي الإسلامي بشكل عام، انتهت الدراسة إلى أن كلاً من المفهومين (التكاملي والعلماني) حول الدولة في الإسلام قد تم تطبيقهما بشكل واقعي في الدول الإسلامية، كما أن المفهومين قد تفاعلا معاً لينتجا مفهوماً يؤلف بينهما هو المفهوم الذي ينظر إلى الدولة في الإسلام باعتبارها غير واحدية الشكل؛ فعلى الرغم من مثاليتها وأساسها الأخلاقي، إلا أنها لا تستأثر بإطلاقية الحقوق والسلطات. إن هذا المفهوم المؤلِف (الدولة العلمانية-المؤمنة) هو ما تراه الدراسة جديراً بأن يصبح إطاراً لتطوير الدراسات الإسلامية في مجال فقه السياسة الدستورية.

الكلمات المفتاحية: *الدولة، الإسلام السياسي، العلمانية المؤمنة، السياق الاجتماعي للدين*

ABSTRACT

The state discourse has been colored the political thought in Islam ((*fiqh siyãsah dusturiyyah*). This occured as the result of the urgency of the state authority governing the society life in the pursuit of collegial intention. In this context, Muslims have divided in the formulation of concept and the implementation of various state existency, namely, the unity of state and religion as an integral institution and the separation of the two (secular).

Abu al-A'la al-Maududi dan Bassam Tibi have represented those different concepts. The various perspectives are studied in three focuses (1) What is Maududi and Tibi's main thought on the state? (2) How are Maududi and Tibi's paradigm, method, and socio-political contexts? (3) What are the significance of Maududi and Tibi's thoughts on political Islam?

This research is a qualitative type grounded on hermeneutical perspective in which it is a form of holistic interpretation to both Maududi and Tibi's fact of thoughts. The data is collected applying a library research described the Maududi and Tibi's thoughts and the social-political situation (descriptive-inferential) using a sociological approach. The data analysis is carried out in a critical analysis and critical interpretation. The conclusion is drawn through an inductive-comparative type of method.

The finding of the research indicates; *first*, Maududi's concept of state is the ideological state. The state and religion is inseparated (*dĩn wa daulah*). Islam has managed all humans issues including the notion of state. Based on this, the authenticity of Islam is placed in a formal structure of the state, either as the ideology of the state, the formation of the government or as a law. The state of Islamic ideology has been existed in the early practice of Islam and served as a reference for all Islamic communities (Universalism of Islam). Furthermore Tibi's concept of the state is the separation of religion and the state (secular). The separation of religion and the state avoids the politization of religion by the state or vice versa, so the two parties functions maximally (functional). Islam does not govern the detail practice of the state, therefore the authenticity of Islam is not placed in the structure of the state, either in a form, foundation, or the state's law. The state is the *locus* of empowerment and community development based on the morality of Islam.

Second, Maududi and Tibi's ideas on state are influenced by certain paradigm, method and socio-political context. *Tauhid* type of paradigm becomes the basis of Maududi's thought, while Tibi emphasized on moral-ethics of religion (*maslahah*). Maududi reads the normative of Islam with *bayani* reason (literal, textual, ignoring socio-historical context (*sya'n al-nuzũl*) and situates the former Islam as a normative preference (historical romanticism/ *providential theory*). In contrast, Tibi reads the normative of Islam using the reason of *burhani cum irfani* (historical-reality/ progress theory) and situates the past as a historical preference. Furthermore the difference between Maududi and Tibi's ideas are set by socio-political factors such as family, education, activity, and figure which affected the domestic political situation.

From family aspect, Maududi raised in a textual tradition in which it embodies the scriptural-conservative model, while Tibi grew in a contextual tradition in which it denotes a substantial-liberal model. Maududi studied in *Dar al- 'Ulum*, a traditional type of domestic higher learning, while Tibi enjoyed studying in a modern higher learning in Germany. Maududi's activity as a politician has formed his reactive-

tendencious stance in a response to an issue, while Tibi served as an academician responded an issue in a reactive-contemplative way.

Maududi took a deep influence from a conservative Islamic figure—Sayyid Qutb, while Tibi is influenced by critics figures of Frankfurt school. Maududi's political setting is India-Pakistani background in which the contestation of the state concept takes place between Islam and Hindhu, whereas Tibi's setting is in Syria where the discourse comes from nationalism and socialism.

Third, the integral and secular type of the state concept are factually found in Islamic practice and the Muslim inhabited-countries. The study of Maududi and Tibi has shown that the variety of the state concept are manifest. It found the cohesivity in the middle of nationalism of Islam in which it bears a social-political plurality.

Even it is found the other concept as a synthesis form from both integral and secular concept. In a concise way, the concept of state in Islam is not monolithic. The state in Islam is a state in which the spirit of Islamic nomocracy and non-absolutism (idealistic-non-authoritarianism) are plausible. This essence guarantees the formulation of any concept of the states in Islam. In this context, the concept of the *circular-theistic* state can be considered as an alternative mode in developing a study of political thought in Islam *(fiqh siyãsah dusturiyyah).*

Key words : The State, Islam Political, Nomocratic Islam, The Circular-Theistic

PEDOMAN TRANSLITERASI

Transliterasi yang dipakai dalam penyusunan disertasi ini berpedoman pada Surat Keputusan Bersama Menteri Agama dan Menteri Pendidikan dan Kebudayaan Republik Indonesia tertanggal 22 Januari 1998 Nomor:157/1987 dan 0593b/1987.

Konsonan Tunggal

Huruf Arab	Nama	Huruf Latin	Keterangan
ا	Alif	tidak dilambangkan	tidak dilambangkan
ب	ba'	b	be
ت	ta'	t	te
ث	'sa'	's	es (dengan titik di atas)
ج	jim	j	je
ح	ḥa'	ḥ	ha (dengan titik di bawah)
خ	kha'	kh	ka dan ha
د	dal	d	de
ذ	żal	ż	zet (dengan titik di atas)
ر	ra'	r	er
ز	zai	z	zet
س	sin	s	es
ش	syin	sy	es dan ye
ص	ṣād	ṣ	es (dengan titik di bawah)
ض	ḍaḍ	ḍ	de (dengan titik di bawah)
ط	ṭa'	ṭ	te (dengan titik di bawah)
ظ	ẓa'	ẓ	zet (titik di bawah)
ع	'ain	`	koma terbalik di atas
غ	gain	g	ge
ف	fa'	f	ef
ق	qāf	q	qi
ك	kāf	k	ka
ل	lam	l	'el
م	mim	m	'em

ن	nun	n	'en
و	wawu	w	w
ه	ha'	h	ha
ء	hamzah	'	apostrof
ي	ya'	y	ye

Konsonan Rangkap karena Syaddah ditulis Rangkap

متعقد ين	ditulis	muta'aqqidīn
عدة	ditulis	'iddah

Ta' Marbutah

1. Bila dimatikan ditulis h

هبة	ditulis	hibbah
جزية	ditulis	jizyah

(ketentuan ini tidak diperlakukan terhadap kata-kata Arab yang sudah terserap ke dalam bahasa Indonesia, seperti shalat, zakat, dan sebagainya, kecuali bila dikehendaki lafal aslinya).

a. Bila diikuti dengan kata sandang 'al serta bacaan kedua itu terpisah, maka ditulis dengan h

كرامة الأولياء	ditulis	karāmah al-auliyā'

b. Ta` marbutah hidup atau dengan harkat, fathah, kasrah dan dammah ditulis t.

زكاة الفطر	ditulis	zakātul fiṭri

Vokal Pendek

ـــــ	Kasrah	ditulis	i
ـــــ	Fathah	ditulis	a
ـــــ	Ḍammah	ditulis	u

Vokal Panjang

1	fathah + alif جاهلية	ditulis ditulis	ā jāhiliyyah
2	fathah + ya' mati يسعى	ditulis ditulis	ā yas'ā
3	kasrah + ya' mati كريم	ditulis ditulis	ī karīm
4	dammah + wawu mati فروض	ditulis ditulis	ū furūd

Vokal Rangkap

1	fathah + ya' mati	ditulis	ai
	بينكم	ditulis	bainakum
2	fathah + wawu mati	ditulis	au
	قول	ditulis	qaulun

Vocal Pendek yang Berurutan dalam Satu Kata dipisahkan dengan Apostrof

أأنتم	ditulis	a'antum
أعدت	ditulis	u'iddat
لئن شكرتم	ditulis	la'in syakartum

Kata Sandang Alif + Lam

Bila diikuti huruf Qamariyyah

القرآن	ditulis	al-Qur' ān
القياس	ditulis	al-Qiyās

Bila diikuti huruf Syamsiyyah ditulis dengan menggandakan huruf Syamsiyyah yang mengikutinya, serta menghilangkan huruf *l* (el)nya.

السماء	ditulis	as-Samā'

الشمس	ditulis	asy-Syams

Penulisan Kata-kata dalam Rangkaian Kalimat

Ditulis menurut bunyi pengucapannya.

ذوي الفروض	ditulis	żawī al-furūḍ
أهل السنة	ditulis	ahl as-sunnah

KATA PENGANTAR

بسم الله الرحمن الرحيم
الحمد لله وحده ونصر عبده
اشهد ان لا اله الا الله وحده لا شريك له
واشهد ان محمدا عبده وحبيبه ورسوله لا نبي بعده
اللهم صل وسلم علي شفيعنا ومولنا وسيدنا محمد وعلي اله واصحبه الطيبين الطاهرين
العاملين الصالحين الي يوم المبعوث

Disertasi ini memiliki spektrum dan dinamika tersendiri. Kiranya, sudah pada tempatnya penulis berterima kasih kepada kedua orang tua penulis ayahanda Masriel Ilyas dan Bunda Nuraini Zakaria. Penulis sepatutnya mempersembahkan penghormatan dan penghargaan serta terimakasih yang tidak terbilang dan tidak terukur kepada keduanya yang telah melahirkan, membesarkan dan mendidik hingga kini. Teramat terbatas diksi yang bisa diuntai untuk melukiskan jasa besar keduanya. Kesabaran, kebijaksanaan, pengertian dan kasih sayang ibarat lautan yang tiada bertepi yang tidak akan sirna dari memori penulis. Juga kenangan kepada ayah mertua penulis almarhum Muhammad Zein Husaini dan Ibu Rohil Rofi'ah yang merupakan sosok penuh ketenangan dan ketegaran dalam meniti hidup dan banyak memberikan dorongan dan inspirasi kepada penulis untuk mencapai cita-cita yang mulia ini. Penulis tidak mampu membalas jasa mereka semua. Semoga Allah senantiasa melimpahkan rahmat-Nya kepada mereka semua.

Selanjutnya secara khusus penulis mengucapkan terima kasih kepada berbagai pihak yang telah membantu dalam penyelesaian disertasi ini.

1. Kepada yang terhormat dan sangat terpelajar, promotor penulis, Prof. Dr. H. Abdul Munir Mulkhan, M.A. dan Prof. Dr. H. Syamsul Anwar, M.A. yang telah terlibat secara langsung dalam proses disertasi ini. Di tengah kesibukan, berkenan meluangkan waktu dan pikiran dengan penuh kesabaran, ketekunan

dan telaten untuk mendampingi penelitian ini hingga penulisan disertasi ini selesai. Keduanya telah memberi kunci kepada penulis untuk membuka pintu kevakuman, kejumudan dan kebuntuan penulis.

2. Kepada yang terhormat civitas Program Pasca Sarjana UIN Sunan Kalijaga yang telah memberikan deregulasi dan toleransi, baik yang dilakukan oleh pucuk pimpinan maupun segenap staf adminsitrasi yang sangat ramah dan menyejukkan (*smart*).
3. Kepada segenap Guru Besar dan Dosen Pasca Sarjana UIN Sunan Kalijaga yang telah ikut membuka pikiran, mata hati penulis dan memberikan warna ilmiah melalui transformasi ilmu dan pengalaman serta sikap dan sosok intelektual.
4. Kepada Departemen Agama RI yang telah memberi kesempatan bagi penulis untuk menimba ilmu di pendidikan tinggi sejak strata dua (S.2) maupun strata tiga (S.3) dengan berbagai fasilitas finansial yang mengiringinya.
5. Teristimewa istri tercinta Nia Husniyah al-Hafizah, S.Fil.I, yang dengan tabah dan penuh perhatian turut mengiringi proses disertasi ini. Kesetiaan, motivasi dan do'a merupakan faktor yang sangat berarti dalam memberikan kenyamanan, semangat, optimisme untuk menyelesaikan karya ini. Demikian pula tiga buah hati tercinta, Iffah Munifah Zahrah Muna (Ihza), Zulfikar Labib Ezzat Yunadilla (Azka) dan Mirza Ahmedi Nejad Syathir (Ezra) yang selalu menghibur, memotifasi dan menginspirasi penulis di tengah keletihan penulisan disertasi ini.
6. *Last but not least*, penulis juga mengucapkan terima kasih kepada pengganti orang tua penulis di kota Gudeg ini. Pertama, Abah dan Umma Taufik Ahmad Dardiri, yang telah membuka pintu dengan tulus untuk menampung penulis

pertama kali menginjakkan kaki di Jogja. Kedua, Kang Khudari dan Teh Mila yang telah memotifasi penulis dalam proses pendidikan di strata dua dan tiga. Ketiga, Bapak dan Ibu Budi Parjiman yang telah memberi tempat berteduh nyaman dan asri di Babadan, Wedomartani, sehingga penulis bisa tinggal dengan tenang dan tentram bersama istri dan anak. Dan keempat, Pak Ichlasul Amal yang memberi kepercayaan "menunggui" Masjid Kampus UGM serta Bapak dan Ibu Syaukat Ali yang telah memfasilitasi penulis untuk memenuhi dahaga spiritual, sehingga penulis bisa berada di jantung peribadatan umat Islam dan berwisata rohani ke Baitullah.

Hanya doa yang bisa penulis panjatkan keharibaan Tuhan yang memiliki ini semua, *jazãkumullãh aḥsanal jazã'*. Semoga kontribusi apa saja yang telah diberikan menjadi investasi pahala yang berlipat ganda di sisiNya. *Amin.*

Yogyakarta, 19 Juli 2009

Penulis

M. Nur, S.Ag.,M.Ag.

DAFTAR ISI

HALAMAN JUDUL i
HALAMAN PERNYATAAN KEASLIAN ii
PENGESAHAN REKTOR iii
DEWAN PENGUJI iv
PENGESAHAN PROMOTOR v
NOTA DINAS vi
ABSTRAK xii
PEDOMAN TRANSLITERASI xvi
KATA PENGANTAR xx
DAFTAR ISI xxiii

BAB I : PENDAHULUAN 1
A. Latar Belakang Masalah 1
B. Perumusan Masalah 4
C. Tujuan dan Kegunaan Penelitian 4
D. Kajian Pustaka 5
E. Kerangka Teori 14
F. Metode Penelitian 35
G. Sistematika Pembahasan 37

BAB II : KARAKTERISTIK PEMIKIRAN ISLAM 40
A. Tradisi Universal-Kosmopolit 43
B. Model Konservatif dan Liberal 53
C. Corak Idealistik-Skripturalistik-Formalistik dan Realistik-Substansialistik-Transformatik 65

BAB III : PEMIKIRAN ISLAM TENTANG NEGARA 77
A. Negara sebagai Titik Sentral Politik 77
B. Nomokrasi Islam sebagai Prinsip Kenegaraan 81
1. Kedaulatan 82
2. Pengambilan Keputusan 84
3. Sendi Utama Pengelolaan Negara 87
4. Negara dan Masyarakat 92
5. Supremasi Hukum 98
6. Tujuan Negara 99
7. Ketaatan Rakyat 102
C. Pemikiran Kenegaraan 103
1. Sistem Pemerintahan 103
2. Bentuk Negara 108
D. Praktek Kenegaraan Kontemporer 114
1. Integral 114
2. Sekular 124
3. Bentul lain 127

BAB IV : BIOGRAFI SOSIAL POLITIK DAN INTELEKTUAL ABU AL-A'LA AL-MAUDUDI DAN BASSAM TIBI .. 141
A. Abu al-A'la al-Maududi 140
1. Kehidupan Awal..... 140
2. Pendidikan 143
3. Kiprah..... 144
4. Preferensi 152
5. Situasi Dalam Negeri 156
6. Universalisme Islam..... 166
7. Agama dan Politik..... 168
B. Bassam Tibi 170
1. Keluarga 170
2. Belajar ke Jerman..... 172
3. Aktivitas 174
4. Tokoh Berpengaruh..... 176
5. Politik Dalam Negeri 179
6. Islam Etik..... 183
7. Agama dan Politik 184

BAB V : PEMIKIRAN ABU AL-A'LA AL-MAUDUDI DAN BASSAM TIBI TENTANG NEGARA 192
A. Tujuan Negara..... 192
B. Bentuk Negara : Ideologi Islam *vs* de-Ideologi Islam..... 194
C. Sistem Pemerintahan : *Theistic Democracy vs* Demokrasi 200
D. Konstitusi Negara : *Syar ĩ'ah* Islam *vs* Moralitas Internasional..... 207
E. *Khilãfah Islãmiyyah vs Nation State* 216

BAB VI : SIGNIFIKANSI PEMIKIRAN ABU AL-A'LA AL-MAUDUDI DAN BASSAM TIBI 227
A. Titik Temu 227
B. Pluralisme-Idealistik 234
C. Islam Apropriasi 246
D. Sirkular-*Theistic* 259

BAB VII : PENUTUP 269

BIBLIOGRAFI..... 278
DAFTAR RIWAYAT HIDUP I

BAB I

PENDAHULUAN

A. Latar Belakang Masalah

Sejak awal abad ke-17 M, konsepsi tentang negara[1] menjadi suatu persoalan pelik di Eropa. Setelah eksis cukup lama sepanjang abad pertengahan, konsep penyatuan negara dan agama di bawah otoritas gereja (integral)[2] mulai digugat. Konsep penyatuan telah menimbulkan anomali dan eksploitasi agama oleh negara atau sebaliknya. Sebagai solusinya, konsep pemisahan antara keduanya (sekular)[3] menjadi opsi. Konsep sekular ini digunakan oleh Barat-modern hingga kini.[4]

Wilayah-wilayah berpenduduk muslim, menghadapi persoalan pelik yang sama, terutama setelah mereka menjadi negara merdeka pasca kolonialisasi Barat pada seperempat pertama abad ke-20 M. Negeri-negeri seperti Turki, Mesir, Sudan, Saudi Arabia, Maroko, Pakistan, Syria, Aljazair, Tunisia, Indonesia dan Malaysia,

---

[1]Negara (*state*), merupakan salah satu elemen pembentuk politik. Selain negara, terdapat elemen kekuasaan (*power*), pengambilan keputusan (*dicision making*), kebijakan (*policy*) dan pembagian atau alokasi kewenangan (*distribution, allocation*). Kelima elemen tersebut menunjukkan bahwa diskursus politik sangat komplek, khususnya ketika dihadapkan pada sistem operasional negara. Namun pengamat menempatkan negara sebagai titik sentral politik. Artinya kajian tentang negara, mencerminkan tentang elemen pembentuk politik secara keseluruhan. Miriam Budiardjo, *Demokrasi di Indonesia: Demokrasi Parlementer dan Demokrasi Pancasila* (Jakarta: Gramedia, 1996), hlm. 9. Dalam kajian tentang negara, definisi yang lazim dalam hukum internasional menyebutkan empat unsur pokok negara, yaitu: (1) rakyat atau sejumlah orang, (2) wilayah geografis atau teritorial, (3) pemerintahan (yang berdaulat), dan (4) pengakuan masyarakat internasional. Menurut Deliar Noer negara adalah semacam bentuk ikatan antar manusia, semacam bentuk kumpulan yang pada akhirnya dapat menggunakan paksaan terhadap anggota-anggotanya. Deliar Noer, *Pengantar ke Pemikiran Politik* (Medan: Dwipa, 1965), hlm. 41. Lihat pula Inu Kencana Syafi'i, *Al-Quran dan Ilmu Politik* (Jakarta: Rineka Cipta, 1996), hlm. 141-144.

[2]Konsep negara integral muncul di Barat abad tengah yang menempatkan gereja sebagai pemegang otoritas negara. Konsep ini dipengaruhi oleh teori takdir (*providential theory*) yang menyatakan bahwa manusia tidak lagi punya hak dan kemampuan untuk mengotrol diri dan dunianya. Manusia ditentukan dan dikontrol oleh sebuah kekuatan dari luar dirinya. Segala aktivitas kehidupan hanya diperuntukkan bagi kehidupan di alam sana (akhirat). Teori takdir sendiri merupakan respon terhadap teori lingkaran (*cyclical theory*) yang dipandang tidak sejalan dengan ajaran Kristus. Teori lingkaran mengatakan bahwa terdapat fenomena dasar yang sama antara satu peristiwa dengan peristiwa lain. Artinya esensi dari peristiwa akan berulang ibarat lingkaran. Teori ini ditentang lantaran dipandang mengancam ajaran tentang kedatangan Isa al-Masih sebagai penyelamat yang hanya datang sekali, bukan berkali-kali.

[3]Penjelasan yang komprehensif tentang sekular dapat dibaca pada tulisan Harvey Cox, *The Secular City* (New York: The Mac Millan Company, 1965).

[4]Munawir Sjadzali, *Islam dan Tata Negara* (Jakarta: UI Press, 1993), hlm. 1-2.

mengalami kesulitan dalam upaya membangun konsep negara yang memungkinkan (*viable*).[5] Apakah akan mengikuti konsep integral atau sekular. Dalam prosesnya, di negeri-negeri tersebut terjadi beragam faksi, friksi bahkan ketegangan tajam.[6]

Sebagai wilayah yang mayoritas berpenduduk muslim, kenyataan ini tentu mengherankan. Sehingga layak diajukan pertanyaan apakah Islam relevan atau tidak dengan sistem politik Barat yang sekular itu.[7] Apakah konsepsi kenegaraan harus mengacu pada masa lalu Islam (romantisme) yang integralistik. Apakah Islam memiliki konsep dalam bentuk cetak biru tentang negara. Konsep negara seperti apa yang dikehendaki oleh Islam. Apakah tidak ada ruang bagi konsep di luar Islam untuk digunakan oleh umat Islam. Atau, mungkin yang terpenting adalah nilai-nilai ideal Islam dalam bernegara sehingga formatnya diserahkan sepenuhnya kepada umat Islam.

Dalam konteks ini, sejarah Islam modern ditandai dengan kemandegan politik dalam kaitannya dengan negara untuk waktu yang agak lama, hingga muncul gerakan intelektualisme Islam baru pada tahun 1950, yang berupaya mengembangkan format baru politik Islam yang dianggap sesuai dengan konstruk ideologis negara. Gerakan

---

[5]Keragaman ini mulai marak pasca kolonisasi Eropa-Barat pada pertengahan abad 20 M. Negeri-negeri berpenduduk mayoritas muslim seperti Turki, Mesir, Sudan, Maroko, Pakistan, Syria, Aljazair, Tunisia, Malaysia dan Indonesia, mengalami kesulitan dalam menyelesaikan persoalan kenegaraan mereka. Misalnya bagaimana bentuk negara, apa dasar negara, bagaimana pengaturan negara menyangkut hubungan penduduk beda agama, perayaan hari-hari besar agama, regulasi pembangunan tempat ibadah dan lain-lain.

[6]Abdul Qadim Zallum, *Political Thought* (London: Khilafah Publication, 2004), hlm. 43.

[7]Pertanyaan tentang relevansi Islam dengan sistem politik modern semakin tidak terelakkan ketika ide tentang negara bangsa (*nation state*) sebagai salah satu tema utama dalam sistem politik modern mulai dikemukakan oleh banyak pengamat. Lihat, Leonard Binder, dalam *Religion and Politics in Pakistan* (Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1963); Mohammed Ayoob dalam *The Politics of Islamic Reassertion* (London: Croom Helm, 1981); James P. Piscatori, *Islam in The Political Process* (Cambridge: Cambridge Univesity Press, 1983); Fred Halliday dan Hamzah Alavi, *State and Ideology in the Middle East and Pakistan* (New York: Monthly Review Press, 1988); dan Nazih Ayubi, *Political Islam: Religion and Politics in the Arab World* (London and New York: Routledge, 1991).

ini menekankan tiga hal yaitu pembaruan teologis/keagamaan, pembaruan politik/birokrasi dan transformasi sosial.[8]

Penelitian ini berpretensi menelusuri dan menjelaskan persoalan-persoalan yang melingkupi konsepsi negara dalam Islam, dengan mempertimbangkan dua pemikir politik Islam *(fiqh siyãsah)*, Abu al-A'la al-Maududi dan Bassam Tibi. Pilihan atas Maududi dan Tibi, didasari atas beberapa argumen: (1) Keduanya merupakan pemikir politik Islam kontemporer yang termasuk ke dalam gerakan intelektualisme Islam baru. (2) Maududi dan Tibi merupakan dua pemikir yang memiliki pengikut dan pengkritik di kalangan pemikir dan umat Islam. (3) Maududi menjadi preferensi utama bagi gerakan dan pemikiran Islam politik setelah Hassan al Banna dan Sayyid Qutub serta menjadi pewaris tunggal pemikiran al-Ikhwan al-Muslimun, sedangkan Tibi merupakan pemikir politik Islam mutakhir yang pikiran-pikirannya mulai diapresiasi. (4) Pemikiran Maududi dan Tibi tentang negara memiliki tujuan ideal yang sama, yakni terciptanya kesejahteraan warga dan terakomodirnya kepentingan warga yang plural dalam sebuah ikatan negara, namun berbeda dalam formulasi konsep. (5) Tibi amat bersemangat mengecam dan mendekonstruksi pikiran Maududi sehingga perlu dilakukan kajian untuk mendudukkan persoalan secara proporsional.

Secara realitas empiris, dinamika politik Islam umumnya dan pemikiran kenegaraan khususnya dapat dilihat melalui dua manifestasinya yang nyata; yaitu sebagai ideologi yang struktural-formal dan sebagai de-ideologi yang kultural-substansial. Dua bentuk manifestasi tersebut dipengaruhi oleh nilai-nilai eksternal dan pemahaman. Perubahan manifestasi dari satu bentuk ke bentuk yang lain, mungkin saja dapat dikonseptualisasikan sebagai proses sekularisasi politik, sehingga menjadi

---

[8]Bachtiar Effendi, "Islam Negara di Indonesia : Munawir Sjadzali dan Pengembangan Dasar-dasar Teologi Baru Politik Islam", dalam Muhammad Wahyuni Nafis dkk., (ed.), *Kontekstualisasi Ajaran Islam* (Jakarta: IPHI & PARAMADINA, 1995), hlm. 403.

benar-benar pragmatis sekular, namun dapat juga karena merosotnya peran ideologis Islam. Praktek di sejumlah negara berpenduduk muslim, menunjukkan bahwa sulit untuk menerima konsepsi kenegaraan yang terang-terangan anti negara ideologi Islam atau terang-terangan menjadi negara sekular. Modifikasi ke bentuk lain yang tepat (*appropriate*) dan dilakukan secara alamiah (*natural*) lebih memungkinkan (cohesive) di tengah nasionalisme Islam yang memiliki pluralitas sosial-politik.

B. Perumusan Masalah

Berangkat dari deskripsi di atas, penelitian ini menelusuri tiga masalah, yaitu: (1) Apa gagasan utama Maududi dan Tibi tentang negara? (2) Bagaimana paradigma, metode dan konteks sosial-politik Maududi dan Tibi? (3) Apa signifikansi pemikiran Maududi dan Tibi bagi pemikiran politik Islam?

C. Tujuan dan Kegunaan Penelitian

Tujuan penelitian ini adalah: (1) Menguraikan pandangan Maududi dan Tibi tentang negara. (2) Menelusuri dan menjelaskan paradigma, kerangka pikir, dan latar belakang sosial-politik Maududi dan Tibi. (3) Menunjukkan titik temu dan catatan atas pemikiran Maududi dan Tibi. (4) Menawarkan formula konsepsi kenegaraan yang *compatible* bagi pemikiran dan implementasi politik Islam.

Adapun kegunaan penelitian ini adalah; (1) Sebagai sumbangan bagi pengembangan ilmu pengetahuan (*contribution to knowledge*) dan memperkaya khazanah kepustakaan politik Islam umumnya dan pemikiran kenegaraan Islam khususnya. (2) Sebagai *islamic injunctions* bagi problematika politik umat Islam dan wawasan terhadap upaya memahami gejala sosial dan politik umat Islam sepanjang sejarahnya serta *feed back* bagi problematika yang dihadapi. (3) Sebagai upaya

merekonstruksi *public image* yang *permanent* tentang pemikiran sekular yang dipandang sebagai perkembangan positif-progressif sementara integral dianggap negatif-regressif. (3) Sebagai perspektif dalam memahami dan merumuskan konsep negara di era globalisasi, utamanya perspektif spiritual, etika dan nilai transendental. (4) Sebagai rekonstruksi atas sejarah pemikiran Maududi dan Tibi yang dalam beberapa hal tidak proporsional.

D. Kajian Pustaka

Penelusuran kajian pustaka dikelompokkan dalam tiga bagian; (1) kemajuan penelitian tentang konsep negara dalam Islam: (2) penelitian tentang kerangka pikir Maududi dan Tibi; (3) penelusuran penelitian tentang orientasi pokok Maududi dan Tibi.

1. Penelitian tentang konsep negara dalam Islam

Penelitian tentang negara dalam Islam bukanlah wacana baru. Penulis muslim yang membahas tentang hal ini cukup banyak.[9] Beberapa karya ilmiah yang relevan untuk menunjukkan kemajuan penelitian tentang konsep negara adalah: pertama, Bachtiar Effendy, *Islam dan Negara: Tranformasi Pemikiran dan Praktek Politik Islam di Indonesia* (Jakarta, Paramadina, 1998). Buku yang merupakan penelitian disertasi ini memuat hal penting tentang pendekatan sosiologis dan antropologis di dalam membangun konsep negara.

---

[9]Beberapa tulisan yang relevan di antaranya: (1) Denny JA, "Status Quo atau Politik Sekuler" *Kompas* (14 Juni 1999) hlm. 4; Denny JA " Agama dalam Orde Reformasi: Jawaban untuk HA Sumargono", *Kompas* (22 Juni 1999), hlm. 4; Effendi Gazali, "Kecerdasan Emosional" *Kompas* (9 Juli 1999), hlm 4; Rumadi "Agama dan Negara dan Obyektivikasi" *Kompas*, (29 Juli 1999), hlm. 4; HA Sumargono, "Isu Agama dan Sekularisme Politik: Catatan untuk Denny JA", *Kompas*, (15 Juni 1999), hlm. 4; HA Sumargono, "Islam dan Orde Demokrasi Sekuler: Koreksi untuk Denny JA", *Kompas* (25 Juni 1999), hlm. 4; Said Agil al-Munawwar, "Fiqh Siyasah dalam Konteks Perubahan Menuju Masyarakat Madani" *Jurnal Ilmu Sosial dan Keagamaan*, (Juni 1999), hlm. 38. Munawir Sjadzali, dalam *Islam dan Tata Negara; Ajaran, Sejarah dan Pemikiran* (Jakarta: UI Press, 1993).

Dalam kasus Indonesia, Bachtiar memandang bahwa Islam dan negara telah memilih bentuk yang tepat dalam konsep negara Pancasila. Karena secara substansi konsep negara Pancasila pada dasarnya mencerminkan nilai-nilai universal yang ada dalam landasan normatif al-Qur'an dan as-Sunnah. Kecuali itu, secara sosiologis umat Islam telah terwakili secara proporsional dalam lembaga-lembaga negara pada saat perumusan konsep negara Pancasila [10]

Ketepatan formulasi negara Pancasila juga dijelaskan secara antropologis, di mana struktur masyarakat Indonesia merupakan masyarakat yang majemuk sehingga setiap keputusan politik yang bersifat nasional harus dilakukan lewat komitmen nasional. Komitmen ini telah dibangun ketika Indonesia merdeka dengan format negara Pancasila. Artinya konsep negara Pancasila lahir dari dinamika masyarakatnya sendiri, yang sudah barang tentu melibatkan umat Islam di dalamnya. Bagi Bachtiar negara Pancasila representatif dan ideal sebagai penghubung antara Islam dan negara untuk konteks masyarakat Indonesia. Islam tidak perlu dilegalformalkan dalam bentuk otentik sebagai bentuk negara atau dasar negara.[11] Pandangan Bachtiar senada dengan Ibn Taimiyyah yang menekankan pentingnya implementasi hukum-hukum Islam dari pada bentuk pemerintahan yang rigid.[12] Ibn Taimiyyah bersandar kepada hakikat agama (*dĩn*) dan menggabungkannya dengan argumentasi sosiologis. Hal ini mudah dimaklumi karena dogma al-Qur'an tidak menegaskan satu konstitusi apapun tentang pemerintahan (*khilãfah, imãmah*).[13]

Pentingnya melibatkan pendekatan sosiologis-antropologis dalam memahami Islam secara komprehensif ditegaskan juga oleh Ali Syariati. Menurutnya, dibutuhkan

---

[10]Bachtiar Effendy, *Islam dan Negara: Tranformasi Pemikiran dan Praktek Politik Islam di Indonesia* (Jakarta, Paramadina, 1998), hlm. 57.

[11]*Ibid.*,hlm. 58.

[12]Lihat Ahmadie Thaha, *Ibn Taimiyyah, Hidup dan Pikiran-pikirannya* (Malaysia: Panamas Sdn.Bhd. 1984), hlm. 33.

[13]Qamaruddin Khan, *The Political Thought of Ibn Taimiyyah* (Islamabad, Palistan: Islamic Research Institute, 1973), hlm. 116.

dua hal sekaligus dalam mengkaji Islam, *pertama* warisan tertulis berupa al-Qur'an sebagai sumber pokok umat Islam; dan *kedua*, sejarah perjalanan Islam itu sendiri dalam konteks sosial.[14] Diakui atau tidak --kecuali setelah tahun 1990-an, ketika ilmu-ilmu sosial-budaya semakin berperan dalam diskursus keilmuan-- pendekatan normatif-deduktif lebih dominan dalam kajian keislaman. Padahal pendekatan itu hanya efektif jika objek kajian hadir dalam cetak biru (*blue print*). Namun, ketika hadir tidak dalam cetak biru, maka mempertimbangkan kondisi sosiologis-antroplogis menjadi niscaya sebagai bahan interpretasi. Preferensi tersebut juga selaras dengan teori sosiologi tentang definisi suatu situasi yang dikemukakan oleh W.I. Thomas (1863-1947) bahwa kita hanya dapat bertindak dengan tepat jika kita telah menetapkan sifat dan situasi kita.[15]

Kedua, Muhammad Tahir Azhary, *Negara Hukum: Studi tentang Prinsip-prinsipnya Dilihat dari Segi Hukum Islam, Implementasinya pada Periode Madinah dan Masa Kini* (Jakarta: Kencana, 2004). Fokus perhatian buku yang merupakan hasil penelitian disertasi ini adalah bagaimana prinsip-prinsip umum negara dalam Islam (nomokrasi Islam) yang digariskan dalam al-Qur'an dan as-Sunnah serta implementasinya selama periode negara Madinah dan masa kini.

Untuk menggali prinsip-prinsip nomokrasi Islam, Tahir menggunakan kerangka (*iṣtiṣlaḥ*) atau *maṣlaḥah mursalah* Malik bin Anas (Imam Malik w.759H). Teori yang dapat diterjemahkan dengan "untuk kepentingan umum" ini merupakan salah satu sumber agama (Islam) sepanjang (1) tidak menyangkut ibadah; (2) selaras (*in harmony with*) dengan jiwa agama dan tidak bertentangan dengan sumber agama

---

[14]Lihat Ali Syari'ati, *On The Sociology of Islam,* terj. Hamid Algar (Berkeley: Mizan Press, 1979); Lihat juga Ali Syari'ati, *School of Thought and Action* (Albuquerque: Abjad, t.t); dan Ali Syari'ati, *Marxisme and Other Western Fallacies: An Islamic Critique* (Berkeley: Mizan Press, 1980).

[15]Lihat Paul B. Horton dan Chester L. Hunt, *Sosiologi,* terj. Aminuddin dan Tita Sobari (Jakarta: Erlangga, 1993), hlm. 17.

yang lain; (3) diperlukan secara esensial (*darũriy*) bukan untuk kelengkapan (*hajji*) atau kemewahan *(taḥsiniy*).

Bagi Tahir, *maṣlaḥah* menduduki posisi penting dalam merumuskan persoalan ketatanegaraan Islam, karena al-Qur'an dan as-Sunnah tidak menentukan bentuk negara, apakah kerajaan atau republik. Manusia diberi kebebasan untuk merumuskannya sepanjang esensinya tidak bertentangan dengan prinsip umum agama yang tertuang dalam Alquran dan Assunnah. Dengan kerangka *maṣlaḥah,* Tahir Azhary merancang konsep tentang negara hukum dalam Islam (nomokrasi Islam) dengan ciri-ciri, yaitu; negara yang menjadikan kekuasaan sebagai amanah, musyawarah. keadilan, persamaan, pengakuan dan perlindungan hak-hak azazi manusia, prinsip peradilan bebas, perdamaian, kesejahteraan dan ketaatan rakyat.[16]

Dua penelitian di atas menegaskan bahwa untuk membangun konsep negara berikut derivasinya yang terpenting adalah terimplementasikannya nilai etik agama. Hal itu hanya bisa dilakukan dengan kerangka *maṣlaḥah* untuk mewakili sisi normatifnya, sembari mempertimbangkan kondisi obyektif masyarakat negara, untuk mewakili sisi historisnya. Akumulasi keduanya menjadikan apapun konsep negara layak dipertimbangkan. Keterwakilan normativitas dan historisitas ini menghindari apa yang dikhawatirkan Muhammad Qutb, dalam *Syubuhãt Ḥawl al-Islãm,*[17] bahwa

---

[16]Nomokrasi Islam dikembangkan dari teori ibn Khaldun yang membagi negara dalam dua kelompok, yaitu: (1) negara kekuasaan alamiah (*mulk tabi'iy*) dan (2) negara kekuasaan politik (*mulk siyãsi*). Kelompok pertama ditandai dengan kekuasaan yang sewenang-wenang (*despotisme*) dan cenderung memakai hukum rimba tanpa mempedulikan keadilan dan tidak berperadaban. Kelompok kedua kebalikan dari kelompok pertama. Kelompok kedua ini dibagi menjadi tiga macam, yaitu: (1) negara hukum Islam atau nomokrasi Islam (*mulk siyãsah dĩniyah*); (2) negara hukum sekular (*mulk siyãsah 'aqliyah); dan (3)* negara *a la* republik Plato *(mulk siyãsah madaniyah).* Lihat Osman Raliby, *Ibn Khaldun tentang Masyarakat dan Negara* (Jakarta: Bulan Bintang, 1965); Lihat juga Malcolm H. Kerr, *Islamic Reform: the Political and Legal Theories of Muhammad Abduh and Rashid Ridha* (Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1966), hlm. 29. Bandingkan dengan J.J Rosenthal, *Political Thought in Medieval Islam: An Introductory Outline* (Cambridge: University of Cambridge Press, 1958), hlm. 86.

[17]Buku kecil Qutb ini mulanya ditanggap sinis oleh sebagian orang, karena beliau dikenal sebagai tokoh fundamentalis, satu istilah yang berasal dari gerakan Protestan abad 20 yang secara salah kaprah dan membabi buta dipaksakan penerapannya bagi dunia Islam dan masyarakat Islam. Namun belakangan buku ini mendapat respon positif termasuk para orientalis dan diterjemahkan ke

jika umat Islam ketika berbicara tentang konsep negara, tapi tidak didukung oleh pengetahuan yang cukup tentang ajaran Islam (normatif) dan sejarah Islam (historis) akan berakibat pada formulasi konsep yang sarat anomali. Dengan demikian, kait kelindan Islam normatif dengan historis sebagai sesuatu keniscayaan dan sekaligus menjadi tradisi Islam.

2. Penelitian tentang kerangka pikir Maududi dan Tibi

Tulisan tentang ketokohan Maududi dengan berbagai *stressing* kajian cukup banyak dilakukan.[18] Sedangkan kajian terhadap ketokohan Bassam Tibi belum banyak dilakukan. Hal ini disebabkan oleh karena Tibi adalah pendatang baru dalam percaturan pemikir Islam global dan belum terlalu banyak direspon. Studi tentang gagasan Tibi sebatas resensi dan pengalihbahasaan karyanya.[19]

Karya yang relevan mengungkap kerangka pikir Maududi adalah penelitian Yusril Ihza Mahendra sedangkan tentang Tibi adalah resensi Barbara Freyer Stowasser dan Pervez Manzoor.[20]

Yusril Ihza Mahendra, dalam disertasi berjudul, *Modernisme dan Fundamentalisme dalam Politik Islam: Perbandingan Partai Masyumi (Indonesia)*

---

dalam berbagai bahasa dan mengalami berkali-kali terbit dengan judul *Islam: the Misunderstood Religion.*

[18]Misalnya, Husain Haikal dalam Jurnal *al-Jami'ah* tentang *Abul A'la al-Maududi and The Jamaat-i-Islami* (Yogyakarta:1980); Mukti Ali, dalam *Alam Pikiran Islam Modern di India dan Pakistan* (Bandung: Mizan, 1993); Azyumardi Azra dalam *Pergolakan Politik Islam: Dari Fundamentalisme, Modernisme, Hingga Post Modernisme* (Jakarta: Paramadina, 1996); Syukran Kamil, dalam *Jurnal Paramadina* 1998, "Peta Pemikiran Politik Islam Modern dan Kontemporer"; Siti Nurhayati Isnaini, dalam skripsi berjudul *Pemikiran Abu al-A'la al-Maududi tentang Teo-demokrasi: Studi terhadap Relevansinya terhadap Pemikiran Kenegaraan di Indonesia* (1993).

[19]Misalnya, Yudian W. Asmin dengan judul *Krisis Peradaban Islam Modern* (Yogyakarta, Tiara Wacana, 1994) dari buku Tibi *The Crisis of Modern Islam: A Pre-Industrial Culture in The Scientific Tecnological Age* (Salt Lake City: Utah University Press, 1988); Barbara Freyer Stowasser, yang meresensi buku Tibi berjudul *Der Krise Des Modernen Islams*. Buku yang diresensi oleh Barbara, pada dasarnya adalah edisi Jerman dari buku *The Crisis of Modern Islam* di atas; Pervez Manzoor meresensi buku Tibi berjudul *Islam and The Cultural Accomodation of Social Change.*; Peter von Sivers memberikan kata pengantar terhadap buku Tibi yang berjudul *Crisis of Modern Islam: A Pre Industrial Culture in The Scientific Tecnological Age.* Muhammad Nur, "Liberalisme dalam Politik Islam (Menyimak Gagasan Bassam Tibi)" dalam *Jurnal Sosio-Religia*, Vol.3, No. 2 Februari 2004. Abdul Bassir Solissa "Kemajuan Barat dan Reaksi Dunia Islam dalam Pandangan Bassam Tibi" dalam *Jurnal Refleksi*, Vol. II, No.2 (Juli 2002), hlm. 158-179.

[20]Lihat foot note 19 di atas.

dan Partai Jama'at-i Islami (Pakistan)[21] meneliti tentang partai politik Masyumi yang ada di Indonesia dengan Partai Jama'at-i Islami di Pakistan. Pokok masalahnya adalah: (1) bagaimana karakter modernisme dan fundamentalisme dalam politik Islam; (2) di mana perbedaan dan persamaan antara Masyumi dan Jama'at-i Islami; (3) bagaimana pengaruh ke dua *founding fathers* partai tersebut terhadap partai masing-masing.

Yusril menempatkan partai Jama'at-i Islami sebagai kelompok fundamentalis, sementara Masyumi sebagai kelompok modernis. Pengelompokan pada fundamentalisme dan modernis didasarkan atas kerangka Munawir Sjadzali tentang tiga kategorisasi pemikiran kenegaraan,[22] yaitu: (1) konservatif,[23] yang mempertahankan integrasi antara Islam dan negara, karena Islam dipandang telah lengkap mengatur sistem kemasyarakatan, termasuk persoalan kenegaraan. Kategori ini terbagi dalam tradisionalis,[24] yang mempertahankan tradisi politik dan pemikiran politik Islam klasik dan atau abad pertengahan Islam dan fundamentalis,[25] yang

---

[21]Yusril Ihza Mahendra, *Modernisme dan Fundamentalisme dalam Politik Islam: Perbandingan Partai Masyumi (Indonesia) dan Partai Jama'at-i Islami (Pakistan)* (Jakarta: Paramadina, 1999).

[22]Munawir Sjadzali, *Islam dan Tata Negara,* hlm.1-2.

[23]Pemikiran konservatif, menurut Hodgson, memiliki tiga ciri pokok, yaitu: *pertama,* memelihara atau melestarikan budaya masa lalu yang pernah ada (tidak membuka cakrawala baru atau mitologi); *kedua,* mementingkan stabilitas atau keteraturan sosial (tidak memberi kebebasan berekspresi atau tidak ada *ijtihad*); *ketiga,* menjadikan keemasan masa lalu sebagai model (contoh ideal dalam segala hal); dan inovasi dipandang sebagai *bid'ah* atau *murtad.* Lihat Hodgson, *The Venture of Islam,* Jilid I, (Chicago and London: Chicago and London Press, 1974), hlm. 383-409. Lihat juga Henri Corbin, *Creative Imagination in the Sufism of Ibn Arabi* (London: W. Trask, 1970), hlm. 10-29. dan 78-79.

[24]Tradisionalis galibnya dilawankan dengan modernis. Lihat "Generasi Baru Pemikiran Islam" dalam *Prisma* (Jakarta: LP3ES, 1991), hlm. 23. Menurut Fazlur Rahman, tradisionalis disebut juga konservatif. Lihat Harun Nasution dan Azyumardi Azra, *Perkembangan Modern dalam Islam* (Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, 1985), hlm. 21. Bagi tradisionalis, Islam yang otentik adalah Islam yang bercita-cita kembali ke jantung tradisi Islam yang mampu memberikan jawaban dan membangkitkan kembali dunia Islam sebagai suatu realitas spiritual di tengah kekacauan dan kerusuhan akibat modernisme. Bagi tradisionalis, aspek syariat dan metafisika Islam merupakan jawaban bagi problem kemanusiaan yang ditimbulkan oleh aliran dan ideologi semacam rasionalisme, materialisme dan sebagainya. Lihat Henri Corbin, *Creative Imagination,* hlm. 65.

[25]Kata fundamental adalah kata sifat yang memberikan pengertian "bersifat dasar (pokok); mendasar," diambil dari kata "fundament" yang berarti "dasar, asas, alas, fondasi." Dengan demikian fundamentalisme dapat diartikan dengan paham yang berusaha untuk memperjuangkan atau

melakukan reformasi sistem sosial dengan kembali kepada ajaran Islam yang otentik secara total (*kaffah*) dan menolak konsep buatan manusia; (2) sekular,[26] yang memisahkan antara Islam dan negara sebagaimana praktek kenegaraan yang terdapat di Barat modern; dan (3) modernis,[27] yang berpandangan bahwa Islam mengatur masalah kenegaraan dalam bentuk garis besar, sedangkan teknis operasional dapat dirumuskan sendiri atau mengadopsi sistem lain yang dipandang sesuai dengan ajaran Islam.[28]

Menurut Yusril, model konservatif, baik tradisionalis maupun fundamentalis, memiliki kerangka pikir idealistik-skripturalis-formalistik. Kerangka pikir demikian menempatkan Islam otentik secara tegas dalam segala aspek kehidupan, tanpa terkecuali persoalan kenegaran. Kerangka ini meniscayakan negara ideologi Islam.[29]

Kerangka pikir Tibi terlacak dalam resensi Barbara Freyer Stowasser.[30] Ia menjelaskan bahwa Tibi sangat prihatin dengan multi krisis yang dialami dunia Islam modern yang tertinggal jauh dari dunia Barat. Di tengah era ilmu dan teknologi, umat Islam justru berada pada kultur agraris. Fenomena ketertinggalan itu mendorong Tibi untuk mengadopsi sistem yang ada di Barat ke dunia Islam secara *carbon copy*.

---

menerapkan apa yang dianggap mendasar. Lihat *Kamus Besar Bahasa Indonesia* (Jakarta: Balai Pustaka, 1990), hlm. 245.

[26]Dalam *The Encyclopedia of Religion*, sekular dimaknai dengan : *secularization is the process in which religious consciousness activities, and institutions lose social significance. It indicates that religion becomes marginal to the operation of the social system and that essential functions for the operation of society become rationalized, passing out of the control of agencies devoted to the supernatural.* Lihat, *The Encyclopedia of Religion*, diedit oleh Mircea Aliade dkk, XIII:160, artikel "Secularization" oleh Bryan R. Wilson. Istilah sekularisasi pertama kali digunakan dalam bahasa-bahasa Eropa mulai tahun 1648 untuk menggambarkan suatu pemindahan wilayah-wilayah yang sebelumnya berada di bawah kontrol ekleksiastikal (gerejawi) kepada dominion otoritas politik. Lihat *Ibid.*, XIII:179.

[27]Modernisme antitesis tradisionalisme. Modernisme kerap disebut sebagai reformis modernis. Lihat *Prisma*, hlm. 23. Secara konseptual, aliran ini memakai jargon *tajdid*, baik yang bersifat pemurnian (purifikasi) akidah dan ibadah maupun bersifat rasionalisasi nalar pemikiran (intelektualisme Islam).

[28]Lihat juga Masykuri Abdillah, *Demokrasi di Persimpangan Makna: Respons Intelektual Muslim Indonesia terhadap Konsep Demokrasi (1966-1993)* (Yogyakarta: Tiara Wacana, 1999), hlm. 57. Lihat juga Faisal Ismail, *Ideologi Hegemoni dan Otoritas Agama: Wacana Ketegangan Kreatif Islam dan Pancasila* (Yogyakarta: Tiara Wacana, 1999), hlm. 36-38.

[29]Yusril Ihza Mahendra, *Modernisme dan Fundamentalisme*, hlm. 79.

[30]Barbara Freyer Stowasser, *The Islamic Impuls* (Washington D.C: Center for Contemporary Arab Studies, 1987), hlm. 234-242.

Gambaran Barbara diperjelas oleh Pervez Manzoor[31] yang memberikan pernyataan tegas Tibi bahwa akomodasi terhadap perubahan sosial dunia Barat tidak dapat dihindarkan bagi dunia Islam jika ingin sejajar dengan dunia Barat. Perubahan yang ada sesungguhnya sejalan dengan hukum alam yang harus diterima oleh umat Islam. Umat Islam tidak perlu menjaga jarak atau menolak kultur yang datang menghampiri Islam. Jika kultur Barat yang menghampiri tidak sejalan dengan cita ideal Islam, bukan kulturnya yang salah tapi penerapan umat Islam yang belum tepat. Kedua peresensi tersebut, menyiratkan kerangka pikir Tibi yang realistik-substansialistik-transformatik.

3. Penelitian tentang orientasi utama Maududi dan Tibi

Terdapat dua tulisan yang mengungkap orientasi utama Maududi dan Tibi. Orientasi Maududi diketahui dalam penelitian *Relasi Islam dan Negara: Perspektif Modernis dan Fundamentalis* yang ditulis Kamaruzzaman. Buku ini merupakan kajian komparatif atas pemikiran Maududi dan Mohammad Natsir yang membahas dua hal; (1) relasi Islam dan negara menurut Maududi dan Natsir; (2) relevansi pemikiran Maududi dan Natsir dengan konsep modernisme dan fundamentalisme.

Dengan menggunakan metode deskriptif-inferensial dan pendekatan sejarah, penelitian ini menggambarkan tentang sifat, karakteristik dan orientasi utama yang melatari pemikiran Maududi dan Natsir. Dalam konteks kenegaraan orientasi pokok Maududi adalah menjadikan Islam sebagai dasar negara dan sistem pemerintahan. Sedangkan Natsir, Islam memang harus menjadi dasar negara tetapi tidak harus formal dalam sistem pemerintahan.[32]

---

[31]Pervez Manzoor, "Two Tendencies in Modern Islamic Political Thought : Modernism and Fundamentalism, dalam *Hamdard Islamicus,* Vol. XVI, No. 2. Th. 1993.

[32]Kamaruzzaman, *Relasi Islam dan Negara: Perspektif Modernis dan Fundamentalis* (Magelang: Indonesia*Tera* : 2001), hlm. 111-112.

Adapun orientasi Tibi, diteliti oleh Khamdi Rahmani dalam *Kritik Bassam Tibi terhadap Ideologi Fundamentalisme Islam* (2003). Penelitian ini memuat tiga fokus masalah: (1) kritik Tibi terhadap fundamentalisme Islam; (2) gagasan alternatif Tibi; (3) relevansi gagasan Tibi dengan kondisi politik kontemporer. Dalam penelitian ini tidak jelas kerangka yang dipakai dalam menjawab tiga masalah di atas. Khamdi hanya mendeskripsikan kegelisahan dan kekhawatiran Tibi terhadap fenomena fundamentalisme Islam seperti yang ditulis Tibi dalam *The Challenge of Fundamentalism*. Namun kegelisahan ini menyiratkan orientasi Tibi untuk memajukan dan menyejahterakan umat Islam dengan cara meniru kemajuan di bidang sains dan teknologi Barat dan meninggalkan khazanah Islam klasik.

Ketertinggalan umat Islam menurut Tibi terjadi oleh sebab perasaan alergi umat Islam terhadap segala sesuatu yang datang dari Barat. Alergi ini muncul atas dasar asumsi ketercakupan segala hal dalam Islam. Sehingga Islam diyakini menyediakan segala sesuatu, termasuk untuk kemajuan sains dan teknologi walaupun kenyataan menunjukkan umat Islam tidak maju-maju. Untuk itulah Tibi menghendaki pemisahan agama dari negara (sekular). Menurut Tibi, sekular tidaklah penegasian (ateis) akan tetapi pemilahan (sekular-fungsional), yang merupakan suatu cara untuk memfungsionalkan agama dan negara secara akseleratif. Sehingga manipulasi dan atau politisasi dapat dihindarkan.[33]

Pemaparan kajian pustaka di atas, tidak hanya menunjukkan bahwa sejauh ini belum ditemukan penelitian yang membandingkan Maududi dan Tibi dengan problem penelitian sebagaimana tertuang pada pokok masalah melainkan juga perlunya mencari titik temu dari pandangan Maududi dan Tibi yang berbeda itu. Maududi yang dicap sebagai pemikir konservatif yang cenderung normatif-deduktif serta Tibi yang

---

[33]Khamdi Rahmani, *Kritik Bassam Tibi terhadap Ideologi Fundamentalisme Islam* (Yogyakarta: LKiS, 2003).

liberal dan cenderung empiris-induktif sesunguhnya berada dalam kerangka pembumian syariat Islam dalam konteks negara. Dikotomi hanya dapat dicairkan manakala pembacaan terhadap keduanya dilakukan secara objektif.

E. Kerangka Teori

Islam, menurut Muhammad Abdullah Badran, seperti dikutip Quraish Shihab adalah sebuah bentuk hubungan pencipta dan manusia yang mewujud dalam sikap batin yang tampak dalam ibadah dan tercermin dalam sikap keseharian.[34] Sementara itu, Emile Durkheim mendefinisikan sebagai sistem kepercayaan dan ritual yang berkaitan dengan yang suci (*the sacred*) dan berfungsi mengikat masyarakat bersama-sama dalam kelompok-kelompok.[35] Dengan demikian, dari sudut teologis, Islam merupakan sistem nilai dan ajaran yang bersifat ilahiah dan transenden, sedangkan dari sudut sosiologis, Islam merupakan fenomena peradaban, kultural dan realitas sosial manusia.[36]

Dalam Islam, alQur'an dan as-Sunnah merupakan sumber nilai bagi tatanan yang menyangkut hal-hal yang bersifat teologis dan sosiologis, yang kesemuanya diarahkan pada terwujudnya kemaslahatan manusia (*taḥqīq maṣāliḥ al-'ibād*). Dari kedua sumber nilai itulah lahir pemahaman (*fiqh*) baik berupa doktrin maupun disiplin keilmuan Islam lain sebagai *ijtihād* untuk mempraksiskan nilai tersebut ke dalam kehidupan nyata.

Fiqh, sebagai salah satu disiplin keilmuan Islam, mendapat perhatian sangat besar di kalangan pemikir muslim. Perhatian besar tersebut disebabkan oleh dua hal:

---

[34]M. Quraish Shihab, *Membumikan Al-Quran, Fungsi dan Peran Wahyu, dalam Kehidupan Masyarakat* (Bandung: Mizan, 2002), hlm. 209-210.

[35]Lihat Dawam Raharjo, "Agama, Islam dan Negara", dalam Mukti Ali dkk., *Agama dalam Pergumulan Masyarakat Kontemporer* (Yogyakarta: Tiara Wacana, 1998), hlm. 13.

[36]Azyumardi Azra, *Pergolakan Politik Islam, dari Fundamentalisme, Modernisme hingga Post-modernisme* (Jakarta: Paramadina, 1996), hlm. i.

pertama, peradaban Islam hampir identik dengan peradaban *fiqh*, baik secara kuantitas maupun kualitas. Secara kuantitas karya-karya *fiqh* mendominasi khazanah intelektual Islam klasik. Sedangkan secara kualitas kehidupan umat Islam hampir tidak pernah lepas dari lingkaran *fiqh*. *Kedua*, hitam-putih peradaban Islam ditentukan oleh sejauhmana *fiqh* mampu menempatkan diri di hadapan tantangan zaman yang terus berubah. Inilah pemicu pemikir muslim untuk senantiasa menyerukan perlunya aktualisasi *fiqh*, baik metode maupun produknya.[37] Artinya, desakan aktualisasi *fiqh* sejatinya upaya mengeksiskan peradaban Islam. Desakan ini selain menguras energi sekaligus menjadi sumber konflik umat Islam, kendati pada awal pertumbuhannya, tradisi pemikiran *fiqh* telah menunjukkan wajah yang universal dan kosmopolit yaitu *fiqh* yang memiliki ciri-ciri keterbukaan dan anti otoritarianisme.

Aktualisasi *fiqh* dapat dipetakan ke dalam dua kategori. *Pertama*, aktualisasi pada wilayah metodologi dan epistemologi. Aktualisasi model ini menitikberatkan rekonstruksi ilmu *uṣūl fiqh* sebagai pijakan dasar ilmu *fiqh*. *Kedua*, aktualisasi tema-tema *fiqh* dan tinjau-ulang terhadap produk *fiqh*. Aktualisasi model ini didasarkan pada alasan kebutuhan yang mendesak seperti masalah kenegaraan.[38]

Berbicara tentang negara tidak lepas dari persoalan politik. Kepentingan-kepentingan politik, pandangan ideologis dan pendirian-pendirian politik.[39] Hal ini selaras dengan pengertian negara yang dirumuskan Miriam, bahwa negara merupakan

---

[37]Muhammad 'Ābid Al-Jābirī menyatakan bahwa peradaban Islam adalah peradaban fikih. Muhammad 'Ābid Al-Jābirī, *Takwīn al-'Āql al-'Ārabī* (Beirut: Markaz Dirāsat al-Wahdah al-'Arabiyah, 1997), hlm. 96. Dengan redaksi berbeda tapi makna sama, Joseph Schacht menyebut hukum Islam sebagai puncak prestasi peradaban Islam. Joseph Schacht, *Pengantar Hukum Islam,* terj. Joko Supomo (Yogyakarta: Islamika, 2003).

[38]Pemetaan ini mengacu kepada M. Guntur Romli dalam, "Membongkar Otoritarianisme Hukum Islam: Memahami Syarī'at Islām sebagai Fikih Progresif", *Jurnal Perspektif Progresif*, edisi perdana (Juli-Agustus 2005), hlm. 40-41. Pemetaan lain dilakukan oleh Wael B. Hallaq yang membagi diskursus hukum Islam pada aliran utilitarianisme dan liberalisme keagamaan. Uraian lebih lanjut lihat: Wael B. Hallaq, *Sejarah Teori Hukum Islam: Pengantar untuk Uṣul Fikih Maẓhab Sunni,* terj. E. Kusnadiningrat dan Abdul Haris bin Wahid (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2000).

[39]Yusril Ihza Mahendra, *Dinamika Tata Negara Indonesia: Kompilasi Aktual Masalah Konstitusi Dewan Perwakilan Rakyat dan Sistem Kepartaian,* cet. ke-1 (Jakarta: Gema Insani Press, 1996), hlm. viii.

suatu daerah teritorial yang rakyatnya diperintah oleh sejumlah pejabat dan yang berhasil menuntut warga negaranya taat kepada peraturan perundang-undangan melalui penguasaan (*control*) monopolitis dari kekuasaan yang sah.[40]

Untuk mengatur hubungan antara pejabat dan warga diperlukan sistem politik yang disepakati bersama. Sistem politik didefinisikan sebagai setiap pola hubungan manusia yang kokoh dan melibatkan pengaruh, kekuasaan dan kewenangan[41] yang diarahkan kepada tujuan seluruh warga masyarakat (*public goals*), bukan tujuan pribadi (*private goals*).[42]

Oleh karena substansinya adalah *public goals*, maka politik memiliki kaitan erat dengan berbagai komponen yang membentuknya, seperti negara (*state*), kekuasaan (*power*), pengambilan keputusan (*dicision making*), kebijaksanaan (*policy*) dan pembagian atau alokasi (*distribution*).[43] Kelima komponen di atas menunjukkan betapa diskursus politik amat komplek, khususnya ketika dihadapkan pada sistem operasional negara.

Namun, sarjana politik menempatkan negara sebagai titik sentral kehidupan politik. Artinya pembicaraan tentang politik tidak utuh jika negara tidak ditempatkan sebagai porosnya. Hal ini sejalan dengan Barents, seperti dikutip Miriam, bahwa ilmu politik adalah ilmu yang mempelajari kehidupan negara yang merupakan bagian kehidupan masyarakat.[44] Hal ini bermakna, *mainstream* politik adalah negara yang berupaya mewujudkan terciptanya keteraturan sosial, kolektif dan masyarakat.

Konsep mengenai negara mengalami peninjauan kembali pasca Perang Dunia II. Setidaknya ada dua hal yang memicu tinjau ulang ini, yaitu: (1) munculnya negara-

---

[40]Miriam Budiarjo, *Dasar-dasar Ilmu Politik* (Jakarta : Gramedia, 1982), hlm. 40.

[41]Robert A. Dahl. *Analisis Politik Modern,* terj. Mustafa Kanil Ridwan (Jakarta: Bumi Aksara, 1994), hlm. 4.

[42]David E. Apter, *Pengantar Analisa Politik*, terj. Yasogama (Jakarta: Rajawali, 1985), hlm. 7.

[43]Miriam Budiarjo, *Dasar-dasar*, hlm. 9.

[44]*Ibid.*

negara baru yang merdeka dan berdaulat dengan sistem politik sendiri-sendiri, baik dalam hal bentuk negara maupun sistem pemerintahan, termasuk pola peranannya dalam hubungan internasional; (2) kesadaran tentang keanekaragaman (*pluralisme*) antara masyarakat dan budaya di dunia. Khusus untuk yang kedua ini, pakar politik telah memberi telaah khusus kepada aspek-aspek budaya politik, karena menyadari pentingnya faktor pengaruh masyarakat pada tindakan serta kegiatan politik di dalam suatu negara.

Di kalangan umat Islam, konsep tentang negara telah menimbulkan pertentangan akut yang berawal dari pertanyaan apakah Islam mewajibkan umatnya menegakkan sistem negara yang menempatkan syariat sebagai dasar negara atau tidak; dan bagaimana pula bentuk institusi formal negara dalam Islam. Dua pertanyaan ini berkaitan dengan bagaimana umat Islam memandang relasi agamanya dengan negara.

Dalam hal ini, terdapat tiga pendirian: *pertama*, Islam bukanlah semata-mata agama dalam pengertian Barat, yakni hanya menyangkut hubungan antara manusia dan Tuhan melainkan agama yang sempurna dan lengkap dengan pengaturan bagi segala aspek kehidupan manusia, termasuk kehidupan bernegara. Penganut pendirian ini umumnya berpandangan bahwa; (a) Islam adalah suatu agama yang serba lengkap, di dalamnya terdapat pula sistem ketatanegaraan atau sistem politik. Oleh karenanya, dalam bernegara umat Islam harus kembali kepada ketatanegaraan Islam, dan tidak perlu meniru sistem ketatanegaraan Barat; (b) sistem ketatanegaraan atau politik Islam yang harus diteladani adalah sistem yang telah dipraktekkan oleh Nabi Muhammad dan keempat sahabatnya (*al-Khulafã al-Rãsyidũn*). Pandangan ini secara tegas menyatakan bahwa pembentukan negara Islam sebagai kewajiban, di mana pengingkarannya secara kausalistik mengakibatkan dosa eskatologis. *Kedua,* Islam

adalah agama dalam pengertian Barat, yang tidak ada hubungannya dengan urusan kenegaraan. Menurut pandangan ini, Muhammad hanyalah seorang Rasul biasa seperti halnya Rasul sebelumnya, dengan tugas tunggal mengajak manusia kembali kepada kehidupan yang mulia dengan menjunjung tinggi budi pekerti luhur. Nabi diutus tidak dimaksudkan untuk mendirikan dan mengepalai negara. Karena Islam tidak mengatur persoalan kenegaraan, umat Islam harus menerapkan konsep Barat (negara sekular) yang telah terbukti menyejahterakan rakyat. *Ketiga,* menolak pendapat bahwa Islam adalah suatu agama yang serba lengkap, yang di dalamnya terdapat sistem ketatanegaraan dan menolak pula anggapan bahwa Islam adalah agama dalam pengertian Barat yang hanya mengatur hubungan antara manusia dengan Maha Pencipta. Pendirian ketiga ini berpandangan bahwa Islam tidak memiliki sistem ketatanegaraan, tetapi memiliki seperangkat tata nilai etika bagi kehidupan bernegara.[45] Pendirian ini tidak mementingkan syariat Islam sebagai bentuk dan dasar negara, tetapi mementingkan aktualisasi kode etik-moral Islam dalam elaborasi kenegaraan.[46]

Tiga pendirian di atas melahirkan beragam konsep negara dalam bentang sejarah politik Islam, mulai dari monarki, republik, federasi, demokrasi, teokrasi, negara ideologi Islam dan negara sekular. Dua konsep yang disebut terakhir, hingga kini terus mengemuka yang masing-masing memiliki pendukung yang saling melakukan klaim kebenaran (*truth claim*).

Konsep *al-Islām dīn wa daulah* (Islam adalah agama dan negara) yang meniscayakan kesatuan agama dan negara bersifat problematik. Pengamat politik Islam melihat konsep ini sebagai monolitik, karena hanya ada satu pilihan. Padahal

---

[45]Munawir Sjadzali, *Islam dan Tata Negara,* hlm. 1-2.

[46]Lihat foot note 18 disertasi ini. Lihat juga S. Waqar Ahmad Husaini, *Sistem Pembinaan Masyarakat Islam,* terj. dari *Islamic Environmental System Engineering* oleh Anas Mahyudin (Bandung : Pustaka Salman ITB, 1983), hlm. 217-232.

hubungan Islam dan politik pada hakikatnya bersifat organik. Islam ditempatkan sebagai sesuatu yang sejak awalnya sebagai agama politik.[47] Tentu saja ini merupakan kekurangan, lantaran tidak mempertimbangkan kenyataan bahwa Islam adalah sebuah agama yang multi interpretatif yang membuka kemungkinan penafsiran mengenainya (*a polyinterpretable religion*). Artinya, politik Islam tidak bisa dilepaskan dari sejarah Islam yang multi interpretatif.[48] Hal lain yang perlu dipertimbangkan adalah keberadaan umat Islam dewasa ini yang memiliki keragaman sosial-politik. Kekurangan yang sama juga terjadi pada eksponen konsep negara sekular yang bersemangat melakukan *carbon copy* dan implementasi seantero negeri berpenduduk muslim tanpa melihat *tempus* dan *locus*.

Secara epistemologis, tuntutan aktualisasi *fiqh* muncul berkaitan dengan situasi yang mengitarinya. Dalam konteks ini, *ijtihād* (mencurahkan segala kemampuan guna memformulasi *fiqh* dari dalil-dalil yang rinci) memiliki elan vital. *Ijtihād* bahkan telah dipraktekkan sejak masa Nabi Muhammad. Bahkan Nabi sendiri adalah *mujtahīd* (orang yang melakukan *ijtihād*). Eksistensi *ijtihād* terus lestari di masa sahabat dan pasca sahabat. Untuk saat ini, *ijtihād* tentu jauh lebih diperlukan mengingat persoalan aktual terus bermunculan. *Fiqh* tidak hanya diperlukan sebagai *social control*, melainkan juga sebagai *social engineering* yang perkembangannya sangat ditentukan oleh metodologi.

Secara tipologis, metodologi *fiqh* dipilah dalam dua wilayah. *Pertama*, wilayah kebahasaan yang disebut *al-qawā'id al-uşūliyyah al-lugawiyah*. Termasuk di dalamnya pemahaman terhadap *khitāb* yang berbentuk perintah dan larangan, tentang makna *haqiqi* dan *majazi*, tentang makna umum dan khusus, tentang makna global dan rinci, *nāsikh* dan *mansūkh*. Dari sini lahir terminologi *qaṭ'ī* dan *ẓannī*. *Kedua*,

---

[47]Bachtiar Effendi, *Islam dan Negara*, hlm. 4.
[48]*Ibid.*, hlm. 11.

wilayah legislasi yang dikenal dengan *al-qawā'id al-uṣūliyyah al-tasyrī'iyyah*. Wilayah ini berkaitan dengan maksud dan tujuan disyariatkannya *fiqh* yaitu merealisasikan kemaslahatan manusia.

Kajian kenegaraan masuk dalam wilayah kedua. Menurut Ibn Taimiyyah (661-728H/1263-1330M) al-Qur'an tidak menegaskan satu konstitusi apapun tentang pemerintahan (*khilāfah, imāmah*). Tak satupun ayat al-Qur'an dan as-Sunnah secara kongkrit membicarakan konsep negara.[49] Kenyataan ini menimbulkan perdebatan alot di kalangan pemikir yang disebabkan oleh perbedaan dalam menempatkan *qiyās, istiḥsān, istiṣlāḥ* dan *istiṣḥāb* sebagai metode memahami teks-teks agama (legislasi).[50]

Menurut asy-Syatibi, ada empat pendekatan di kalangan umat Islām dalam memahami teks-teks agama.[51] *Pertama*, tekstual (*ẓāhiriyyat*). Maksud teks diketahui dari lafal teks seperti yang tersurat. Dalam hal ini, bantuan analisis di luar teks tidak dibutuhkan. Artinya menolak penggunaan *qiyās, istiḥsān, istiṣlāḥ* dan *istiṣḥāb. Kedua, baṭiniyyat*. Pendekatan ini selain berseberangan dengan kalangan *ẓāhiriyyat,* juga tidak berpegang pada apa yang terkandung di balik teks serta tidak menggunakan kerangka metodologi sebagaimana terdapat dalam *mainstream* kajian metodologi *fiqh*. Pendekatan ini dianut oleh kalangan sekte Syi'ah *Baṭiniyyat* yang hanya mempercayai kebenaran yang disampaikan Sang Imam yang *ma'ṣūm*. Kebenaran ada pada sabda imam. Pendekatan ini sangat liar karena tidak bermetode yang justru berpeluang merusak sistem nilai yang terkandung dalam al-Qur'an dan as-Sunnah.

Ketiga, kontekstual. Pendekatan ini memiliki arti tersendiri dalam pemahaman asy-Syatibi, yaitu *al-muta'ammiqīn fī al-qiyās* (penggunaan *qiyās* secara mendalam dengan cara memprioritaskan makna teks daripada teks). Asumsi yang dipakai adalah

---

[49]Qamaruddin Khan, *The Political Thought*, hlm. 116.

[50]Husaian Hamid Hasan, *Nażariyah al-Maṣlahah fi al-Fiqh al-Islāmī* (Kairo: Dār al-Nahdah al-'Arabī, 1971), hlm. 584-585.

[51]Abū Ishāq Ibrāhim al-Lahmi al-Gharnatī al-Syaṭibī, *al-Muwāfaqāt fī Uṣūl al-Syarī'at,* Jilid II, (Beirut: Dār al-Ma'ārif, 1969), hlm. 64.

sejauh makna teks yang diperoleh tidak bertentangan dengan teks itu sendiri, kecuali teks *qaṭ'ī*, maka makna itu benar adanya. Sedangkan yang dimaksud teks *qaṭ'ī* adalah teks yang menunjukkan makna kesatuan yang utuh. Teks ini bersifat *qaṭ'ī* karena memiliki makna yang utuh dan tidak dibatasi oleh ruang dan waktu. Pengertian lain dari teks *qaṭ'ī* adalah ketika suatu teks berkaitan dengan teks lain yang menimbulkan kesatuan hukum. Bagi penganut paradigma ini, jika terdapat pertentangan antara teks dengan makna teks atas dasar penalaran, maka yang diutamakan adalah makna teks hasil penalaran. Mereka mempercayai adanya *'illah* yang menyebabkan lahirnya ketetapan hukum, atau karena adanya kemaslahatan bagi manusia. Titik tolak penetapan hukum ini melalui kalam *amar* atau *nahy* (perintah atau larangan) dengan cara mempertanyakan "*mengapa*". Jawaban atas pertanyaan "*mengapa*" itulah yang disebut dengan *'illah*.

Keempat, tekstual dan kontekstual (*ẓāhiriyyat wa al-muta'ammiqīn fī al-qiyās*). Pendekatan ini menggambarkan pola berpikir yang benar-benar matang dan profesional secara intelektual dalam memahami maksud teks. Paradigma ini di samping menggunakan *qiyās, istiḥsān, istiṣlāḥ* dan *istiṣḥāb* juga memperhatikan posisi teks. Keduanya justru diposisikan sejajar dalam memahami makna teks baik yang berkaitan dengan ibadah (*'ibādiyyat*) maupun adat (*'adiyat*) yang keduanya memiliki maksud yang asli (*aṣliyyat*) dan maksud yang mengiringinya (*tabi'iyyat*).

Secara prosedural pendekatan ini memiliki tahapan: 1) mempertimbangkan maksud yang ada dalam teks perintah dan larangan; 2) mencari *'illah* yang mungkin ada, baik dalam teks perintah maupun teks larangan dengan cara mempertanyakan "*mengapa*". Jika ada *'illah*, maka melakukan perintah atau tidak melakukannya karena *'illah* tersebut; 3) mempertimbangkan makna *aṣliyyah* dan *tabi'iyyah*. Makna *aṣliyyah* dimaksudkan untuk memelihara kebutuhan primer (*ḍarūriyyat*), yaitu

kemaslahatan yang tidak terikat oleh ruang dan waktu. Adapun makna *tabi'iyyat* adalah untuk memelihara kebutuhan sekunder (*ḥajjiyat* dan *taḥsiniyyat*), yaitu kebutuhan yang bersifat penunjang/pelengkap yang terikat ruang dan waktu.

Sejalan dengan pendekatan di atas, Din Syamsudin merangkum tiga polarisasi pendekatan.[52] *Pertama*, skripturalistik dan rasionalistik. Pola ini berhubungan dengan pendekatan terhadap sumber Islam, al-Qur'an dan as-Sunnah, terutama menyangkut metode penafsiran. Kecenderungan skripturalistik menampilkan pemahaman yang bersifat tekstual dan literal, yaitu penafsiran yang mengandalkan pengertian bahasa. Sedangkan rasionalistik cenderung menampilkan penafsiran rasional dan konstektual. *Kedua*, idealistik dan realistik. Idealistik melakukan idealisasi terhadap ajaran. Untuk pemikiran kenegaraan, pendekatan ini menawarkan nilai-nilai Islam yang ideal. Sedangkan realistik menerima format kenegaraan yang ada, atau lebih bersifat kompromistik dengan cara menerima dan mengoreksi lewat pemberian isyarat dan pesan moral. Ada dua kemungkinan dari pendekatan realistik yaitu melegitimasi kekuasaan atau mengoreksinya. *Ketiga*, formalistik dan substantivistik. Formalistik mementingkan bentuk daripada isi. Pendekatan ini menampilkan konsep tentang simbolisme keagamaan. Pendekatan substantivistik justru sebaliknya, yaitu menekankan isi dari pada bentuk.

Ragam pendekatan di atas, secara implisit menunjukkan dua model pemikiran dalam Islam, yaitu konservatif[53] dan liberal.[54] Kedua antinomi ini terlibat dalam

---

[52]M. Din Syamsudin, "Usaha Pencarian Konsep Negara Dalam Sejarah Pemikiran Politik Islam", dalam *Jurnal Ilmu dan Budaya Ulumul Qur'an*, No. 2 Vol. IV tahun 1995 ; juga M. Din Syamsudin, *Etika Agama dalam Membangun Masyarakat Madani* (Jakarta: PT. Logos, 2000), hlm. 66-67.

[53]Ciri Islam konservatif yaitu: (1) menolak sekularisme Barat yang memisahkan agama dari politik, gereja dari negara; (2) menginginkan agar masyarakat diatur menurut hukum syariat (hukum Islam); (3) menengok ke zaman keemasan dan memegang pemikiran ulama abad pertengahan tanpa mengadakan suatu usaha pergantian yang bermakna, termasuk dalam merespon masalah-masalah sosial masa kontemporer; (4) pintu ijtihad sudah tertutup. Lihat foot note 21 disertasi ini. Lihat juga Marshall G. Hodgson *The Venture of Islam: Conscience and History in a World Civilization* (Chicago and London: Chicago and London Press, 1974), hlm. 334-360.

polemik yang tidak berkesudahan yang menuntut upaya sintesis yang dapat menampung kedua kubu.

Dalam konteks sintesis ini, metode hermeneutika Khaled M. Abou El Fadl[55] memiliki etos etika yang kompatibel. Menurut Khaled M. Abou El Fadl, hermeneutika bisa digunakan sebagai metode untuk mengambil kesimpulan sebuah *fiqh*, karena hermeneutika menampung pelbagai macam perbedaan dan keragaman dalam tafsir. Menurut Abou El Fadl hermeneutika mampu memahami latar belakang teks keagamaan dan membandingkan satu teks dengan teks yang lain. Selain itu penafsiran dipengaruhi oleh pertimbangan kemaslahatan umum, pemahaman dan persepsi.[56] Bagi Abou El Fadl hermeneutika ditempatkan dalam konteks penetapan otoritas sumber hukum. Hermeneutika berfungsi untuk menetapkan kompetensi sebuah sumber yang dipandang otoritatif sekaligus melakukan interpretasi kontekstual terhadap sumber tersebut.

Berbeda dengan sejumlah pemikir muslim lainnya yang tergabung dalam aliran hermeneutika objektifis,[57] Abou El Fadl memahami hermeneutika dalam

---

[54]Ciri Islam liberal yaitu: (1) mempropagandakan sekularisasi; (2) menggugat eksistensi syariat; (3) mendekonstruksi *Muṣḥaf 'Uśmāniy;* (4) menyamakan kebenaran agama dalam level esoteris; (5) serta melakukan upaya penafsiran revolutif sejalan dengan dinamika zaman tanpa melihat mana yang prinsip dan mana yang *furū'*. Makalah Luthfi Assyaukanie, dalam diskusi "Wacana Islam Liberal di Timur Tengah" di Teater Utan Kayu (TUK), Jakarta, 21 Februari 2001.

[55]Khāled Abou El Fadl adalah pemikir baru dalam wacana keislaman kontemporer, khususnya dalam wacana hukum Islām. Saat ini ia menjabat sebagai profesor hukum Islām pada *UCLA School of Law* Amerika Serikat, dan dikenal piawai dalam memadukan latar belakang tradisi klasik hukum Islām dan pemikiran Barat. Paduan dua tradisi ini mengantarkannya pada sikap-sikap moderat dan liberal dalam memandang Islām. Khaled dikenal sebagai pemikir yang menolak otoritarianisme yang telah menempatkan hukum Islam tercerabut dari sumbernya.

[56]Khāled M. Abou El Fadl, "Al-Qur'ān Melawan Otoritarianisme", *Jurnal Progresif,* edisi perdana (Juli-Agustus 2005), hlm. 14-15.

[57]Hermeneutika objektifis merupakan sebuah teori penafsiran (*hermeneutical theory*). Hermeneutika ini menetapkan suatu aturan metodologis untuk sampai pada pemahaman yang diinginkan sang pengarang. Lihat Farīd Esack, *Al-Qur'ān, Liberalisme, Pluralisme: Membebaskan Yang Tertindas*, alih bahasa Watung A. Budiman (Bandung: Mizan, 2000), hlm. 83. Dalam memperoleh pemahaman, hermeneutika ini menekankan pemahaman pada dua horison, yaitu pengarang dan teks. Sedangkan dalam analisisnya, lebih mengedepankan makna objektif teks, baik melalui struktur internal teks linguistik maupun struktur eksternal teks. Maka, tak heran jika hermeneutika ini disebut hermeneutika beraliran objektifis, yang melacak makna teks seperti yang dipahami pengarangnya, dan menganggap pemahaman itulah yang paling valid tentang teks. *Ibid*, hlm

pengertian sebagai aktifitas penafsiran terhadap kondisi eksistensial manusia yang memahami. Dengan kata lain, hermeneutika jenis ini dipahami sebagai sebuah cara untuk memahami pemahaman (*philosophical hermeneutics*). Hermeneutika ini diarahkan bukan pada bagaimana agar bisa mendapatkan pemahaman yang komprehensif, melainkan mengkaji perihal kondisi manusia yang memahami, baik pada aspek psikologis, sosiologis, historis maupun aspek filosofisnya sebagai prasyarat eksistensial manusia.[58] Tegasnya, hermeneutika yang disebut dengan hermeneutika filosofis ini, merupakan sebuah pemahaman terhadap suatu pemahaman dengan cara menelaah proses dan asumsi-asumsi yang berlaku dalam pemahaman tersebut. Hal ini, setidaknya dilakukan untuk tujuan: 1) meletakkan hasil pemahaman dalam porsi yang sesuai, dan 2) melakukan suatu produksi makna baru dari pemahaman sebelumnya sebagai upaya kontekstualisasi makna.[59] Dengan demikian, dapat dikatakan bahwa dalam hermeneutika filosofis yang dipentingkan bukan sekedar reproduksi makna teks—seperti pada hermeneutika teoritis—melainkan bagaimana memproduksi makna teks secara baru sesuai dengan *locus* dan *tempus* pembaca.

Untuk memperoleh pemahaman hermeneutika filosofis berpusat pada tiga horison sekaligus, yaitu pengarang, teks dan pembaca. Hermeneutika ini mengasumsikan bahwa setiap pembaca mendatangi teks dengan membawa persoalan dan harapannya sendiri—karena mustahil sang pembaca menyisihkan unsur subjektivitas dirinya dan menafsirkan teks tanpa prapemahaman. Oleh karena itulah,

---

83. Lihat juga, Richard E. Palmer, *Hermeneutics: Interpretation Theory in Schleiermacher, Dilthey, Heiddeger and Gadamer* (Evanston: Northwestern University Press, 1969), hlm. 67.

[58]Richard E. Palmer, *Hermeneutics: Interpretation Theory in Schleiermacher, Dilthey, Heiddeger and Gadamer* (Evanston: Northwestern University Press, 1969), hlm. 65.

[59]Fakhruddin Fāiz, *Hermeneutika Al-Qur'ān: Tema-Tema Kontroversial* (Yogyakarta: Elsaq Press, 2005), hlm. 9.

Farid Esack menyebut hermeneutika ini dengan *reception hermeneutics*,[60] yaitu sebuah jenis pemahaman yang terfokus pada pemaknaan teks dan transformasinya dalam konteks pengalaman pembaca, baik sebagai individu maupun sebagai kelompok sosial tertentu dengan menempatkan kompleksitas teks pada dataran fungsional dan pragmatiknya. Implikasinya, cara pemahaman ini di samping mengandaikan adanya pluralitas penafsiran dan pluralitas makna, juga pembacaan yang berorientasi pada transformasi dan liberasi.

Lebih jauh Abou El Fadl menjelaskan kerangka hermeneutik filosofisnya yang terdiri atas otoritas (kompetensi/autentisitas yang meliputi Tuhan dan Nabi), teks dan penafsir (representasi/perwakilan). Otoritas bertolak dari pikiran Friedman mengenai otoritas yang mencakup memangku otoritas (*being in authority*) dan memegang otoritas (*being an authority*). Memangku otoritas dimaksudkan sebagai kekuasaan untuk mengeluarkan instruksi atau arahan karena faktor posisi struktural dalam suatu institusi resmi. Dalam hal ini, seseorang bisa saja berbeda pendapat dengan pemangku otoritas, namun tidak mempunyai alternatif lain kecuali mematuhinya. Dengan kata lain, kepatuhan terhadap pemangku otoritas lebih merupakan kepatuhan terhadap jabatan atau kapasitas resmi seseorang.[61]

Berbeda dengan pemangku otoritas, kepatuhan terhadap pemegang otoritas merupakan kepatuhan terhadap seseorang yang memiliki keahlian khusus. Kepatuhan di sini dipahami sebagai pelimpahan wewenang kepada seorang yang memang ahli. Dalam hal ini, seseorang meninggalkan pendapat pribadinya karena patuh pada pemegang otoritas yang dipandang memiliki pengetahuan, kebijaksanaan, atau pemahaman yang lebih baik, meskipun si penerima otoritas tidak memahami dasar argumentasi dari pemegang otoritas. Kepatuhan semacam ini mengandung arti bahwa

---

[60]Esack, *Al-Qur'ān, Liberalisme, Pluralisme*, hlm. 84.
[61]*Ibid.*, hlm. 37.

seseorang menyerahkan nalarnya kepada kehendak dan keputusan orang lain, yakni si pemegang otoritas. Dengan kata lain, ia telah melimpahkan dan memberikan kepercayaan kepada pemegang otoritas untuk menguji dan mengkaji nilai sesuatu yang harus ia yakini dan jalankan.[62]

Kepatuhan terhadap pemegang otoritas, menurut Friedman, melibatkan "praduga epistemologis" (*epistemological presupposition*). Konsep ini dimaksudkan sebagai upaya untuk berbagi kerangka epistemologis antara pemegang otoritas dan orang yang mematuhinya. Praduga epistemologis yang dimiliki keduanya mencakup keyakinan bersama pada suatu khazanah atau tradisi. Kepatuhan terhadap superioritas pengetahuan atau pemahaman orang lain (pemegang otoritas) mengandaikan bahwa pengetahuan dan pemahaman semacam itu pada dasarnya bisa dimiliki oleh siapapun. Dengan demikian, di antara keduanya harus berbagi kerangka epistemologis yang sama untuk menentukan hal-hal apa saja yang dapat diketahui oleh akal dan pengalaman manusia, meskipun bagi orang yang mematuhi, sulit untuk mendapatkan pengetahuan atau pengalaman tersebut karena tidak memiliki pengetahuan, kebijaksanaan dan kesempatan. [63]

Konsep Abou El Fadl tentang otoritas paralel dengan konsepsi Friedman. Hanya saja Abou El Fadl menggunakan diksi lain yaitu otoritas koersif dan otoritas persuasif. Otoritas yang pertama dimaksudkan sebagai kemampuan untuk mengarahkan perilaku orang lain dengan cara membujuk, mengambil keuntungan dan menghukum, sehingga tidak ada alternatif lain kecuali mematuhinya. Kepatuhan dalam otoritas koersif diperoleh melalui kekuasaan yang bersifat memaksa. Sedangkan otoritas persuasif melibatkan kekuasaan yang bersifat normatif, yakni

---

[62]*Ibid.*, hlm. 38.

[63]Penjelasan lebih lanjut mengenai otoritas ini lihat R. B. Friedman, "On The Concept of Authority in Political Philosophy," dalam Joseph Raz (ed.), *Authority* (Oxford: Basil Blackwell, 1990), hlm. 56-91.

kemampuan untuk mengarahkan keyakinan atau perilaku seseorang berdasarkan kepercayaan. Otoritas ini melibatkan penggunaan pengaruh dan kekuasaan normatif atas seseorang untuk percaya dan bertindak dengan cara meyakinkan mereka tentang suatu hal.[64]

Namun demikian, otoritas persuasif tidak mesti merupakan pelimpahan pengambilan keputusan secara total atau penyerahan otonomi tanpa syarat. Dalam konteks ini, Abou El Fadl mengadopsi konsep "penalaran eksklusioner" (*exclusionary reasons*) Josep Raz.[65] Konsep ini mengandung arti bahwa seseorang memiliki beragam argumentasi untuk menentukan pilihan tindakan. Dengan kata lain, terdapat motif yang berbeda, dan seringkali bertentangan dalam diri seseorang, ketika ia hendak menentukan suatu tindakan. Melalui model penalaran ini, seseorang akan mempertimbangkan motif yang paling kuat di antara sekian motif alternatif yang ada dalam menentukan suatu tindakan. Seseorang akan memperlakukan sesuatu sebagai otoritatif jika ia memperlakukannya dengan penalaran eksklusioner ini.

Perbedaan pokok antara otoritas koersif dan otoritas persuasif adalah bahwa otoritas koersif tidak memerlukan upaya persuasi untuk dipatuhi. Otoritas persuasif sebaliknya menekankan pentingnya persuasi bagi sebuah keputusan atau instruksi untuk dihormati, yang membuat orang lebih memilih arah keyakinan atau tindakan tertentu dan menolak kemungkinan yang lain. Abou El Fadl menggarisbawahi bahwa relasi otoritas, baik yang persuasif maupun koersif, bersandar pada seperangkat

---

[64]Keberatan Abou El Fadl terhadap terminologi Friedman adalah bahwa terminologi tersebut bersifat membatasi. Selain itu, terminologi "pemangku otoritas" tidak bisa digunakan secara tepat, karena jabatan resmi dan kekuasaan yang dimiliki sesorang yang memangku otoritas tidak bisa diketahui secara jelas. Lebih spesifik lagi, dalam konteks hukum Islam, menyejajarkan otoritas dengan praktik taklid adalah sangat tidak tepat. Uraian lebih lanjut mengenai keberatan Abou El Fadl terhadap terminologi Friedman ini, lihat Abou El Fadl, *Atas Nama Tuhan,Dari Fikih Otoriter ke Fikih Otoritatif,* terj. Cecep Lukman Hakim (Jakarta: Serambi Ilmu Semesta, 2004), hlm. 40-42.

[65]Joseph Raz, *The Authority of Law: Essays on Law and Morality* (Oxford: Oxford University Press, 1986), hlm 22-3.

representasi yang termanifestasikan dalam sejumlah klaim, seperti klaim tentang kekuasaan, wewenang, atau pengetahuan.[66]

Persoalan yang muncul menyangkut otoritas adalah; 1) siapa atau apa saja yang diyakini memiliki otoritas tertinggi dalam Islām? ; 2) Bagaimana otoritas tersebut merepresentasikan diri dan bagaimana pula menjamin otentisitasnya atau kompetensinya dalam mewakili otoritas tertinggi? ; 3) Bagaimana cara memahami dan menginterpretasikannya, jika representasi tersebut termediasi oleh teks?

Persoalan pertama mengharuskan pembahasan dan pembatasan terhadap otoritas Tuhan (*author*), al-Qur'an (*text*), dan penafsir (*reader*). Persoalan kedua mengkhususkan pada proses uji kompetensi sumber-sumber yang dianggap merepresentasikankan otoritas tertinggi, yaitu teks al-Qur'an dan as-Sunnah. Selain itu, persoalan kedua juga melibatkan penentuan "penerapan" dalam perilaku keseharian.[67] Dengan kata lain, proses interpretasi bukan saja merupakan upaya memahami makna kata atau ungkapan, tapi juga cara menerapkan makna tersebut yang oleh Abou El Fadl disebut sebagai proses "penetapan makna". Dari sini, muncul persoalan terkait dengan otoritarianisme, yaitu mengenai siapa yang berwenang untuk memastikan dan menyelesaikan persoalan kompetensi dan penetapan makna ini. Bagaimana format kelembagaan untuk menentukan otentisitas, makna dan penerapannya? Apakah persoalan tersebut diserahkan pada kreativitas individu, ataukah mengharuskan adanya sebuah institusi khusus (dalam konteks Indonesia, MUI misalnya?)

Adapun otentisitas atau kompetensi berkaitan dengan kualifikasi sumber rujukan. Untuk ini Abou El Fadl merujuk pada perdebatan historis seputar otoritas

---

[66]Khāled M. Abou El Fadl, *Melawan Tentara Tuhan: Yang Berwenang dan Yang Sewenang-wenang dalam Hukum Islām*, alih bahasa Kurniawan Abdullah (Jakarta: Serambi, 2003), hlm. 105.

[67]Abou El Fadl, *Atas Nama Tuhan,* hlm. 50. Lihat juga Abou El Fadl, *Melawan Tentara Tuhan*, hlm. 47.

Tuhan yang telah dimulai sejak dini di kalangan muslimin awal. Selain dipicu oleh kekosongan otoritas pasca wafatnya Nabi, juga al-Qur'an sendiri dalam berbagai ayat menegaskan bahwa otoritas sebenarnya adalah milik Tuhan. Perdebatan ini muncul pertama kali bersama kekecewaan masyarakat muslim awal atas kegagalan pemerintahan 'Uśmān ibnu 'Affān (644-656 M) menjalankan pemerintahan *syūrā* (musyawarah), yang diakhiri dengan pembangkangan dan pembunuhan atas dirinya (*fitnah al-kubrā*). Pemerintahan 'Alī ibn Abī Ṭālib (656-661 M) juga menimbulkan kekecewaan yang sama. Ia menghadapi pemberontakan dari sedikitnya tiga kelompok Suriah yang dipimpin oleh keponakan 'Uśmān, Mu'āwiyah (w. 680 M), kelompok Quraisy yang dipimpin oleh istri Nabi, 'Aisyah binti Abu Bakar (w. 678), dan kelompok puritan yang dikenal dengan *Qurrā'* (para penghafal dan pembaca al-Qur'an). Akhirnya, Ali menghadapi perlawanan sengit kelompok Khawarij (pembelot), baik secara fisik maupun argumentasi, yang kemudian melahirkan jargon "Kedaulatan hanyalah milik Tuhan" (*al-ḥākimiyah lillāh*), untuk menentang kedaulatan Ali (kedaulatan manusia).[68]

Al-Qur'an sendiri, menurut Abou El Fadl, menyimpan sejumlah perdebatan semacam itu. Anggapan bahwa keputusan hanyalah milik Tuhan, sebagaimana dipegang kelompok Khawārij, adalah ungkapan yang diambil dari al-Qur'an, yaitu dalam ayat, "*Keputusan itu hanyalah milik Allah, Dia telah memerintahkan agar kamu tidak menyembah selain Dia. Itulah agama yang benar, tetapi kebanyakan manusia tidak mengetahui.*"[69] Al-Qur'an pun menekankan kepada umat Islam

---

[68]Kelompok Khawārij mengklaim bahwa "semua hukum hanyalah milik Allāh." Pernyataan ini didebat oleh 'Alī ra dengan mengatakan bahwa pernyataan tersebut memang benar, akan tetapi kelompok Khawārij keliru menafsirkannya. Menurut 'Alī, memang benar bahwa semua hukum hanyalah milik Allāh, tapi menjadi tidak benar menafsirkan pemerintahan juga milik Allāh. Yang benar bahwa kita tidak bisa lari dari kenyataan bahwa mau tidak mau manusia harus mengandalkan pemerintahan. Melalui pemerintah pajak dikumpulkan, musuh diusir, jalan-jalan dilindungi dan hak-hak orang lemah diambil dari orang-orang yang kuat, hingga kebenaran memperoleh tempat dan terlindung dari manipulasi orang-orang yang berhati jahat. Abou El Fadl, *Atas Nama Tuhan,* hlm. 52.

[69]Q.S. Yūsuf [12]: 40. Lihat juga, al-An'ām [6]: 57 dan 62.

senantiasa melaksanakan perintah-perintah Allah dan pada saat yang sama memerintahkan untuk membedakannya dari mengikuti hawa nafsu.[70] Lebih khusus lagi, al-Qur'an menyeru orang beriman menyelesaikan semua perselisihan dengan merujuk pada Allah dan NabiNya, bahkan memandang bukan muslim sejati jika menolak bertahkim kepada Allh dan NabiNya.[71] Perbincangan semacam ini muncul berulang-ulang dalam al-Qur'an yang secara umum menuntut manusia agar tunduk pada keputusan, hukum, dan ketentuan Allah. Semua ayat tersebut tak lain adalah untuk menegaskan bahwa otoritas tertinggi hanyalah milik Tuhan.

Selain merujuk pada diskursus al-Qur'an dan sejarah perdebatan muslim awal, Abou El Fadl juga mengakarkan persoalan otoritas Tuhan ini pada pengertian Islam yang bermakna ketundukan total kepada Tuhan; menerima Tuhan sebagai satu-satunya penguasa tanpa sekutu. Tindakan menyerahkan diri kepada selain Tuhan dipandang sebagai *syirk* (menyekutukan Tuhan). Dengan demikian, seorang muslim bukan saja harus menaati perintah Tuhan, tapi juga tidak boleh berserah diri pada selain Tuhan.[72]

Gagasan tentang ketundukan kepada Tuhan dan NabiNya ini memunculkan serangkaian persoalan terkait dengan asumsi berbasis iman, bahwa Tuhan dan NabiNya benar-benar telah mengeluarkan instruksi-instruksi sakral tertentu (*devine instruction*). Persoalan ini terkait dengan pembuktian sejarah dan pengujian otentisitasnya. Pertanyaannya kemudian adalah bagaimana cara mengetahui bahwa instruksi-instruksi tersebut, yang sebagian besar terekam dalam teks, benar-benar berasal dari Tuhan dan NabiNya. Secara lebih sederhana, bagaimana kita mengetahui

---

[70]Q.S. Yūsuf [12]: 67.

[71]Q.S. Āli 'Imrān [3]: 23; al-Mā'idah [5]: 44-45, 47; an-Nūr [24]: 48; an-Nisā' [4]: 65; asy-Syūrā [42]: 10.

[72]Abou El Fadl, *Atas Nama Tuhan,* hlm. 51.

bahwa seseorang tidak berbohong dan menisbatkan sesuatu kepada Tuhan dan NabiNya, padahal Tuhan dan Nabinya mungkin tidak mengatakan hal itu?

Bagi kaum muslim, media paling meyakinkan untuk mengetahui kehendak Tuhan adalah al-Qur'an dan as-Sunnah. Sebagai teks yang mengklaim memuat kehendak Tuhan, maka perlu dilakukan uji kualifikasi atas al-Qur'an dan as-Sunnah. Dalam uji kualifikasi ini, menurut Abou El Fadl, seseorang harus membuat asumsi-berbasis iman bahwa al-Qur'an bersifat abadi dan terpelihara kemurniannya. Kompetensi al-Qur'an dengan demikian menurut Abou El Fadl tidak bisa digugat. Sejauh menyangkut al-Qur'an, pertanyaan yang relevan bukanlah apakah al-Qur'an terpercaya, melainkan adalah bagaimana menentukan maknanya.[73]

As-Sunnah memiliki tingkat kompetensi yang berbeda dari al-Qur'an. Perbedaan ini terkait dengan kompleksitas dan beragamnya sumber mengenai suatu riwayat. Untuk menguji dan menilai otentisitas riwayat-riwayat semacam itu, para ahli hadis telah mengembangkan penelitian tentang mata rantai perawi yang sangat rumit, yang disebut dengan *'ilm al-rijāl*. Dalam konteks *fiqh*, otentisitas sebuah riwayat harus dihubungkan dengan konsekuensi hukumnya. Abou El Fadl menyebutnya sebagai persyaratan proporsionalitas. Dalam hal ini otoritas Nabi harus diterima sebagai sebuah asumsi berbasis iman. Keputusan Nabi harus diikuti sejauh keputusan itu menginformasikan kehendak Tuhan. Dengan demikian, tidak semua perkataan atau perbuatan Nabi membawa konsekuensi hukum karena tidak semuanya menggambarkan kehendak Tuhan.[74]

Persoalan lain yang tak kalah pentingnya terkait dengan konsep otoritas adalah penetapan makna dari perintah yang tertuang dalam teks. Penetapan dimaksudkan sebagai sebuah tindakan untuk menentukan makna sebuah teks. Pertanyaannya adalah

---

[73] *Ibid.*, hlm. 128.

[74] *Ibid.*, hlm. 127-32. Dalam hal ini, perkataan Nabī dapat diklasifikasi ke dalam tiga bidang; perkataan yang berkaitan dengan keyakinan (teologi), tentang hukum, dan tentang kesopanan (adab).

siapa yang memiliki otoritas untuk menentukan makna teks? Ketika perintah-perintah Tuhan termuat dalam teks, maka perintah-perintah tersebut bersandar pada media bahasa. Bahasa itu sendiri bersifat semi otonom. Ia memiliki aturan dan batasannya sendiri yang membentuk dan menyalurkan makna.[75]

Bagi Abou El Fadl, pembacaan terhadap teks bisa jadi beragam, sehingga menghasilkan pluralitas pemaknaan. Setiap pembaca berhak memaksakan makna apapun sesuai yang ia kehendaki atas teks. Pada batas tertentu, legitimasi atas penetapan makna dari seorang pembaca tergantung pada sejauh mana pembaca tersebut menghormati integritas maksud pengarang dan teks itu sendiri. Namun, kekuasaan untuk membuat penetapan makna teks telah diserahkan kepada manusia, sebagai wakil Tuhan. Dengan demikian, dalam menyampaikan perintah-perintahnya, Tuhan telah menggunakan dua sarana: sarana teks dan sarana manusia. Teks diharapkan dapat membentuk sikap dan perilaku manusia dan sebaliknya, manusia juga berperan penting dalam membentuk makna teks.[76]

Peran manusia dalam membentuk makna teks melahirkan persoalan baru, apa yang Tuhan kehendaki dari proses penetapan makna yang dilakukan manusia? Mampukah manusia menemukan penetapan makna yang tepat sesuai dengan maksud Tuhan? Titik tolak untuk mengkaji persoalan tersebut adalah hadis yang berbunyi bahwa "semua mujtahid itu benar". Bertolak dari hadis ini, Abou El Fadl menekankan peran aktif pengarang, teks, dan pembaca. Proses penetapan makna bersifat terbuka. Pencarian itu sendiri adalah bagian dari kehendak Tuhan. Jika kemungkinan

---

[75]Terkait dengan bahasa ini, Whitehead mengemukakan bahwa dalam tindakan berbahasa seseorang berbicara kapada dua objek; ke dalam, yakni berbicara kepada diri sendiri; dan keluar, yakni kepada yang lain. Dengan demikian, bahasa merupakan medium ekspresi dan eksternalisasi diri sekaligus juga media identifikasi dan internalisasi. Dengan kata lain, berbeda dengan dunia hewan, bahasa memungkinkan manusia keluar dari dunia insting ke dunia refleksi dan makna. Lihat Alfred North Whitehead, *Modes of Thought* (New York: A Free Press Paperback, 1968), khususnya Bab I.

[76]Abou El Fadl, *Melawan Tentara Tuhan*, hlm. 47-48. Bandingkan dengan Abou El Fadl, *Atas Nama Tuhan,* hlm. 135.

pencarian tertutup, hadis di atas menjadi tidak bermakna. Dengan demikian, penetapan makna melibatkan proses yang kompleks, interaktif, dinamis dan dialektis antara ketiga unsur dalam lingkaran hermeneutis: pengarang, teks, dan pembaca.[77]

Persoalan yang muncul kemudian adalah siapa yang bertanggung jawab untuk memastikan dan menyelesaikan persoalan kompetensi dan penetapan makna? Bagaimana proses dan format kelembagaan untuk menentukan otentisitas, makna, dan pelaksanaannya? Apakah persoalan tersebut diserahkan kepada kreativitas individu para pengikut agama, atau haruskah dibentuk sebuah institusi khusus? Abou El Fadl menyebut persoalan ini sebagai persoalan perwakilan (representasi).[78]

Al-Qur'an menegaskan bahwa pada hari akhir nanti, tak seorang pun akan menanggung dosa orang lain, dan tak seorang pun dapat menghapus dosa lainnya. Gagasan tentang pertanggungjawaban individu ini, menurut Abou El Fadl, paralel dengan doktrin Islam tentang penafian institusi gereja (*rahbâniyah*). Ini berarti bahwa tidak seorangpun diperbolehkan melimpahkan sepenuhnya tanggung jawab dan kewajibannya terhadap Tuhan kepada orang lain. Setiap orang wajib mencari hukum Tuhan dan menaatinya dengan penuh keimanan. Pendeknya, tak seorang pun dapat melimpahkan kewajiban dan tanggung jawabnya kepada orang lain untuk menemukan dan melaksanakan perintah Tuhan.[79]

Sebagaimana telah dipaparkan sebelumnya, kedaulatan mutlak adalah milik Tuhan. Di sisi lain, Islam mengakui peran kekhalifahan manusia. Namun, peran menentukan manusia ini membuka kesempatan otoritarianisme jika ia bertindak di luar batas kewenangan hukum yang dimilikinya. Resiko yang dihadapi dalam hal ini adalah bahwa kehendak Tuhan akan tunduk pada pemahaman dan kehendak manusia.

---

[77] *Ibid.*, hlm. 135-7.
[78] *Ibid.*, hlm. 50.
[79] *Ibid.*, hlm. 51.

Untuk itu Abou El Fadl menetapkan lima syarat yang harus dipenuhi sebagai parameter bagi syarat keberwenangan manusia sebagai wakil Tuhan.

Pertama, kejujuran. Wakil Tuhan harus memiliki kejujuran dan dapat dipercaya untuk menerjemahkan perintah Tuhan. Ia harus menghindari keberpuraan memahami apa yang sebenarnya tidak diketahui, dan bersikap jujur tentang sejauh mana ilmu dan kemampuannya dalam memahami perintah Tuhan. *Kedua*, ketekunan dalam mengerahkan segenap kemampuan rasionalitasnya untuk menemukan dan memahami kehendak Tuhan. *Ketiga*, komprehensivitas dalam menyelidiki kehendak Tuhan. Seorang penafsir harus melakukan penyelidikan perintah-perintah Tuhan secara menyeluruh dengan mempertimbangkan hal-hal yang relevan, dan tidak melepas tanggung jawabnya untuk menyelidiki atau menemukan alur pembuktian tertentu. *Keempat*, penggunaan rasionalitas dalam penafsiran dan analisis terhadap perintah-perintah Tuhan. Penafsiran teks harus dilakukan secara rasional, atau setidaknya dengan ukuran yang dianggap benar menurut pandangan umum. Artinya, pembaca tidak boleh berlebihan dalam menafsirkan teks sehingga melahirkan kesimpulan bahwa makna teks tersebut benar-benar seperti yang diinginkan pembaca, dan bukan menampilkan maksud yang memang dikehendaki teks. *Kelima*, pengendalian diri atau kerendahan hati dalam menjelaskan kehendak Tuhan. Pengendalian ini merupakan kewaspadaan tertentu untuk menghindari penyimpangan, atau kemungkinan penyimpangan atas peran pengarang (Tuhan).[80]

Dalam hal ini, Maududi maupun Tibi sebagai pembaca, terikat dengan problem dan harapan masing-masing ketika membangun konsep tentang negara, kendati teks dan pengarangnya sama. Kondisi kemanusiaan Maududi dan Tibi, secara psikologis, sosiologis, historis maupun filosofisnya merupakan prasyarat eksistensial

[80] *Ibid.*, hlm. 100-101.

manusia yang sangat berpengaruh. Inilah kerangka yang dapat mengungkap fakta sesungguhnya dari pemikiran Maududi dan Tibi. Apakah keduanya steril dari semangat otoritarianisme.

F. Metode Penelitian

Penelitian ini adalah penelitian pemikiran politik. Penelitian pemikiran ini menggunakan data kepustakaan berupa buku-buku yang terkait dengan fokus kajian sebagai sumber data (*library research*).[81] Langkah praktis *library research* ini dilakukan dengan cara: (1) Membaca dan menelaah secara mendalam karya Maududi dan Tibi, utamanya pemikiran kenegaraan sebagai sumber primer. Sumber primer yang digunakan seperti buku, majalah, jurnal, artikel, risalah, makalah, surat kabar dan karya ilmiah lainnya yang ditulis langsung oleh Maududi dan Tibi. (2) Menyertakan pula sumber-sumber sekunder, yaitu data lain berdasarkan hasil penelitian terdahulu dan kepustakaan yang mengkaji pemikiran kenegaraan Maududi dan Tibi.

Penelitian ini bersifat deskriptif, analitis dan komparatif.[82] Metode deskriptif dipergunakan untuk memaparkan data yang berkaitan dengan pemikiran Maududi dan Tibi. Sedangkan metode analitis dipergunakan dalam pengertian sosiologis. Data tentang pemikiran Maududi dan Tibi ditelusuri dalam karya intelektual mereka. Sementara data yang berkaitan dengan sisi analisis ditelusuri dalam sumber primer

---

[81]Sutrisno Hadi, *Metodologi Research* (Yogyakarta: Andi Ofset, 1990), hlm. 9.

[82]Deskripsi, berarti menggambarkan secara tepat sifat-sifat suatu individu, keadaan, gejala atau kelompok tertentu untuk menentukan frekuensi atau penyebaran suatu gejala/frekuensi adanya hubungan tertentu antara suatu gejala dengan gejala lain dalam masyarakat. Analisis, adalah jalan yang dipakai untuk mendapatkan ilmu pengetahuan ilmiah dengan mengadakan perincian terhadap obyek yang diteliti dengan jalan memilah-milah antara pengertian yang satu dengan pengertian yang lain untuk sekedar memperoleh kejelasan mengenai halnya. Sedangkan komparasi, adalah usaha untuk memperbandingkan sifat hakiki dalam objek penelitian sehingga dapat menjadi lebih jelas dan lebih tajam. Dengan komparasi, dapat ditentukan secara tegas kesamaan dan perbedaan sesuatu hingga hakikat objek dapat dipahami dengan semakin murni. Sudarto, *Metode Penelitian Filsafat* (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 1996), hlm. 47-49.

dan hasil-hasil penelitian yang relevan. Adapun metode komparatif, dimaksudkan menganalisa, mengulas, menanggapi pokok-pokok pikiran dari data yang ditelah ditampilkan secara kritis serta memperbandingkan antara keduanya, baik menyangkut sisi persamaan maupun perbedaannya. Dengan cara ini dapat diketahui posisi Maududi dan Tibi serta ditarik benang merah yang menghubungkan pandangan-pandangan tersebut. Dengan cara ini diperoleh nilai etik dari diskursus pemikiran Maududi dan Tibi.

Analisis yang digunakan dalam penelitian ini adalah analisis penelitian kualitatif dengan instrumen analisis deduktif dan interpretatif.[83] Adapun langkah-langkahnya sebagai berikut: (1) membuat dan mengorganisir *file* data; (2) menggambarkan *setting* pengalaman dan kronologi kehidupan Maududi dan Tibi; (3) mengidentifikasi tema-tema pemikiran Maududi dan Tibi untuk kemudian ditentukan bagian-bagian yang terkait dengan kenegaraan; (4) menuliskan data dari teks-teks yang berhubungan dengan kenegaraan; dan (5) menganalisis kandungan makna.

Analisis diarahkan untuk merumuskan kesimpulan umum teks yang terdapat dalam karya-karya Maududi dan Tibi dan memahami visi pemikirannya tentang negara. Analisis ini dilakukan dalam dua fase, yaitu analisa kritis terhadap data yang dikumpulkan dan dinilai memiliki relevansi dengan tema dan objek material penelitian *(critical analysis)* dan interpretasi kritis terhadap data yang dikumpulkan dan dideskripsikan untuk menjawab rumusan yang telah ditentukan (*critical interpretation*). Langkah-langkahnya: (1) mengumpul gagasan yang dituturkan secara tulisan dengan cara memahami kosa kata, pola kata, pola kalimat, konteks situasi, dan

---

[83]Deduksi merupakan langkah analisis dari hal yang bersifat umum ke hal-hal yang bersifat khusus. Sedangkan interpretatif artinya menafsirkan, membuat tafsiran yang tidak bersifat subjektif (menurut selera orang yang menafsirkan) melainkan bertumpu pada evidensi objektif untuk mencapai kebenaran yang objektif. Dengan instrumen tersebut diuraikan pandangan masing-masing tokoh tersebut terlebih dahulu lalu ditelusuri metode, pendekatan dan substansi pemikiran. Lihat *Ibid.*, hlm. 42-43.

konteks kebudayaan; (2) menafsir rangkaian kalimat dalam rumusan pemikiran Maududi dan Tibi ditafsir dengan cara penafsiran sistematis, ekstensif, analogis, teologis dan histori-sosiologis; (3) memahami substansi dan struktur gagasan, spesifikasi gagasan, konsistensi gagasan, sumber gagasan serta relasinya dengan gagasan lain.[84]

Untuk melengkapi *library research* dibutuhkan pendekatan sosiologis (*sociological approach*). Pendekatan ini ditempuh dengan meneliti biografi Maududi dan Tibi, meliputi kehidupan mereka dalam hubungannya dengan masyarakat, sifat, watak, pengaruh pemikiran dan idenya, lalu menganalisis karya-karya intelektual dan biografinya.[85] Selanjutnya dilengkapi dengan *biographical study*, yaitu penelitian yang mempelajari kehidupan, pengalaman dan pemikiran tokoh, baik yang terungkap langsung atau dalam dokumen. *Biographical study* ini sebagai studi koleksi dokumen kehidupan dan menjelaskan poin-poin yang menentukan karir hidup Maududi dan Tibi dengan menelusuri kisah hidup, kebesaran dan prestasinya serta evolusi pemikiran dan krisis hidupnya. Hal ini dapat diteliti melalui tulisan-tulisannya secara biografis (*biographical writing*) dan *otobiography.* Dari sini dapat tergambar sosok Maududi dan Tibi secara jelas.[86]

F. Sistematika Pembahasan

Untuk menghindari tumpang tindih pembahasan dan menjaga konsistensi pemikiran dalam menjawab masalah secara kronologis, penelitian ini diatur dalam

---

[84]Klaus Krippendorff, *Analisis Isi: Pengantar Teori dan Metodologi*, terj. Farid Wajidi (Jakarta: Rajawali Press, 1986), hlm. 62-67.

[85]Mukti Ali, "Metodologi Ilmu Agama Islam" dalam Taufik Abdullah, dan Rusli Karim (ed.), *Metodologi Penelitian Agama : Sebuah Pengantar* (Yogyakarta: Tiara Wacana, 1989), hlm. 48.

[86]John W. Creswell, *Qualitative Inquiry and Research Design: Choosing Among Five Tradition* (Thousand Oaks London New Delhi: Sage Publication, 1998), hlm. 47-48.

sistematika yang terdiri dari bab-bab yang saling terkait dan saling menunjang secara logis dan organis.

Bab I merupakan pengantar dari penelitian ini. Bagian ini menjelaskan tentang latar belakang pemilihan topik, apa permasalahan dan rumusan masalah, mengapa masalah ini dipilih, urgensi penelitian, tujuan yang dicapai lewat penelitian ini dan bagaimana penelitian ini dilakukan.

Bab II memaparkan tentang karakteristik pemikiran dalam Islam. Bagian ini menjadi kerangka dalam mengamati pemikiran yang muncul dan berkembang dalam Islam umumnya, Maududi dan Tibi khususnya. Bab ini memuat tentang tradisi pemikiran Islam yang universal-kosmopolit, model pemikiran Islam konservatif dan liberal, serta corak pemikiran idealistik-skripturalistik-formalistik dan realistik-substansialistik-transformatik.

Bab III menguraikan pemikiran Islam tentang negara. Bagian ini memaparkan bagaimana pemikiran tentang negara dan prakteknya dalam sejarah Islam. Bagian ini juga memaparkan tentang nilai-nilai prinsip dalam pengelolaan negara.

Bab IV merupakan uraian tentang situasi yang melingkupi pemikiran Maududi dan Tibi, baik yang bersifat historis maupun teoretis, meliputi latar keluarga, pendidikan, kiprah, tokoh yang mempengaruhi, keadaan politik dalam negeri India dan Syria, paradigma dan metode berpikir.

Bab V berisi tentang gagasan utama Maududi dan Tibi tentang negara. Bagian ini memuat tentang tujuan negara, bentuk negara, sistem pemerintahan dan konstitusi negara.

BAB VI mengulas signifikansi pemikiran Maududi dan Tibi bagi pemikiran politik Islam. Bagian ini mengungkap titik temu dan kritik terhadap pemikiran

Maududi dan Tibi, keniscayaan pluralisme-idealistik, gagasan ke arah Islam apropriasi dan konsep alternatif sirkular-*theistic*.

Seluruh rangkaian penelitian dirangkum dalam bab VII yang mempertegas hasil penelitian dan rekomendasi bagi penelitian selanjutnya. Kesimpulan yang diambil merupakan tesis baru yang patut dikritisi oleh peneliti selanjutnya.

BAB VII

PENUTUP

Sedikitnya terdapat dua cara memandang Islam dan negara pada masa lampau hingga kini. Pertama, Islam merupakan format dan tujuan yang digunakan untuk melakukan pengaturan kehidupan negara secara formal, legalistik dan menyeluruh. Kedua, Islam merupakan salah satu komponen yang membentuk, melandasi dan mengarahkan negara. Kedua cara pandang tersebut sama-sama mengalami kesulitan untuk menempatkan peran Islam dalam kehidupan negara riil (*real state*). Persoalannya adalah mampukah umat Islam menyesuaikan dengan kecenderungan kebudayaan negara yang berkembang? Pertama-tama ia harus mengubah cara mengorganisasi umat Islam yang tidak lagi mendasarkan diri pada kesamaan agama, melainkan dengan bentuk-bentuk profesional. Dengan demikian agama menjadi milik pribadi-pribadi yang tidak diartikulasikan secara formal. Kemudian setelah itu umat Islam harus melakukan upaya-upaya sadar untuk berdampingan secara koeksistensif dengan kekuatan-kekuatan lain di dunia.

Konseptualisasi Islam kontemporer, setidaknya dapat dikelompokkan pada dua bentuk kenegaraan Islam. Pertama, konseptualisasi yang diwakili oleh Abu al-A'la al-Maududi yang bercorak ideologis-formalistik-totalistik. Kedua, konseptualisasi Bassam Tibi, yang dengan interpretasinya terhadap realitas historis mengubah corak ideologis-formalistik-totalistik menjadi realistik-substansialistik-transformatif.

Menurut konseptualisasi Maududi, kebutuhan dan pembenaran untuk suatu negara Islam timbul dari pemahaman akan tatanan universal. Karena itu negara dalam Islam adalah bagian dari teologi terpadu, luas yang prinsip pokoknya adalah

kedaulatan Tuhan. Negara atau alat lain yang akan melaksanakan kekuatan politik merupakan konsekuensi pada konsepsi universal yang diatur Tuhan bagi kehidupan manusia di bumi. Untuk itu Maududi merumuskan negara Islam dengan menggunakan dua cara. Pertama, melalui pembahasan prinsip-prinsip dasar negara Islam. Kedua, melalui pertimbangan lembaga-lembaga dan sifat-sifat khususnya.

Bagi Maududi, sasaran negara bukan semata-mata mencegah tiran, menghentikan berbagai macam kejahatan, tetapi juga mendorong setiap jenis kebaikan. Guna mencapai tujuan ini diperlukan kekuatan negara, dan negara dibenarkan menggunakan seluruh sarana. Suatu negara dengan tujuan seperti itu tidak dibolehkan mengabaikan kehidupan rakyatnya, walaupun misalnya beralasan bahwa ini di luar wewenangnya. Pendekatannya, haruslah menyeluruh dan universal. Pendeknya negara harus totaliter. Menolak ketentuan ini, dengan membiarkan adanya bidang di luar kekuasaan negara, akan sama artinya dengan menyangkal kedaulatan Tuhan. Maududi memang mengakui bahwa konsepsi negara Islam adalah totaliter. Hanya totalitarianisme yang dikenalkannya itu tidak menindas kebebasan individu dan kemerdekaan manusia, melainkan justru melindunginya.

Satu hal pokok dari negara Islam menurut Maududi adalah wujudnya sebagai suatu negara ideologi. Faktor pengikat di kalangan warga negara adalah ideologi yang dianut bersama. Ideologi ini bertujuan memperbaiki masyarakat manusia dan negara adalah alat untuk mencapai tujuan tersebut.

Dua akibat penting dari negara Islam sebagai negara ideologi ialah, pertama, negara harus diawasi dan dikendalikan hanya oleh orang muslim. Kedua, soal konsep kewarganegaraan. Ada dua jenis kewarganegaraan; satu jenis untuk kaum muslim yang berdomisili di wilayah negara, dan jenis lain untuk mereka yang bukan muslim yang menyetujui dan patuh kepada negara Islam tempat di mana mereka bermukim.

Pada kaum muslim terletak tanggung jawab sepenuhnya atas berjalannya roda negara. Merekalah yang menerima kewajiban-kewajiban yang ditetapkan Islam, termasuk kewajiban membela negara, dan konsekuensinya mereka berhak menjadi anggota parlemen, memberikan suara dalam pemilihan kepada negara dan diangkat pada kedudukan-kedudukan penting. Sedangkan warga negara bukan muslim dijamin memperoleh perlindungan hidup, badan, milik dan keyakinan serta kehormatan. Yang tidak diberikan kepada mereka adalah hak penuh untuk mengemukakan pernyataan politik atau persamaan dengan sesama warta negara muslim. Negara memberlakukan kepada mereka undang-undang negara secar umum, sementara membiarkan mereka menggunakan hukum perorangan mereka guna mengatur urusan mereka sendiri. Ada sejumlah jaminan dan perlindungan lain yang juga diberikan kepada mereka, yakni terpenuhinya kebutuhan pokok hidup kepada semua warga tanpa kecuali.

Konsep itu lahir di tengah suasana proses pembentukan negara-negara nasional pada awal abad ke-20, ketika lembaga "Khalifah" yang berpusat di Turki telah merosot otoritasnya pasca Perang Dunia I, yang mana semua gagasan untuk menggantikan lembaga Khalifah yang hilang dipengaruhi oleh satu cita-cita kaum sekular dari kelompok muda Turki yang pernah dididik di Barat. Ide-ide Maududi itu sesungguhnya hendak menyadarkan kaum intelektual muslim dan membangkitkan di dalam diri mereka tentang suatu fakta bahwa Islam mempunyai aturan hidup, budaya, sistem politik, ekonomi, filsafat, dan sistem pendidikan juga yang bisa jadi tidak lebih buruk dari pada segala sesuatu yang ditawarkan oleh peradaban Barat.

Maududi amat beruntung, karena ide-idenya dapat direalisasikan, minimal di tingkat konstitusi pada suatu negara baru hasil pemisahannya dari anak benua India. Pengakuan 1949 Mejelis Konstituante Pakistan menyetujui "Revolusi Objektif" yang berisi tentang ide-ide Maududi. Persoalannya memang tidak berhenti di tingkat

konstitusi saja, karena di luar konstituante berbagai respon yang menentang juga muncul. Komisi "Munir" misalnya merupakan "protes" paling keras terhadap ide-ide Maududi. Bahkan Presiden Iskandar Mirza, pada 7 Oktober 1958 memutuskan untuk membatalkan konstitusi "negara Islam" usulan Maududi. Kecuali itu, pada masa Ayub Khan, diberlakukan undang-undang darurat perang dan melarang partai politik Jamaat-i-Islami yang dibentuk Maududi. Pakistan hingga wafatnya Zia ul-Haq (1988) bahkan sekarang masih tetap mencari identitas diri yang tak kunjung selesai dan kadang-kadang diwarnai oleh kekeransan yang memakan korban. Maududi dan negara Islam Pakistan merupakan sebuah model pemikiran dan institusi yang diupayakan mempunyai watak keislaman yang "kaffah", holistik dan menyeluruh.

Dalam definisi umum modernisasi politik, terkandung tiga tema besar, yaitu: (1) penekanan pada diferensiasi dan spesialisasi lembaga-lembaga dan struktur politik; (2) penekanan atas persamaan, kekuasaan, gagasan bahwa perkembangan politik melibatkan partisipasi massa dalam masalah-masalah politik; dan (3) penekanan pada perluasan kapasitas dari suatu sistem politik untuk mengarahkan perubahan sosial dan ekonomi.

Ketiga tema itu bergaung keras di negeri-negeri berpenduduk muslim yang sedang mencari identitasnya. Dilemapun muncul di sekitar tema-tema itu. Jika diferensiasi membuat pemisahan lembaga politik dari struktur agama, maka diktum bahwa Islam tidak dapat dipisahkan dari agama telah pupus. Jika agama dan lembaga-lembaganya (pemimpin agama) menjadi alat untuk membawa massa pada proses politik maka keabsahan proses politik massal itupun dipertanyakan. Hanya satu hal yang tidak dapat dipungkiri yaitu bahwa nilai-nilai agama dapat digunakan untuk membuat politik lebih berarti. Nilai-nilai keagamaan juga memberikan pengaruh penting pada kultur politik dan mempengaruhi kecenderungan individu dan

masyarakat ke arah pola-pola tertentu kehidupan negara. Karena itu dalam "negara-negara baru" agama sedang mengalami proses penafsiran kembali. Penafsiran itu berkisar pada upaya perumusan kembali sistem negara yang tetap mempunyai etika dan budaya yang kurang lebih islami, namun tidak muncul secara formal. Dengan kata lain memahami pluralisme penafsiran.

Penafsiran kembali konsepsi Islam tentang negara dan kenegaraan muncul misalnya di Syria dengan tokohnya Bassam Tibi. Melalui tulisan-tulisannya dalam buku dan jurnal, konsepsi Bassam Tibi kemudia menjadi model alternatif bagi pemikiran kenegaraan Islam kontemporer. Secara garis besar pemikiran Bassam Tibi, bertolak dari pandangannya tentang negara sebagai wahana *empowerment* dan *community development.* "Khalifah" tidak wajib didirikan baik menurut akal maupun menurut syara'. Yang wajib didirikan adalah moralitas Islam. Jika umat sudah berjalan di atas keadilan dan moralitas Islam telah dilaksanakan maka tidak perlu ada imam atau khalifah. Baik al-Qur'an maupun as-Sunnah tidak pernah menyebut term khalifah dalam pengertian kepemimpinan negara.

Bagi Tibi, risalah (Muhammad saw) itu bukanlah kerajaan. Risalah adalah suatu status kultural dan kerajaan adalah status struktural. Banyak raja yang bukan rasul, sebagaimana mayoritas rasul adalah bukan raja. Penafsiran Tibi tentang risalah Nabi hanya mengandung nilai yang menyerupai pemerintahan politik. Tibi yakin bahwa Nabi Muhammad hanyalah seorang rasul dan menyampaikan seruan agama, tidak pernah mendirikan negara dalam pengertian yang selama ini berlaku dalam ilmu politik.

Dari interpretasinya terhadap hal tersebut, Tibi membuat kesimpulan akhir yang sangat tegas. Negara tidak ada kaitannya dengan agama. Agama tidak mengenalnya, tidak mengingkarinya, tidak memerintahkannya, dan tidak

melarangnya. Semuanya dikembalikan kepada akal pengalaman dan pendapat manusia. Pemisahan agama dan negara justru dapat menghindari politisasi agama oleh negara atau sebaliknya.

Pandangan Tibi merupakan de-ideologi dan de-politisasi Islam dan bersamaan dengan itu terjadi perluasan wawasan keislaman. Ideologi dan politik hanya merupakan salah satu komponen dan bukan determinan, di dalam proses sejarah kehidupan negara umat Islam. Pada tataran ini, proses de-ideologisasi Islam menempatkan Islam pada wilayah ilmu. Politik bisa jatuh bangun, tetapi ide (ilmu) tidak terpengaruh perkembangan politik. Konsekuensinya Islam lebih terbuka dan diharapkan bisa lebih terasa sebagai *raḥmatan lil ʿalamĩn*, bukan hanya ideologi yang hanya dinikmati oleh intern umat Islam.

Kajian atas konsepsi Maududi dan Tibi, menunjukkan bahwa pada realitas empiris, dinamika politik Islam umumnya dan pemikiran kenegaraan khususnya dapat dilihat melalui dua manifestasinya yang nyata; yaitu sebagai ideologi yang struktural-formal dan sebagai de-ideologi yang kultural-substansial. Dua bentuk manifestasi tersebut sangat dipengaruhi oleh nilai-nilai eksternal dan pemahaman. Perubahan manifestasi dari satu bentuk ke bentuk yang lain di negeri-negeri berpenduduk muslim, mungkin saja dapat dikonseptualisasikan sebagai proses sekularisasi politik negeri-negeri berpenduduk muslim sehingga menjadi benar-benar pragmatis sekular atau dapat juga karena merosotnya peran ideologis Islam. Jika merujuk pada praktek di sejumlah negara berpenduduk muslim, menunjukkan kemungkinan kedua. Artinya, sulit untuk menerima konsepsi kenegaraan yang terang-terangan anti negara ideologi Islam atau terang-terangan menjadi negara sekular. Yang terjadi adalah modifikasi yang dipandang *appropriate* secara *natural*.

Dengan memahami kecenderungan modifikasi tersebut, kecil kemungkinan terjadinya memitologikan "negara Islam". Romantisme seperti ini dapat ditekan seiring dengan semakin luasnya pemahaman untuk kemudian mencoba mengembangkan aktivitas "politik baru" yang lebih bermakna. Pendek kata, keragaman konsepsi negara menemukan kohesivitasnya di tengah nasionalisme Islam yang memiliki pluralitas sosial-politik. Konsepsi negara dalam Islam tidak tunggal. Konsepsi negara dalam Islam adalah negara yang memiliki spirit nomokrasi Islam non otoritarianisme.

Inklusifnya konsep negara dalam berbagai pemikiran politik dan praktek kenegaraan umat Islam merupakan fenomena menarik selain sekedar dilihat secara dikotomis (misalnya dikotomi negara ideologi dan sekular). Pemikiran selanjutnya diarahkan pada pertanyaan bagaimana membentuk format baru konsep kenegaraan dalam Islam?

Terdapat dua hal yang mempengaruhi pemikiran kenegaraan Islam dalam mencari format baru konsep negara. *Pertama*, rekayasa politik terhadap seluruh kekuatan komponen negara untuk membangun negara berwawasan kebangsaan. *Kedua*, adanya perubahan wawasan keagamaan di kalangan umat Islam sendiri terutama dalam hubungannya dengan konsep kenegaraan dan kebangsaan. Yang terpenting bagi umat Islam tentang kehidupan bernegara adalah kesepakatan bersama untuk hidup berdampingan, setara dan damai dengan kelompok-kelompok dan golonga-golongan di luar Islam. Dalam hal ini, Islam apropriasi dapat dipertimbangkan untuk mendukung perubahan dimaksud.

Format baru yang dikembangkan oleh umat Islam ke depan adalah tampil damai dan tanpa pretensi melakukan ideologisasi. Karena sejauh ini pemikiran tentang negara sejak awal ditandai oleh kecurigaan yang tidak gampang diretas satu

sama lain. Bahkan kecurigaan itu terbukti tidak menghasilkan perbaikan kualitatif antar pemikiran. Bahkan kecurigaan itu tidak kunjung berakhir yang memandang konsep lain sebagai orang lain. Ini tentunya sangat merugikan Islam itu sendiri.

Karena itu ideologisasi tidak perlu lagi. Dengan demikian diharapkan tidak ada hambatan psikologis untuk mengembangkan konsep secara inklusif dalam aneka wadah politik, bahkan jika perlu meluas ke jalur-jalur lain yang ada dalam sistem politik Islam baik suprastruktur maupun infrastruktur.

Perubahan suasana kondusif bagi perkembangan pemikiran kenegaraan Islam itu tidak terhenti di situ. Ada prasyarat-prasyarat yang harus dipenuhi sebagai upaya menentukan format baru konsep negara dalam Islam di masa depan. Pertama, perumusan terhadap corak kebangsaan negeri berpenduduk muslim. Tuntutan perluasan wawasan kebangsaan ini mengandung konsekuensi perumusan ulang terhadap tujuan-tujuan politik Islam. Dalam hal ini secara simplistik terhadap rumusan yang dijadikan rumusan baku tujuan Islam, yaitu cita-cita Islam adalah inheren dengan cita-cita negara. Corak kebangsaan itu juga menuntut perubahan sikap dan perilaku politik yang terbebas dari sektarianisme, otoritarianisme, menerima pluralisme, mengacu pada nilai-nilai ideal nomokrasi Islam dan karena itu menghilangkan kecurigaan yang berdasarkan sentimen-sentimen kondisi kemanusiaan seperti keagamaan, suku, ras, rasionalitas, kepribadian dan integritas diri.

Kedua, perlunya lapisan profesional dalam segala lapangan kehidupan yang ini merupakan tanggung jawab seluruh komponen Islam untuk memberi arah, memberi peluang bagi terciptanya lapisan elit itu. Kelelahan umat Islam banyak ditentukan oleh tersedianya lapisan profesional yang tidak dapat diisi atau tidak dapat dipenuhi.

Kedua prasyarat itu minimal perlu dipertimbangkan sebelum diproklamasikan "Islam dengan konsep negara apa saja". Dan itulah tawaran tertinggi umat Islam, kecuali bila umat Islam mempunyai tawaran alternatif lain yang lebih inheren dengan cita-cita Islam dan sekaligus dengan cita-cita negara.

Untuk mengakhiri bagian ini terdapat beberapa hal yang penting ditindak lanjuti. Bahwa pemikiran Maududi bersifat ensiklopedis. Tidak banyak kajian atas aspek pemikiran Maududi dalam bidang tafsir dan tasawuf. Dua wilayah itu belum tersentuh untuk tidak mengatakan tidak sama sekali. Umumnya pengamat terkesima dengan pemikiran politiknya. Hal yang sama juga terjadi pada Tibi. Maududi dan Tibi terlahir dari keluarga yang terdidik dalam tradisi esoteris.

Hal lain yang tidak kalah penting adalah, penelitian tentang konsep kenegaraan dalam perspektif *Syi'i*. Selama ini diskursus kenegaraan Islam didominasi oleh perspektif *Sunni*. Padahal *Syi'i,* merupakan salah satu kelompok keagamaan Islam yang hingga kini pengikutnya cukup signifikan secara kuantitas dan kualitas.

BIBLIOGRAFI

Al-Qur'ãn dan Terjemahnya, Jakarta: Proyek Pengadaan Kitab Suci al-Qur'an Depag R.I., 1979.

Abduh, Muhammad, *Tafsĩr al-Qur`ān al-Ḥakĩm asy-Syahĩr bi Tafsĩr al-Manār*, Beirut: Dār al-Ma`rifah, 1973.

Attas al-, M.N., *Islam and Secularism*, Kuala Lumpur: ISTAC, 1993.

Abdullah, M. Amin, *Falsafah Kalam di Era Postmodernisme*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1995.

----------, *Dinamika Islam Kultural, Pemetaan atas Wacana Keislaman Kontemporer*, Bandung: Mizan, 2000.

Abdullah Umar, *The Islamic Struggle in Syria*, Berkeley: Mizan Press, 1983.

Affendi El-, Abdelwahab, *Masyarakat Tak Bernegara, Kritik Teori Politik Islam*, terj. Amiruddin ar-Rani, Yogyakarta: LKiS, 2001.

Ahmad Hanafi, *Azaz-azaz Hukum Pidana Islam*, Jakarta: Bulan Bintang, 1967.

Ahmad, Khurshid, "The Nature of Islamic Resurgence" dalam J.L. Esposito, *Voice of Resurgent Islam*, New York and Oxford: Oxford University Press, 1983.

Ahmad, Mumtaz (ed.), *Masalah-masalah Teori Politik Islam*, Bandung: Mizan, 1996.

Ajami, Fouad, *The Arab Predicament: Political Thought and Practice Since 1967*, Cambridge: CUP, 1981.

Ali, H. A. Mukti, *Alam Pikiran Islam Modern di India dan Pakistan*, Bandung: Mizan, 1996.

Amal, Taufik Adnan, *Islam dan Tantangan Modernitas*, Bandung: Mizan, 1989.

Amirudin, M. Hasbi, *Konsep Negara Islam Menurut Fazlur Rahman*, Yogyakarta: UII Press, 2000.

Anwar, Syamsul, "Epistemologi Hukum Islam : Probabilitas dan Kepastian" dalam Yudian W. Asmin, (ed), *Ke Arah Fiqh Indonesia*, cet.ke-1, Yogyakarta: Forum Studi Hukum Islam Fakultas Syariah IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, 1994.

----------, "Al-Mawardi dan Teorinya tentang Khilafah", *Al-Jamiah*, No. 35 tahun 1987.

Arief, Abd. Salam, "Politik Islam antara Aqidah dan Kekuasaan Negara" dalam *Negara Tuhan : The Thematic Encyclopaedia*, Jakarta: SR-Ins Publishing, 2004.

Arkoun, Mohamed, *Rethinking Islam: Common Questions Uncommon Answers*, Colorado: Westview Press, 1994.

----------,"Rethinking Islam Today" dalam *Mapping Islamic Studies,* New York: 1997.

----------,"Rethinking Islam" dalam *Wacana Islam Liberal* (ed). Charles Kurzman, terj. Bahrul Ulum dan Heri Junaidi, Jakarta: Paramadina 2001.

Assyaukanie, A. Luthfi, "Tipologi dan Wacana Pemikiran Arab Kontemporer", *Paramadina*, Vol. I. No. 1. 1998.

Ayubi, Nazih, *Political Islam, Religion and Politics in The Arab World*, London: and New York, Routledge, 1994.

Azra, Azyumardi, *Pergolakan Politik Islam Dari Fundamentalisme, Modernisme Hingga Post Modernisme*, Jakarta: Paramadina, 1996.

Azhary, Muhammad Tahir, *Negara Hukum,* Jakarta: Kencana, 2004.

Barton, Greg, *Gagasan Islam Liberal di Indonesia, Pemikiran Neo-Modernisme Nurcholish Madjid, Djohan Effendi, Ahmad Wahib, dan Abdurrahman Wahid*, terj. Nanang Tahqiq, Jakarta: Yayasan Paramadina, 1999.

Bashori, Ahmad Dumyathi, "Abul A`la al-Maududi: Jama`at Islam dan Revolusi Damai," *Majalah Islam Sabili Meniti Jalan Menuju Mardhotillah*, edisi khusus No.01, Th. ke-10, 25 Juli 2002.

Bahansawi al-, Salim Ali, *Wawasan Sistem Politik Islam*, terj. Mustolah Maufur, cet. ke-1, Jakarta: Pustaka Al-Kautsar, 1996.

Berger, Peter L., *Langit Suci: Agama sebagai Realitas Sosial*, terj. Hartono Jakarta: LP3ES, 1991.

Binder, Leonard, *Islamic Liberalism,* Chicago: The University of Chicago, 1988.

Boullata, Issa J., *Dekonstruksi Tradisi: Gelegar Pemikiran Arab Islam*, terj. Imam Khoiri, Yogyakarta: LkiS, 2001.

Brace, Richard M., "Louis," *The World Book Encyclopedia*, U.S.A: World Book Inc., 1987, XII.

Budiardjo, Miriam, *Dasar-Dasar Ilmu Politik*, Jakarta: PT Gramedia Pustaka Utama, 1998.

Bellah, Robert N., *Beyound Belief Essays on Religion in a Post Traditionalist World,* California: University of California Press, 1970.

Berger, Peter L., *Langit Suci: Agama Sebagai Realitas Sosial*, terj. Hartono, Jakarta: LP3ES, 1991.

Binder, Leonard, *Islamic Liberalism: A Critique of Development Ideologies*, Chicago: The University of Chicago Press, 1988.

Boullata, Issa J, *Trends and Issues in Contemporary Arab Thought*, New York: State University of New York Press, 1990.

Bukhari, *Saḥih Bukhāri,* Beirut: Dār al-Fikr, 1981.

Burrel, R.M., (ed.) *Islamic Fundamentalism*, London: The Royal Asiatic Society, 1989.

Choueiri, Youssef M., *Islamic Fundamentalism*, London: Pinter, 1997.

Coulson, Noel J., *A History of Islamic Law*, Edinburgh: Edinburgh University Press, 1991.

Cox, Harvey, "Why Cristianity Must be Secularized" dalam *The Great Ideas Today*, Encyclopedia Britannica Inc, 1967.

----------, *The Secular City: Secularization and Urbanization in Theological Perspective*, New York: The Macmillan Company, 1967.

Daman, Rozikin, *Hukum Tata Negara (Suatu Pengantar),* cet. ke-1, Jakarta: PT Raja Grafindo Persada, 1993.

Djamaluddin, Dedy dan Idi Subandy Ibrahim, *Zaman Baru Islam Indonesia*, Bandung: Zaman Wacana Mulia, 1998.

Duverger, Maurice, *Teori dan Praktek Tata Negara*, terj. Suwirjadi, cet. ke-2, Jakarta: Pustaka Rakyat, 1961.

Effendy, Bahtiar, *Islam dan Negara*, Jakarta: Paramadina, 1998.

--------, *Teologi Baru Politik Islam, Pertautan Agama, Negara dan Demokrasi,* Yogyakarta: Galang Press, 2001.

Effendi Djohan, "Kemusliman dan Kemajemukan Agama" dalam *Dialog: Kritik dan Identitas Agama*, Yogyakarta: Dian/Interfidei, 1993.

Eickelman, Dalew F., dan James Piscatori, *Ekspresi Politik Muslim*, terj. Rofik Suhud, Bandung: Mizan, 1998.

Enayat, Hamiod, *Modern Islamic Political Thought: the Response of Syi'i and Sunni Muslim to the Twentirth Century,* London & Basingstoke: the Macmillan Press, Ltd., 1982.

Engineer, Asghar Ali, *Islam and Liberation Theology*, New Delhi: Sterling Publisher Private Limited, 1990.

Esposito, John L., *Islam dan Politik*, terj. Joesoef Sou`yb, cet. ke-1, Jakarta: Bulan Bintang, 1990.

----------, *Islam and Democracy,* New York: Oxford University Press Inc., 1996.

----------, *Voice of Resurgence Islam*, New York: Oxford University Press Inc., 1983.

Fadl el-, Khaled Abou, *Speaking in God's Name: Islamic Law, Authority and Women,* Oxford: One World Publications, 2001.

----------, *Atas Nama Tuhan; Dari Fikih Otoriter ke Fikih Otoritatif,* terj. Cecep Lukman Yasin, Jakarta: Serambi Ilmu Semesta, 2004.

Fred R. Von der Mehden, "Kebangkitan Islam di Malaysia" dalam John L. Esposito (ed) *Identitas Islam Pada Perubahan Sosila Politik*, Jakarta: Bulan Bintang, 1986.

Gellner, Ernest, *Muslim Society*, Cambridge: Cambridge University Press, 1993.

Haji Agus Salim dan Muhammad Roem, *Ketuhanan Yang Maha Esa dan Lahirnya Pancasila*, Jakarta: Bulan Bintang, 1977.

Hatta, Mohammad, *Pengertian Pancasila*, Jakarta: Idayu Press, 1977.

Hanbal, Ahmad Ibn, *Musnad al-Imam Ahmad Ibn Hanbal,* Beirut: Dār as-Sādr, t.t.

Hazairin, *Demokrasi Pancasila*, Jakarta: Tintamas, 1973.

Hunter, Shireen T. (ed.), *The Politic and Islamic Revivalism: Diversity and Unity,* Bloomington & Indianapolis: Indiana University Press, 1988.

Huntington, Samuel P., *Benturan antar Peradaban dan Masa Depan Politik Dunia,* terj. M. Sadat Ismail, Yogyakarta: Qalam, 2002.

Hardiman, Fransisco Budi, *Kritik Ideologi: Pertautan Pengetahuan dan Kepentingan*, Yogyakarta: Kanisius, 1990.

Hidayat, Komarudin, "Melampau nama-nama Islam dan Posmodernisme", dalam Nurcholish Madjijd, *Dekonstruksi Islam Mazhab Ciputat,* Jakarta: Zaman Wacana Mulia, 1999.

Horton, Paul B. dan Chester L. Hunt, *Sosiologi*, terj. Aminuddin Ram dan Tita Sobari, Jakarta: Erlangga, 1993.

Imarah, Muhammad, *Fundamentalisme dalam Perspektif Barat dan Islam,* terj. Abdul Hayyi al-Kattani, Jakarta: GIP, 1999.

Ismail, Faisal, *Ideologi Hegemoni dan Otoritas Agama: Wacana Ketegangan Kreatif Islam dan Pancasila,* Yogyakarta: Tiara Wacana, 1999.

Jainuri, Achmad, "Landasan Teologis Gerakan Pembaruan Islam" dalam *Ulumul Quran*, No. 3, vol VI 1995.

Juergensmeyer, Mark, *The NewCold War: Religious Nationalism Confronts the Secular State,* Berkeley & Los Angeles, University of California Press, 1993.

Jursyi, Shalahuddin, *al-Islāmiyyūn al-Taqaddumiyyūn*, Cairo: Cairo Institute for Human Rights Studies (CIHRS), 2000.

----------, "Limāzā al-Fikr al-Islāmiy al-Mustaqbaliy", dalam Jurnal *al-Muslim al-Mu'āṣir,* edisi II, Januari 1983.

Ka'bah, Rifyal, "Modernisme dan Fundamentalisme Ditinjau dari Konteks Islam", dalam *Ulumul Quran*, No. 3.Vol.IV, tahun 1993.

Kuntowijoyo, *Muslim Tanpa Masjid, Essai-Essai Agama, Budaya, dan Politik dalam Bingkai Strukturalisme Transendental*, Bandung: Mizan, 2001.

----------, *Identitas Politik Umat Islam,* Bandung: Mizan, 1997.

Kurzman Charles, *Wacana Islam Liberal, Pemikiran Islam Kontemporer tentang Isu-isu Global,* terj. Heri Junaidi dan Bahrul Ulum, Jakarta: Paramadina, 2001.

Khan, Qamaruddin, *Pemikiran Politik Ibn Taimiyyah*, terj. Anas Mahyudin, Bandung: Pustaka, 1995.

Lambton, A.K.S. "Benturan Peradaban: Kekuasaan Legitimasi dan Ketersempurnaan" dalam R.M. Burrel (ed) *Fundamentalisme Islam*, terj. Yudian W. Asmin, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1995.

Lewis, Bernard, *Islam and the West,* New York: Oxford University Press, 1993.

----------, *The Politic Language of Islam,* Chicago & London: Chicago University Press, 1988.

Machasin, "Metodologi Pemikiran Islam Kontemporer: Sebuah Auto Kritik" dalam *Islam Liberal dan Fundamental: Sebuah Pertarungan Wacana*, Yogyakarta: eLSAQ, 2003.

Marty, Martin E., "Does Secular Theology Have a Future" dalam *The Great Ideas Today,* Chicago: Encyclopedia Britannica Inc, 1967.

Ma'arif, Ahmad Syafi'i, *Islam dan Masalah Kenegaraan: Studi tentang Percaturan dalam Konstituante,* Jakarta: LP3ES, 1985.

---------, *Islam dan Politik : Teori Belah Bambu Masa Demokrasi Terpimpin (1959-1965)*, Jakarta: Gema Insani Press, 1996.

Madjid, Nurcholish, *Islam Doktrin dan Peradaban : Sebuah Telaah Kritis tentang Masalah Keimanan, Kemanusiaan dan Kemoderenan,* Jakarta: Paramadina, 2000.

----------, *Islam Kemoderenan dan Keindonesiaan,* Bandung: Mizan, 1998.

----------, *Dialog Keterbukaan, Artikulasi Nilai Islam dalam Wacana Sosial Politik Kontemporer,* Jakarta: Paramadina, 1998.

Maududi, Abu al A'la al, *Esensi Al Quran; Filsafat, Politik, Ekonomi dan Etika,* alih bahasa Ahmad Muslim, Bandung: Mizan, 1997.

----------, *Khilafah dan Kerajaan: Evaluasi Kritis atas Sejarah Pemerintahan Islam,* alih bahasa Muhammad Baqir, Bandung: Mizan, 1993.

----------,*The Islamic Law and Constitution,* Pakistan: Islamic Publications Ltd, 1997.

----------, *West vs Islam*, Delhi: International Islamic Publisher, 1991.

----------,*The Process of Islamic Revolution*, Lahore: Islamic Publications ltd, 1988.

----------, *First Principles of the Islamic State*, Lahore: Islamic Publications ltd, 1983.

----------, *Al-Jihãd fĩ al-Islãm,* Lahore: Islamic Foundation, 1971.

----------, *Khilãfãt wa Mulũkãt*, Lahore: Islamic Publication, 1966.

----------, *Islamic Way of Life,* Lahore: Islamic Foundation, 1970.

----------, *Towards Understanding Islam*, Lahore: Markazi Maktabi Islami, 1980.

Mudzhar, M. Atho, "Studi Hukum Islam dengan Pendekatan Sosiologi," dalam M. Amin Abdulah, dkk., (ed.), *Rekonstruksi Metodologi Ilmu-Ilmu Keislaman*, cet. ke-1, Yogyakarta: SUKA-Press, 2003.

Minhaji, A., "Sekali lagi Kontroversi Negara Islam", *Asy Syirah*, No 6, Tahun 1999.

Munawir Sjadzali, *Islam dan Tata Negara, Ajaran, Sejarah dan Pemikiran*, edisi ke-5, Jakarta: UI Press, 1993.

Mulkhan, A. Munir, *Teologi Modernitas*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1995.

----------, "Islam di Tengah Konflik dalam Dinamika Perkembangan Iptek dan Kebudayaan", *Pidato Ilmiah*, 26 September 2000.

Musa, Yusuf M., *Politik dan Negara dalam Islam*, terj. M. Tholib, Surabaya: Al Ikhlas, 1990.

Muslim, *Saḥīḥ Muslim bi Syarḥ an-Nawāwiy*, t.t.p.: Dār al-Fikr, 1983.

Nabhani An-, Taqiyuddin, *Sistem Pemerintahan Islam dan Realitas Doktrin, Sejarah dan Empirik*, terj. Moh Magfur Wachid, Bangil: al-Izzah, 1996.

Naim An-, Abdullahi Ahmed, *Dekonstruksi Syari'ah*, terj. Ahmad Suaedy & Amiruddin ar-Rani, Yogyakarta: LKiS, 1994.

Nasr, Sayyed Hossein, *A Young Muslim's Guide to The Modern World*, Chicago: KAZI Publisher Inc., 1994.

Nasution, Harun, *Islam Rasional*, Bandung: Mizan, 1997.

----------, *Pembaharuan dalam Islam Sejarah Pemikian dan Gerakan*, cet. ke-2, Jakarta: Bulan Bintang, 1996.

----------, *Islam Ditinjau dari Berbagai Aspeknya*, Jakarta: UIP, 1985.

----------, *Akal dan Wahyu dalam Islam*, Jakarta: UIP, 1986.

----------, *Muhammad Abduh dan Teologi Rasional Mu'tazilah*, Jakarta: UIP, 1987.

Nasution, Khoiruddin, "Gerakan Militan Islam Mesir dan Relevansinya dengan Politik Islam Indonesia, Studi Gerakan Ikhwan al-Muslimin", *UNISA*, No. 41/XXII/IV, 2000.

Nugroho Notosusanto, *Proses Perumusan Pancasila Dasar Negara*, Jakarta: Balai Pustaka, 1982.

Noer, Deliar, *Gerakan Modern Islam di Indonesia, 1900-1942*, Jakarta: LP3ES, 1996.

---------, *Muhammad Hatta: Biografi Politik*, Jakarta: LP3ES, 1990.

Nasr, Sayyid Vali Reza, "Maududi dan Jama`at-i Islami: Asal-usul, Teori dan Praktek Kebangkitan Islam," dalam Ali Rahnema (ed.), *Para Perintis Zaman Baru Islam*, terj. Ilyas Hasan, cet. ke-2, Bandung: Mizan, 1996.

Pakistan, *The Constitution of The Islamic Republic of Pakistan*, 1973.

Peaslee, Amos, *Constitution of Nations,* The Hague: Martinus Nijhof, 1974.

Penasehat Undang-undang Malaysia, *Pelembagaan dan Undang-undang*, Kuala Lumpur: MDS Sdn Bhd, 1986.

Piscatori, James P., *Islam in a World of Nation State,* Cambridge: CUP, 1986.

Pulungan, J. Suyuthi, *Fikih Siyasah: Ajaran, Sejarah dan Pemikiran,* Jakarta: Rajawali Press, 1999.

Priyono, A.E, "Peta Gerakan Kebangkitan Islam: Beberapa Aliran Pemikiran dan Kecenderungan" dalam Jurnal *Keadilan* No. 3 Tahun XIII, 1986.

Qaradhawi, Yusuf al, *Fiqih Negara*, terj. Syafri Halim, cet.ke-1, Jakarta: Robbani Press, 1907.

Qutb. Sayyid. *Petunjuk Jalan,* terj. Abdul Hayyie al-Kattani. Jakarta: Gema Insani Press, 2001.

Rahman, Fazlur, "Gerakan Pembaruan dalam Islam di Tengah Tantangan Dewasa Ini" dalam Harun Nasution, *Perkembangan Modern dalam Islam,* Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, 1985.

----------, *Islam and Modernity,* Chicago & London: The Chicago University Press, 1982.

Rahardjo, M. Dawam, "Fundamentalisme" dalam Munawar Wahyuni Nafis (ed.) *Rekonstruksi dan Renungan Religius Islam,* Jakarta: Paramadina, 1996.

Rahmena, Ali (ed.), *Pioneers of Islamic Revival* London: Zed Books Ltd., 1994.

Rays Ar-, M. Dhiauddin, *Teori Politik Islam,* Jakarta: Gema Insani Press, 2001.

Rais, M. Amin, *Cakrawala Islam*, Bandung: Mizan, 1987.

Rakhmat, Jalaluddin, "Islam dan Demokrasi" dalam *Agama dan Demokrasi*, Jakarta: P3M, 1992.

Raziq, Ali Abd., "Kekhilafahan dan Dasar-dasar Kekuasaan" dalam J.J. Donohue dan J.L. Esposito, *Islam dan Pembaharuan : Ensiklopedi Masalah-masalah,* terj. Machnun Husein, Jakarta: Raja Grafindo Persada, 1995.

Rippin, Andrew, *Muslim: Their Religious Beliefs and Politics,* Vol. 2, London &New York: Routledge, 1993.

Romli, Lili, *Islam Yes Partai Islam Yes,* Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2006.

Roy, Oliver, *The Failure of Political Islam,* Cambridge: Haevard University Press, 1996.

Said, Edward W., *Covering Islam*, New York: Pantheon Books, 1981.

Savig, David, *Islam Otentisitas Liberalisme*, terj. Yudian W. Asmin, Yogyakarta: LKIS, 1997.

Shiddieqy, T. M. Hasbi ash-, *Ilmu Kenegaraan dalam Fiqih Islam*, cet. ke-2, Jakarta: Bulan Bintang, 1991.

Shiddiqi, Nourouzzaman, *Fiqh Indonesia: Penggagas dan Gagasannya*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1997.

Shihab, Muhammad Quraish, *Wawasan al-Qur`an: Tafsir Maudhu`i atas Pelbagai Persoalan Umat*, cet. ke-14, Bandung: Penerbit Mizan, 2003.

Sjadzali, Munawir, *Islam dan Tata Negara: Ajaran, Sejarah dan Pemikiran*, edisi kelima, Jakarta: Penerbit Universitas Indonesia (UI-Press), 1993.

Smith, Wilfred Cantwell, *Islam in modern History*, New York: New American Library, 1957.

Sugiharto, Ugi, "Mengenai Islam dan Sekulerisme" dalam Jurnal Akidah dan Pemikiran Islam *Afkar*, Universitas Malaya: Jabatan Akidah dan Pemikiran Islam, 2002.

Suharsono, *Gerakan Intelektual*, Yogyakarta: Al-Arsy, 1992.

Soehino, *Hukum Tata Negara dan Sistem Pemerintahan Negara*, Yogyakarta: Liberty, 1993.

Strayer, Joseph R. dan Hans W. Gatzke, *The Mainstream of Civilization since 1660*, edisi ke-3 New York: Harcourt Brace Jovanovich, Inc., 1979.

Suny, Ismail, *Pembagian Kekuasaan Negara*, Jakarta: Aksara Baru, 1978.

Suseno, Franz Magnis, *Filsafat Sebagai Ilmu Kritis*, Yogyakarta: Kanisius, 1992.

Saurah, Abū `Isā Muhammad Ibn`Isā Ibn, *al-Jāmi` as-Ṣaḥīḥ wa Huwa Sunan at-Tirmiẓ iy*, Ttp.: Dār al-Fikr, t.t.

Syamsudin, M. Din, "Usaha Pencarian Konsep Negara dalam Pemikiran Politik Islam" dalam Abu Zahra, *Politik Demi Tuhan, Nasionalisme Religius di Indonesia*, Bandung: Pustaka Hidayah, 1999.

Tibi, Bassam, *Fundamentalismus im Islam: Eine Gefahr fur Wellfrieden?* Darmstadt: Wissenschsftliche Buchgesellschaft, 2000.

----------, "Islam and Modern European Ideologies" dalam *International Journal of Middle East Studies*, No 18, 1986

----------, *Islam and The Cultural Accomodation of Social Change,* Colorado: Westview Press, 1990.

----------, *The Crisis of Modern Islam: A Pre-Industrial Culture in The Scientific Tecnological Age,* Salt Lake City: Utah University Press, 1988.

----------, *The Challenge of Fundamentalism: Political Islam and The New World Disorder,* Barkeley & Los Angeles: University of California Press, 1998.

----------, "Major Themes in the Arabic Political Literature of Islamic Revivalism 1970-1985" dalam *Islam and Cristian-Muslim Relation,* I.C.M.R. Vol. 3, No. 2 Desember 1992.

----------, "The Renewed Role of Islam in Political and Social Development of the Middle East", dalam *The Middle East Journal,* Vol. 37, No.1 Winter, 1983.

Varma, S.P., *Teori Politik Modern*, Jakarta: Rajawali Press, 1992.

Vatikiotis, P.J., *Islam and the State,* London: Routledge, 1987.

Wahib, Ahmad, *Pergolakan Pemikiran Islam, Catatan Harian Ahmad Wahib,* Jakarta: LP3ES, 1993.

Wahid, Abdurrahman, *Mengurai Hubungan Agama dan Negara*, Jakarta: Grasindo, 1999.

Watt, W. Montgomery, *Politik Islam dalam Lintasan Sejarah*, terj. Helmi Ali dan Muntaha Azhari, cet.ke-1 Jakarta: P3M, 1988.

Wensinck, A. J. , *al-Mu`jam al-Mufahras li Alfāz al-Ḥadīṡ an-Nabawiy*, Leiden: Brill, 1936.

Zaglūl, Abū Hājar Muhammad as-Sa`id Ibn Basyūni, *Mausū`ah Atrāf al-Hadīṡ an-Nabawiy asy-Syarīf*, Beirut: Dār al-Kutub al-`Ilmiyyah, t.t.

Zayd, Nasr Hamid Abu, *Imam Syafi'i; Moderatisme Eklektisme Arabisme,* terj. Khoiron Nahdliyyin, Yogyakarta: LKiS, 1997.

Zahrah, Abu, *Politik Demi Tuhan, Nasionalisme Religius di Indonesia*, Bandung: Pustaka Hidayah, 1999.

Zaini, Achmad, "Maududi's Concept of Islamic State", dalam Sri Mulyati dkk. *Islam & Development : A Politico-Religious Respon*, Yogyakarta: Permika dan LPMI.

Zubaida, Sami, *Islam, the People and the State,* London & New York: I.B. Tauris & Co Ltd., 1993.

DAFTAR RIWAYAT HIDUP

I. Identitas

Nama Lengkap : H. M. Nur, S.Ag., M.Ag.
Tempat dan Tanggal Lahir : Pekanbaru, Riau, 16 Agustus 1970
NIP : 197008161997031002
Pangkat/Fungsional/Golongan : Pembina Tk I / Lektor Kepala/IVb
Jenis Kelamin : Laki-laki
Agama : Islam
Unit Kerja : Fakultas Syari'ah UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta
Alamat : Komplek Masjid Kampus UGM KP.55281
Jl. Tevesia No 1. Bulaksumur, Sleman, Yogyakarta
Hp. 08156806411 Phone (0274) 7497225
E-mail : abi_ezra@yahoo.co.id
Nama Ayah : Masril Ilyas
Nama Ibu : Nuraini Zakaria

II. Keluarga : Menikah, 25 Juli 1997 / 20 Rabiul Awal 1418

Hubungan	Nama	Kelamin	T.T.L
Istri	Husniyah, al-Hafizah, S.Fil.I.	Wanita	Batu Raja, 24 Mei 1976
Anak Kandung	1. Iffah Munifah Zahroh Muna (Ihza)	Wanita	Yogyakarta, 11 Mei 2000
	2. Zulfikar Labib Ezzat Yunadilla (Azka)	Pria	Yogyakarta, 27 Des 2001
	3. Mirza Ahmedi Nejad Syathir (Ezra)	Pria	Yogyakarta, 19 Juli 2008

III. Pendidikan

No	Tahap Pendidikan	Tahun	Keterangan
1.	SD/MI	1983	SD006 Pekanbaru / MI Daarul Ma'arif Pekanbaru
2.	MTsN	1986	MTsN Pekanbaru
3.	MAN	1989	MAN 1 Pekanbaru
4.	IAIN Sunan Kalijaga (S.1)	1994	Yogyakarta
5.	IAIN Sunan Kalijaga (S.2)	1997	Yogyakarta

IV. Pengalaman Profesi/Kesarjanaan

No	Jabatan	Tahun	Keterangan
1.	Guru Ekstra Kurikuler	1992-1994	SMU 9 Yk
2.	Dosen Tetap	1997-sekarang	Fak.Syariah IAIN/UIN SUKA
3.	Dosen Tidak Tetap	1999-sekarang	(STAIMS) Yk
4.	Dosen Luar Biasa	2001-sekarang	Teknik Sipil UGM
5.	Dosen Tidak Tetap	2000-2001	Fak. Hukum UII Yk
6.	Dosen Luar Biasa	2003-2005	UTY Yk

7.	Sekretaris Jurusan	2002-2006	Jinayah Siyasah (JS)
8.	Dosen Tidak Tetap	2008	MSI UMY Yk
9.	Dosen Luar Biasa	2008-sekarang	STIKES A. YANI
10.	Ketua Jurusan	2010-2014	Jinayah Siyasah

V. Kegiatan Penelitian

No	Judul/Topik Penelitian	Thn	Ket.
1.	*Kontribusi Muhammad Iqbal dalam Pembaharuan Hukum Islam*	1995	Individual
2.	*Realisme Ibn Taimiyyah (Telaah Kritis terhadap Pemikiran Islam Skolastik).*	1997	Individual
3.	*Hasyim Asy'ari in Memorium (Menyimak Kontribusinya dalam Bidang Fiqh)*	1999	Individual
4.	*Realisme: Perspektif Alternatif Studi Hukum Islam Postmodernisme (Telaah atas Pemikiran Ibn Taimiyyah)*	2001	Individual
5.	*Sekulerisme dalam Politik Islam (Studi atas Pemikiran Bassam Tibi)*	2003	Individual
6.	*Fundamentalisme dalam Politik Islam (Studi atas Pemikiran Abu Al A'la Al Maududi)*	2004	Individual
7.	*Kegiatan Mahasiswa UIN Sunan Kalijaga Sebagai Takmir Masjid (Studi tentang Alternasi Bentuk Kuliah Kerja Nyata)*	2005	Kelompok
8.	*Selingkuh: Fenomena Pergaulan Modern dan Solusi Agama*	2006	Individual
9.	*Ekstradisi dalam Pandangan Fiqh Siyasah*	2007	Individual

VI. Karya Tulis

No	Judul	Thn	Ket.
1	*Perkembangan Kebudayaan dan Peradaban di Masa Dinasti Umayyah Timur (Studi Historiografi Islam Masa Awal).*	1996	Makalah
2.	*Kodifikasi Al Quran.*	1996	Makalah
3	*Hadis Zaman Rasulullah.*	1996	Makalah
4.	*Fiqh Era Keemasan*	1997	Makalah
5.	*Islam dan Modernisme: Menyimak Gagasan Intelektual H.A.R Gibb.*	1997	Makalah
6.	*Islamisasi Ilmu Pengetahuan.*	1997	Makalah
7	*Hadis di Mata Orientalis (Studi atas Pemikiran Joseph Schacht).*	1997	Makalah
8.	*Dialog Antar Iman (Refleksi terhadap Pluralisme Agama di Indonesi)*	1997	Makalah
9	*Menyimak Perjumpaan Kebudayaan Islam dan Yunani/Persia.*	1998	Makalah
10	*Kelahiran dan Pertumbuhan Kalam.*	1998	Makalah
11	*Seputar Seni Baca Al Quran (Telaah Historis Kritis).*	1998	Makalah
12	*Epistemologi Falsifikasi K.R. Popper.*	1998	Makalah
13	*Logika Pragmatisme C.S. Peirce.*	1998	Makalah
14	*Hukum Islam vs Hukum Adat (Menyimak Dekonstruksi Ahmad Katib terhadap Adat Waris Minang Kabau).*	1998	Makalah

15	*Epistemologi Irfani cum Burhani dalam Pemikiran Tasawuf Al Ghazali.*	1998	Makalah
16	*Tindak Balas Dendam dalam Islam (Perspektif Filosofis cum Doktriner).*	1999	Jurnal BEM JS
17	*Hukum Islam dalam Perspektif Orientalis (Telaah Kritis terhadap Pemikiran N.J. Coulson)*	1999	Asy-Syir'ah
18	*Skeptisme : Ideologi Filsafat (Menyimak Skeptisme Islam Skolastik).*	1999	Makalah
19	*Refleksi terhadap Metodologi Studi Islam Kontemporer.*	1999	Makalah
20	*Perspektif Islam tentang Cita-Cita Politik Indonesia Baru (Kontribusi Alternatif Menyongsong Masyarakat Madani).*	2000	Jurnal Syir'ah
21	*Hukum Islam dalam Sorotan.*	2000	Jurnal Mukaddimah
22	*Pesantren dan Masyarakat Madani (Refleksi Menyongsong Era Indonesia Baru)*	2000	Makalah
23	*Filsafat Hukum Islam, Kajian Ontologis, Epistemologis Aksiologis dan Historis*	2001	Buku Daras
24	*Hukum Islam dan Perubahan Sosial*	2001	Makalah
25	*Rethinking Tradition in Modern Islamic Thought*	2001	Jurnal Mukaddimah
26	*Kritik Terhadap Hukum Islam (Ke Arah Rekonstruksi Epistemologis),*	2002	Jurnal Mukaddimah
27	*Islam berbicara tentang Cita-cita Politik Indonesia Baru.*	2002	Jurnal Asy Syirah
28	*Liberalisme dalam Politik Islam (Menyimak Gagasan Bassam Tibi)*	2004	Jurnal Sosio Religia, Vol 3, No 2,
29	*Kado Untuk Advokat Ex Alumni Fakultas Syariah : Ikhtiar Menggapai Peradilan Madani*	2004	Fakultas Syariah Menatap Masa Depan
30	*Catatan atas Koalisi Politik di Indonesia*	2005	Mukaddimah ,No18 TH.XI/2005
31	*Good Governance dalam Pemikiran Islam Klasik (Studi atas Pemikiran Al Mawardi)*	2005	Jurnal Penelitian Agama
32	*Non-Muslim dalam Partai Muslim (Studi pemikiran al Maududi)*	2005	Esensia
33	*Islam Substantif : Menyimak Fiqh Siyasah Amien Rais*	2005	Asy Syir'ah Vol.39 NoI Th.2005
34	*Qari dalam Sorotan (Perspektif Filsafat Ilmu)*	2008	Makalah
35	*Negara Islam dalam Islam*	2008	Makalah
36	*Pembinaan Seni Baca Alquran Nada Qurani Masjid Kampus UGM*	2009	Aplikasia, Vol.X.No.1 Juni 2009
37	*Negara dalam Islam*	2009	Jurnal Sosio-Religia,

			Vo.Edisi Khusus, Agustus 2009
38	*Gagasan Islam Apropriasi*	2010	Jurnal Asy-Syir'ah Vol.44 No.I, 2010

VII. Pengalaman Organisasi/Kemasyarakatan

1. Pengabdian Pada Masyarakat (individual) Tahun 1999, Dusun Babadan, Desa Wedomartani, Kecamatan Ngemplak, Kabupaten Sleman
2. Desa Bina, Tahun 1999, Dusun Mulo, Desa Mulo, Kecamatan Wonosari, Kabupaten Gunungkidul
3. Desa Bina, tahun 2000, Dusun Prayan, Desa Sri Mulyo, Kecamatan Piyungan, Kabupaten Bantul
4. Desa Bina, tahun 2001, Dusun Kaligatuk, Desa Sri Mulyo, Kecamatan Piyungan, Kabupaten Bantul,
5. Desa Bina, 2002, Dusun Malang Rejo, Kelurahan Wedomnartani, Kecamatan Ngemplak Sleman.
6. Desa Bina, tahun 2003, Dusun Sawahan Kidul, Kelurahan Wedomartani, Kecamatan Ngemplak, Sleman.
7. Desa Bina, tahun 2004, Dusun Sawahan Kidul Kelurahan Wedomartani, Kecamatan Ngemplak, Sleman.
8. Desa Bina, tahun 2005, Dusun Sawahan Kidul Kelurahan Wedomartani, Kecamatan Ngemplak, Sleman.
9. Desa Bina, tahun 2006, Dusun Sawahan Kidul, Kelurahan Wedomartani, Kecamatan Ngemplak, Sleman.
10. Desa Bina, tahun 2007, Dusun Sawahan Kidul, Kelurahan Wedomartani, Kecamatan Ngemplak, Sleman.
11. Pengurus LPTQ D.I. Yogyakarta, tahun 2000-2004 Bidang Perhakiman
12. Pengurus LPTQ Daerah TK II Sleman, 2000-2004, Bidang Pembinaan
13. Pembina UKM Al Mizan UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, 2005-2007
14. Pengurus LPQMS, 1997-2003
15. Pengurus Yayasan Masjid Syuhada, tahun 1999-2004, sebagai Sekretaris II
16. Pengurus Yayasan Al Ittihad, Babadan, Wedomartani, Ngemplak, Sleman, tahun 1998-2003 sebagai Sekretaris
17. Pengurus IKSARRI tahun 2000-2005, Bidang siaran relay RRI
18. Anggota CTSD IAIN Sunan Kalijaga 2002-2004
19. Pengurus Ikatan Persaudaraan Qari-Qariah dan Hafiz-Hafizah DI Yogyakarta 1991-1996 dan 1996-2001 serta 2001-2005
20. Dewan Penasehat LPQMS tahun 2006-2008
21. Ketua Umum IPQAH DIY 2005-2010
22. Imam Masjid Kampus Univesitas Gadjah Mada Sejak Tahun 2002 hingga sekarang.
23. Orientasi Qari/Qariah Nasional, 25-27 Mei 2007, Jakarta.
24. Dewan Hakim Provinsi D.I Yogyakarta sejak Tahun 2005 hingga sekarang
25. Dewan Hakim Nasional MTQ Telkom Tahun 2006
26. Dewan Hakim Nasional MTQ SLTP Dikdasmen DepDikNas tahun 2009
27. Pelatih Tilawah DIY sejak Tahun 2005 hingga sekarang.

VIII. Pengalaman Semasa Pendidikan

1. Kelompok Studi Ilmu Falak Fakultas Syariah IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta 1992-1993
2. Pengurus BP Koperasi Mahasiswa IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta 1991-1993
3. Pengasuh Lembaga Seni Baca Alquran Mizan Fakultas Syariah IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta 1993-1996

IX. Riwayat Jenjang Kepangkatan

No	Pangkat/Golongan	Kenaikan Pangkat	Keterangan
1.	Penata Muda / IIIa	1997	Capeg
2.	Penata Muda / IIIa	1998	Ass. Ahli Madya
3.	Penata Muda Tk I / IIIb	2000	Ass. Ahli
4.	Penata / IIIc	2002	Lektor
5.	Penata Tk I / IIId	2004	Lektor
6.	Pembina / IVa	2007	Lektor Kepala
7.	Pembina Tk I / IVb	2010	Lektor Kepala

X. Pengalaman dan Penghargaan
Tingkat Propinsi/Nasional/Internasional

1. Gubernur Riau	1987	MTQ Propinsi Riau
2. Gubernur Lampung	1988	MTQ Nasional 15
3. Gubernur DIY	1991	MTQ Nasional 16
4. Gubernur Riau	1994	MTQ Nasional 17
5. Kerajaan Thailand	1994	MTQ Internasional ASEAN
6. Gubernur Sulawesi Tengah	1995	STQ Nasional 11
7. Gubernur Jambi	1997	MTQ Nasional 18
8. Gubernur Kalimantan Tengah	1998	MTQ Propinsi Kalteng
9. Gubernur Bali	1998	STQ Nasional 13
10. Gubernur DKI Jakarta	1999	STQ Nasional 14
11. Gubernur Sumatera Selatan	2000	MTQ Propinsi Sumsel
12. Gubernur Sulawesi Tengah	2000	MTQ Nasional 19
13. Gubernur Kalimantan Tengah	2003	MTQ Nasional 20
14. Gubernur Bengkulu	2004	STQ Nasional 17
15. Gubernur Gorontalo	2005	STQ Nasional 18
16. Gubernur Sulawesi Tenggara	2006	MTQ Nasional 21
17. Dirut PT. Telkom	2006	MAN 6 Telkom
18. Gubernur Jakarta	2007	STQ Nasional 19
19. Dirjen Mendikdasmen Diknas	2007	Porseni SMP-MTs Nasional 3
20. Dirjen Mendikdasmen Diknas	2008	Porseni SMP-MTs Nasional 4
21. Gubernur Banten	2008	MTQNasional 22
22. Gubernur DKI	2009	STQ Nasional 20

Demikian Daftar Riwayat Hidup ini dibuat dengan sebenarnya dan sesungguhnya.

Yogyakarta, 1 September 2009

(H. M. Nur, S.Ag., M.Ag.)