

Paper dipresentasikan pada

*The 10th Annual Conference on Islamic Studies (ACIS)* di Banjarmasin, 2-4 November 2010

## **RELASI AGAMA DAN NEGARA** **Perspektif Pemikiran Nahdlatul Ulama**

Oleh:

**Marzuki Wahid**  
**Abd Moqsith Ghazali**

“Islam tidak menetapkan suatu rezim pemerintahan tertentu, tidak pula mendesakkan kepada kaum Muslimin agar menganut suatu sistem pemerintahan tertentu lewat mana mereka harus diperintah; tapi Islam telah memberikan kita kebebasan mutlak untuk mengorganisasikan negara sesuai dengan kondisi-kondisi intelektual, sosial, dan ekonomi yang kita miliki, dan dengan mempertimbangkan perkembangan sosial dan tuntutan zaman.”<sup>1</sup>

*Ali Abd al-Raziq*

“Tanpa Pancasila, negara RI tidak akan pernah ada.”<sup>2</sup>

*Abdurrahman Wahid, 18 Juni 1992*

“Penerimaan dan Pengamalan Pancasila merupakan perwujudan dari upaya umat Islam Indonesia untuk menjalankan syari’at agamanya.”

*Deklarasi Hubungan Islam dan Pancasila,  
Muktamar NU ke-26 1984*

### **Prawacana**

Negara-bangsa (*nation-state*) merupakan kenyataan sejarah yang tidak bisa dihindari oleh bangsa manapun, termasuk bangsa Indonesia. Selain karena tuntutan global, negara-bangsa merupakan konsep negara modern yang menjanjikan penyelesaian bagi setiap bangsa dalam menghadapi kenyataan pluralisme.

Menguraikan hubungan antara agama dan negara dalam perspektif Islam bukanlah pekerjaan mudah. Jalinan hubungannya ternyata begitu rumit dan kompleks.<sup>3</sup> Pokok soal ini telah cukup lama memancing debat dan sengketa

---

<sup>1</sup> Lihat Muhammad ‘Imarah, *al-Islâm wa Ushûl al-Hukm li ‘Ali Abd al-Râziq*, (Beirut: 1972), hlm. 92.

<sup>2</sup> Dikutip dari tulisan Douglas E. Ramage, “Pemahaman Abdurrahman Wahid tentang Pancasila dan Penerapannya dalam Era Paska Asas Tunggal” dalam Ellyasa KH. Dharwis (Editor), *Gus Dur dan Masyarakat Sipil*, Cet. Kedua, (Yogyakarta: LKiS, 1997), hlm.101.

<sup>3</sup> Harun Nasution, saat memberikan kuliah di Pascasarjana IAIN Jakarta, pernah mengatakan bahwa persoalan yang telah memicu konflik intelektual untuk pertama kalinya dalam kehidupan umat Islam adalah berkait dengan masalah hubungan agama dengan negara.

intelektual, baik dalam pemikiran keislaman klasik maupun dalam kajian politik Islam kontemporer.<sup>4</sup> Sejauh yang dapat ditangkap dari perjalanan diskursus intelektual dan historis pemikiran dan praktik politik Islam, ada banyak pendapat yang berbeda, beberapa bahkan saling bertentangan, mengenai hubungan yang pas antara agama dan negara.<sup>5</sup>

Pengalaman umat Islam di pelbagai belahan dunia, terutama semenjak berakhirnya perang dunia kedua menunjukkan adanya hubungan yang canggung antara Islam dan negara.<sup>6</sup> Kecanggungan ini kemudian berimplikasi pada lahirnya berbagai jenis eksperimentasi untuk menjuktaposisikan antara konsep dan kultur politik masyarakat Muslim; dan secara *de facto* eksperimen-eksperimen itu dalam banyak hal sangat beragam. Tingkat penetrasi Islam ke dalam negara juga berbeda-beda.

Oleh karena itu, tidak bisa lain kecuali harus dilakukan pengkajian dan penelitian ilmiah yang serius tentang bagaimana sesungguhnya Islam mengkonsepsi "negara"; bagaimana hubungan antara Islam dan negara; apakah Islam sebagai agama tidak membutuhkan negara, oleh karena keduanya memang merupakan dua entitas yang berbeda; Selanjutnya, adakah sesungguhnya negara Islam (*dawlah islâmiyah*) itu. Negara manakah yang dapat disebut sebagai negara yang betul-betul *prototype* Islam;<sup>7</sup> Arab Saudi, Iran atautkah Pakistan sebagai

---

<sup>4</sup> Untuk diskusi lebih lanjut mengenai hubungan antara Islam dan negara (politik) pada periode klasik, abad pertengahan, dan kontemporer, lihat Munawir Sadzali, *Islam dan Tata Negara: Ajaran, Sejarah, dan Pemikiran*, (Jakarta: UI Press, 1990); W. Montgomery Watt, *Islamic Political Thought*, (Endinburgh: Endinburgh University Press, 1960); Qamaruddin Khan, *Political Concept in The Quran*, (Lahore: Islamic Book Foundation, 1982), Erwin I.J Rosenthal, *Political Thought in Medieval Islam: An Introductory Outline*, (Cambrige: Cambrige University Press, 1961); Erwin I.J Rosenthal, *Islam in The Modern National State*, (Cambrige: Cambrige University Press).

<sup>5</sup> Belakangan diskursus perihal relasi Islam dan negara marak kembali, seiring dengan antusiasme dan kebangkitan Islam yang melanda hampir seluruh negara yang berpenduduk mayoritas Muslim. Anehnya, meskipun telah diperbincangkan beberapa abad lalu hingga dewasa ini, hal itu tetap belum terpecahkan secara tuntas, bahkan cenderung mengalami *impasse* (kebuntuan). Indonesia modern masih terus dalam proses pencarian pola hubungan yang pas antara Islam dan negara.

<sup>6</sup> Lihat Azyumardi Azra, *Pergolakan Politik Islam: Dari Fundamentalisme, Modernisme, Hingga Post-Modernisme*, (Jakarta: Paramadina, 1996), hlm. 1

<sup>7</sup> Jika dilihat dari akar historisnya, persoalan negara (*dawlah Islamiyah*) lebih merupakan suatu fenomena modern, hasil perjumpaan antara dunia Islam dan kolonialisme Barat. Deklarasi formal mengenai negara Islam tidak pernah ada selama periode Islam klasik dan abad pertengahan. Istilah negara Islam, sebagaimana diperkenalkan Pakistan, tidak memiliki dasar pijakan dalam sejarah politik Islam. Diskursus politik Islam dalam sejarah hanya mengenal *Dawlah Abbasiyah* dan *Dawlah Umawiyyah*. Pada periode Turki Usmani, istilah *dawlah* digunakan untuk merujuk pada makna giliran. Hal ini menunjukkan bahwa umat manusia ditentukan oleh roda nasib yang memiliki masa kebangkitan dan kejatuhan. Dalam hal ini, masa kebangkitan merujuk pada keberhasilan memperoleh kekuasaan dan wewenang. Gagasan mengontrol kekuasaan atau

representasi negara Islam.<sup>8</sup> Atau, mungkin dalam pertanyaan yang berbeda, bisakah negara yang hanya mengimplementasikan nilai-nilai dan prinsip-prinsip dasar ajaran Islam dikatakan sebagai negara Islam.

Dari sejumlah pertanyaan di atas, upaya intelektual untuk penyelidikan doktrinal dan empirik terus dilakukan. Secara sederhana, paling tidak penyelidikan tentang negara mengandung dua maksud.<sup>9</sup> *Pertama*, penelitian itu mencoba untuk menelusuri dan menentukan sejauhmana Islam menggariskan konsep secara *clear-cut* tentang negara, politik, dan sistem pemerintahan. Penghampiran yang menekankan dimensi formalisme dan skripuralisme ini bertunjang pada sebuah premis bahwa Islam memiliki konsep tentang negara.

*Kedua*, penelusuran dilakukan untuk mengidentifikasi sebuah idealitas dari perspektif Islam terhadap proses penyelenggaraan negara. Tujuan yang kedua ini agaknya lebih beraksentuasi pada ranah praksis-substansial, yakni mencoba menjawab pertanyaan “bagaimana isi negara menurut Islam.” Pendekatan ini didasarkan pada asumsi bahwa Islam tidak memiliki konsep kenegaraan, tetapi hanya menawarkan prinsip-prinsip dasar berupa etik-moral tentang kenegaraan. Bentuk negara yang ada pada suatu masyarakat Muslim dapat diterima sejauh tidak menyimpang dari prinsip-prinsip pokok ajaran Islam.

Persoalannya adalah data historis tentang relasi Islam dan negara sering menampilkan fenomena kegamangan, kesenjangan sekaligus pertentangan secara frontal-diametral. Membaca sejumlah referensi kesejarahan, fenomena itu dapat disederhanakan bersumber pada dua sebab, yaitu; *Pertama*, adanya perbedaan konseptual antara Islam dan negara yang menimbulkan problem untuk mensinergikan secara praksis di lapangan. Dari sudut teks ajaran, Islam adalah agama multi interpretasi yang dengan mudah membuka peluang bagi terjadinya pluralitas tafsir. Konsekuensinya sudah bisa diduga, tidak akan pernah ada pandangan tunggal mengenai bagaimana seharusnya Islam dan negara dikaitkan

---

wewenang inilah yang kemudian dikenal dengan istilah *dawlah*. Lihat Nurcholish Madjid, “Islam Punya Konsep Kenegaraan?”, dalam *Tempo*, 29 Desember 1984, hlm. 17

<sup>8</sup> Tampaknya, tidak ada konsensus tentang kualifikasi dan kriteria sebuah negara Islam. Tidak adanya satu konsep negara Islam yang disepakati sepanjang sejarah membawa kepada timbulnya berbagai interpretasi tentang apa yang disebut negara Islam itu. Ketidaksepakatan itu disebabkan oleh beberapa faktor, antara lain [1] negara Islam yang didirikan oleh Nabi di Madinah yang dipandang ideal ternyata tidak memberikan model yang terperinci. [2] pelaksanaan khilafah pada masa Bani Umayyah dan Bani Abbasiyah hanya memberikan satu kerangka mengenai lembaga-lembaga politik dan perpajakan; [3] pembahasan mengenai rumusan ideal (hukum Islam dan teori politik) hanya menghasilkan rumusan idealis dan idealis dari suatu masyarakat yang utopian; [4]. Hubungan agama dan negara dari masa ke masa hanya menjadi subyek bagi keragaman interpretasi. Lihat John L. Esposito, *Islam dan Politik* (Jakarta: Bulan Bintang, 1990), hlm. 307. Bandingkan dengan Musdah Mulia, *Negara Islam: Pemikiran Politik Husain Haikal*, (Jakarta: Paramadina, 2001), hlm. 3.

<sup>9</sup> Lihat Din Syamsuddin, “Usaha Pencarian Konsep Negara dalam Sejarah Pemikiran Politik Islam”, dalam *Jurnal Ulumul Qur`an*, Nomor 2, Vol. IV, tahun 1992, hlm. 4-7.

secara pas; *Kedua* adanya anomali praktik politik dari etika dan moralitas agama. Pemandangan yang ditayangkan dalam sejarah kemanusiaan ternyata justeru tidak berkelindan dengan acuan normatif Islam.

### **Paradigma Relasi Islam-Negara**

Secara kategorial, paling tidak ada tiga paradigma pemikiran politik Islam dalam melihat relasi agama dan negara.<sup>10</sup> *Pertama*, paradigma integralistik yang mengajukan konsep bersatunya agama dan negara. Agama (Islam) dan negara tidak dapat dipisahkan (*integrated*). Islam adalah *din wa dawlah*.<sup>11</sup> Apa yang merupakan wilayah agama juga otomatis merupakan wilayah politik atau negara. Negara merupakan lembaga politik dan keagamaan sekaligus. Antara keduanya merupakan totalitas utuh dan tidak dapat dipisahkan.

Menurut pendekatan integralistik, Islam diturunkan sudah dalam kelengkapan yang utuh dan bulat. Dengan ungkapan lain, Islam telah memiliki konsep-konsep lengkap untuk tiap-tiap bidang kehidupan. Pandangan ini telah mendorong pemeluknya untuk percaya bahwa Islam mencakup cara hidup yang komprehensif. Bahkan, sebagian kalangan melangkah lebih jauh dari itu; mereka menekankan bahwa Islam adalah sebuah totalitas yang padu yang menawarkan pemecahan terhadap semua masalah kehidupan.

---

<sup>10</sup> Ketiga kategori ini mengikuti pola yang dibuat oleh Din Syamsuddin, integralistik, simbiotik, sekularistik. Masykuri Abdillah membagi kepada kelompok konservatif, modernis, dan sekuler. Sementara Bahtiar Effendi mengelompokkannya ke dalam dua spektrum pemikiran: formal-idealistik dan substansial-realistik. Baca Munawir Sjadzali, *Islam dan Tata Negara*, hlm. 1-3. Masykuri Abdillah, *Demokrasi di Persimpangan Makna: Respons Intelektual Muslim Indonesia terhadap Demokrasi (1966-1993)*, (Yogyakarta: Tiara Wacana, 1999), hlm. 57. Bandingkan dengan Bahtiar Effendi, *Islam dan Negara: Transformasi Pemikiran dan Praktik Politik di Indonesia*, (Jakarta: Paramadina, 1998), hlm. 6-15. Bandingkan juga dengan Din Syamsuddin, "Usaha Pencarian Konsep Negara dalam Sejarah Pemikiran Politik Islam", dalam *Jurnal Ulumul Qur'an*, hlm. 4-7.

Kategori yang lain diajukan oleh Abdurrahman Wahid. Menurutnya, dalam konteks negara Indonesia, pada garis besarnya ada tiga macam responsi dalam hubungan antara Islam dan negara, yaitu responsi integratif, fakultatif, konfrontatif. Dalam responsi integratif, Islam sama sekali menghilangkan kedudukan formalnya dan sama sekali tidak menghubungkan ajaran agama dengan urusan kenegaraan. Hubungan antara kehidupan mereka dengan negara ditentukan oleh pola hidup kemasyarakatan yang mereka ikuti. Dengan kata lain, kalau mereka menjadi Muslim yang sesuai dengan standar, itu terjadi karena latar belakang pendidikan dan kultural masing-masing. Untuk yang kedua, jika kekuatan mereka cukup besar di parlemen atau di MPR, kaum Muslimin/wakil-wakil gerakan Islam akan berusaha membuat perundang-undangan yang sesuai dengan ajaran Islam. Kalau tidak, mereka juga tak memaksakan, melainkan menerima aturan yang dianggap berbeda dengan ajaran Islam. Sifat konfrontatif sejak awal menolak kehadiran hal-hal yang dianggap tidak islami. Baca Abdurrahman Wahid, *Mencari Format Hubungan Agama dengan Negara*, dalam *Kompas*, 5 Nopember 1998.

<sup>11</sup> Lihat Muhammad Yusuf Musa, *Nidham al-Hukm fiy al-Islam*, (Kairo: dar al-Kitab al-'Arabiyy, 1963), hlm. 18. Bandingkan dengan Abdul Baqi Surur, *Dawlah al-Qur'an*, (Kairo: Dar al-Nahdhah, 1972), hlm. 80.

Pada spektrum ini, beberapa kalangan Muslim terutama kalangan fundamentalisnya beranggapan bahwa Islam harus menjadi dasar negara; bahwa syari'ah Islam harus diterima sebagai konstitusi negara; bahwa kedaulatan politik ada di tangan Tuhan; bahwa gagasan tentang negara bangsa (*nation-state*) bertentangan dengan konsep *ummah* (komunitas Islam) yang tidak mengenal batas-batas politik dan teritorial.<sup>12</sup> Singkatnya, model yang pertama ini merefleksikan adanya kecenderungan untuk menekankan aspek-aspek legal-formal idealisme Islam. Konsekuensi dari paradigma ini adalah sistem politik modern diletakkan dalam posisi *vis a vis* dengan ajaran-ajaran Islam.<sup>13</sup>

Secara singkat dapat dikatakan bahwa inti landasan teologis paradigma pertama ini adalah keyakinan akan watak holistik Islam.<sup>14</sup> Premis keagamaan ini dipandang sebagai petunjuk bahwa Islam menyediakan ajaran yang lengkap mengenai semua aspek kehidupan. Bahkan, sudut pandang khusus ini menjadi basis utama pemahaman bahwa Islam tidak mengakui pemisahan antara agama dan negara, antara yang transendental dan yang profan.

Model pandangan holistik ini dianut oleh dua kelompok Islam,<sup>15</sup> yaitu: [1] Islam tradisional, yakni mereka yang tetap mempertahankan tradisi, praktik dan pemikiran politik Islam klasik, semisal Rasyid Ridla (1865-1935), dan [2] Islam fundamentalis, yakni mereka yang ingin melakukan reformasi sistem sosial dengan kembali kepada ajaran Islam dan tradisi Nabi secara total dan menolak

---

<sup>12</sup>Menurut pemahaman mereka, negara Madinah yang dibangun oleh Nabi tidak didasarkan pada batas-batas geografis, ras, warna kulit, atau nasionalitas. Negara ini mewakili kehendak bersama dari sebuah masyarakat penganut Islam yang terorganisir dan tidak mengenal klan, suku, nasion yang disebut *ummah*. *Ummah* yang menegakkan negara ini pada hakekatnya bersifat supra nasional dan satu-satunya kekuatan pemersatu umat manusia yang berbeda-beda di dalam tradisi, adat kebiasaan, ras, dan nasionalitas adalah wahyu. Baca Qamaruddin Khan, *Pemikiran Politik Ibnu Taymiyah*, (Bandung: Pustaka, 1995), hlm. 172.

<sup>13</sup> Dalam konteks sekarang, pemahaman ini tidaklah terlalu mengejutkan meskipun kadang-kadang menghawatirkan. Dunia Islam kontemporer menyaksikan sebagian kaum Muslimin yang ingin mendasarkan seluruh kerangka kehidupan sosial, ekonomi dan politiknya pada ajaran secara eksklusif tanpa menyadari keterbatasan-keterbatasan dan kendala-kendala yang bakal muncul dalam praktiknya. Ekspresi-ekspresinya dapat ditemukan dalam istilah-istilah simbolik yang dewasa ini populer dengan berbagai istilah, seperti revivalisme Islam, kebangkitan Islam atau fundamentalisme Islam. Dalam konteks negara bangsa yang ada dewasa ini, seperti Turki, Mesir, Sudan, Maroko, Pakistan, Malaysia, Aljazair dan Indonesia, model formal itu mempunyai perbenturan dengan sistem politik modern.

<sup>14</sup>Ada banyak ayat al-Qur`an yang dapat digunakan untuk mendukung pernyataan ini. Ayat yang paling sering dirujuk adalah al-Qur`an 16:89 yang berbunyi: “Dan Kami turunkan kepadamu kitab suci untuk menjelaskan segala sesuatu, dan petunjuk serta rahmat dan kabar gembira bagi mereka yang berserah diri (kepada Allah)”.

<sup>15</sup> Lihat Masykuri Abdillah, *Demokrasi di Persimpangan Makna*, hlm. 57. Bandingkan dengan Munawir Sjadzali, *Islam dan Tata Negara*, hlm. 1

sistem yang dibuat manusia, seperti Khurshid Ahmad,<sup>16</sup> Muhammad Asad,<sup>17</sup> Muhammad Husayn Fadhlallah,<sup>18</sup> Sayyid Quthb (1906-1966),<sup>19</sup> Abu al-A'la Mawdudi (1903-1979),<sup>20</sup> dan Hasan Turabi.<sup>21</sup>

Model pemikiran pertama ini mempunyai beberapa implikasi. Salah satu di antaranya, pandangan ini telah mendorong lahirnya sebuah kecenderungan untuk memahami Islam dalam pengertiannya yang literal yang hanya menekankan dimensi eksteriornya. Kecenderungan literalistik ini telah dikembangkan sedemikian rupa sehingga menyebabkan terabaikannya dimensi kontekstual dan interior dari prinsip-prinsip Islam. Karena itu, apa yang mungkin tersembunyi di belakang “penampilan-penampilan tekstual”nya hampir terabaikan, jika bukan terlupakan maknanya.

*Kedua*, paradigma yang mengajukan pandangan bahwa agama dan negara berhubungan secara mutualistik, yaitu berhubungan timbal balik dan saling membutuhkan-menguntungkan. Dalam kaitan ini, agama membutuhkan negara. Sebab, melalui negara, agama dapat berbiak dengan baik. Hukum-hukum agama juga dapat ditegakkan melalui kekuasaan negara. Begitu juga sebaliknya, negara memerlukan kehadiran agama, karena hanya dengan agama suatu negara dapat berjalan dalam sinaran etik-moral.

---

<sup>16</sup> Lihat, Ahmad Khurshid, “Islam: Basic Principles and Characteristics”, dalam *Islam: Its Meaning and Message*, disunting oleh Khurshid Ahmad, (leicester: Islamic Foundation, 1976).

<sup>17</sup> Bagi Asad, yang sebelum memeluk Islam bernama Leopold Weiss, suatu negara dapat menjadi benar-benar islami hanyalah dengan keharusan pelaksanaan yang sadar dari ajaran Islam terhadap kehidupan bangsa dan dengan jalan menyatukan ajaran itu ke dalam undang-undang negara. Negara, tandas Asad, merupakan syarat mutlak bagi kehidupan Islam. Dan ia menolak dengan keras bentuk negara sekuler. Pemikiran politiknya dapat dibaca dalam Muhammad Asad, *The Principles of State and Government in Islam*, (Gibraltar: Dar al-Andalus, 1980).

<sup>18</sup> Pemikirannya dapat dibaca, antara lain, dalam Muhammad Husayn Fadhlallah, *al-Islâm wa Manthiq al-Quwwah*, (Beirut: al-Idarah al-Islamiyah, 1986); *al-Harâkah al-Islâmiyyah: Humum wa Naqdiyah*, (Beitur: Dar al-Malak, 1990)

<sup>19</sup> Pemikiran-pemikiran Sayyid Quthb dapat dibaca dalam *al-‘Adâlah al-Ijtimâ’iyah fiy al-Islâm*, (Beirut: Dar al-Kitab al-‘Arabiyy, 1967).

<sup>20</sup> Untuk mengetahui pemikiran politiknya, baca antara lain karya-karya [1] Abu al-A'la al-Mawdudi, *al-Mabâdi` al-Asâsiyah li al-Dawlah al-Islâmiyah*, (Jeddah: Dar al-Sa’udiyah li al-Nasyr wa al-Tawzi’, Tanpa Tahun); [2] *Nadhariyyat al-Islâm al-Siyâsiyah*, (Jeddah: Dar al-Sa’udiyah li al-Nasyr wa al-Tawzi’, Tanpa Tahun); [3] *Political Theory of Islam* (Lahore: Islamic Publications, 1976);

<sup>21</sup> Secara lebih lengkap dan utuh, pemikirannya dapat dibaca, antara lain, dalam Hasan Turabi, [1] “The Islamic State” dalam dalam *Voices of Resurgent Islam*, disunting oleh John L. Esposito, (New York: Oxford University Press, 1983); [2] “Islam, Democracy, the State, and the West”, *Middle East Policy* 1, No. 3, 1992; [3] *al-Harâkah al-Islâmiyah fiy Sudan: al-Tathawwur wa al-Kasb wa al-Manhaj*, (Lahore: Iman, 1410/1990); [3] al-Shahwah al-Islamiyah wa al-Dawlah al-Quthriyyah fiy al-Wathan al-‘Arabiyy, dalam Sa’d al-Din Ibrahim (ed.), *al-Shahwah al-Islâmiyah wa Humum al-Wathan al-‘Arabiyy*, (Amman: Muntadza al-Fikr al-‘Arabiyy, 1988)..

Paradigma kedua memandang bahwa Islam tidak meletakkan suatu pola baku tentang teori negara yang harus dijalankan oleh *ummah*.<sup>22</sup> Meskipun terdapat berbagai ungkapan dalam al-Qur`an yang seolah-olah merujuk pada kekuasaan politik dan otoritas, ungkapan-ungkapan ini hanya bersifat insidental dan tidak ada pengaruhnya bagi teori politik. Bagi mereka, jelas bahwa al-Qur`an bukanlah buku tentang ilmu politik. Menurut aliran pemikiran ini, istilah *dawlah* yang berarti negara tidak dijumpai dalam al-Qur`an. Istilah *dawlah* memang ada, tapi bukan bermakna negara. Istilah ini dipakai secara figuratif untuk melukiskan peredaran atau pergantian tangan dari kekayaan. Hanya dalam perjalanan waktu, makna harfiyah ini telah berkembang untuk menyatakan kekuasaan politik karena kekuasaan itu selalu berpindah tangan.

Sungguhpun demikian, penting untuk dicatat bahwa pendapat kedua ini mengakui bahwa al-Qur`an mengandung nilai-nilai dan ajaran-ajaran yang bersifat etis yang kemudian menjadi landasan bagi aktivitas sosial dan politik umat manusia. Ajaran-ajaran ini mencakup prinsip-prinsip keadilan (*al-'adâlah*), kesamaan (*al-musâwah*), persaudaraan (*al-ukhuwwah*) dan kebebasan (*al-hurriyah*). Untuk itu, bagi kalangan yang berpendapat demikian, sepanjang negara berpegang pada prinsip-prinsip seperti itu, maka mekanisme yang diterapkannya adalah sesuai dengan ajaran Islam (*islâmy*).

Dengan alur argumentasi semacam ini, menurut pandangan kedua, pembentukan sebuah negara Islam dalam pengertiannya yang formal dan ideologis tidaklah begitu penting. Sebagai kebalikan aliran dan model pemikiran yang pertama, maka yang kedua ini menekankan substansi daripada bentuk negara yang legal-formal. Bagi pendapat ini, yang pokok adalah negara--karena posisinya yang bisa menjadi instrumen dalam merealisasikan ajaran-ajaran agama--dapat menjamin tumbuhnya nilai-nilai dasar seperti itu.<sup>23</sup> Para pendukung pemikiran ini, di antaranya adalah Mohamad Husayn Haykal (1888-1956),<sup>24</sup> Muhammad Abduh (1849-1905),<sup>25</sup> Fazlurrahman (1919-1988),<sup>26</sup> dan Qamaruddin Khan.<sup>27</sup>

---

<sup>22</sup>Ahmad Syafi'i Ma'arif, *Islam as the Basis of State: A Study of the Islamic Political Ideas as Reflected in the Constituent Assembly Debates in Indonesia*, disertasi doktor, (University of Chicago, 1983), hlm. 23. Bandingkan dengan Bahtiar Effendi, *Islam dan Negara*, hlm. 13

<sup>23</sup> Bahtiar Effendi, *Islam dan Negara*, hlm. 14

<sup>24</sup>Pemikiran politik Husayn Haikal dapat dibaca dalam karya-karya, antara lain; *al-Hukûmah al-Islâmiyah*, (Kairo: Dar al-Ma'arif, 1993); *Mudzakkirat fîy al-Siyâsah al-Mishriyah*, (Kairo: Dar al-Ma'arif, 1990).

<sup>25</sup> Muhammad Abduh, sesungguhnya tidak memiliki konsepsi politik yang utuh. Hanya dengan melihat pokok-pokok pikirannya, hemat penulis, ia dapat dikelompokkan ke dalam paradigma kedua ini. Sebagian pemikirannya dapat dibaca dalam Muhammad Abduh, *Risâlah al-Tawhid*, (Kairo: Dar al-Manar, 1993).

<sup>26</sup>Fazlur Rahman dengan keras mengkritik pandangan pertama integralistik. Ia mengatakan bahwa slogan "agama dan politik dalam Islam adalah tak terpisahkan" dipergunakan untuk menipu

*Ketiga*, paradigma sekularistik yang menolak kedua paradigma sebelumnya; integralistik dan substantif. Sebagai gantinya, diajukanlah konsep pemisahan antara agama dan negara. Dalam konteks Islam, paradigma sekularistik menolak pendasaran negara pada Islam, atau menolak determinasi Islam pada bentuk tertentu dari negara. Agama bukanlah dasar negara, tetapi agama lebih bersifat sebagai persoalan individual semata. Dengan perkataan lain, aliran ini berpendirian bahwa Islam adalah agama dalam pengertian Barat yang tidak bertali temali dengan urusan kenegaraan. Para pemikir politik yang masuk dalam kategori paradigma ketiga adalah Ali Abdurraziq (1888-1966), Thaha Husein (1889-1973),<sup>28</sup> Ahmad Luthfi Sayyid (1872-1963),<sup>29</sup> kemudian disusul belakangan oleh Muhammad Sa'id al-Asymawi (Mesir, lahir 1932).<sup>30</sup>

---

orang awam agar menerima bahwa alih-alih politik atau negara yang melayani tujuan jangka panjang Islam, Islam justru harus melayani tujuan-tujuan sesaat partai-partai politik. Lihat Fazlurrahman, *Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition*, (Chicago: University of Chicago Press, 1982), hlm. 1401. Tentang pemikiran politiknya, dapat dibaca dalam Fazlurrahman, *The Islamic Concept of State*, dalam John J. Donohue dan L. Esposito (ed.), *Islam in Transition: Muslim Perspective*, (New York: Oxford University Press, 1982); *Islam*, (Jakarta: Bina Aksara, 1987).

<sup>27</sup> Qamaruddin Khan mengatakan, klaim bahwa Islam merupakan sebuah panduan agama dan politik yang harmonis adalah sebuah slogan modern, yang jejaknya tidak dapat ditemukan dalam sejarah masa lalu Islam. Istilah “negara Islam” tidak pernah digunakan di dalam teori atau praktik ilmu politik Muslim, sebelum abad kedua puluh. Juga seandainya tiga puluh tahun pertama Islam dikecualikan, perilaku negara-negara Muslim di dalam sejarah hampir tidak dapat dibedakan dari perilaku negara-negara lainnya dalam sejarah dunia”. Tentang pemikiran politiknya, dapat dibaca dalam Qamaruddin Khan, *Tentang Teori Politik Islam*, (Bandung: Pustaka, 1998)

<sup>28</sup> Di antara gagasan Thaha Husein adalah [a] keajaiban dan kemakmuran dunia Islam dapat terwujud kembali bukan dengan jalan kembali kepada ajaran Islam yang lama, dan juga bukan dengan mengadakan reformasi atau pembaharuan ajaran Islam, tetapi dengan perubahan-perubahan total yang berwatak liberal dan sekular dengan mengacu kepada Barat; [b] dari awal sejarahnya, Islam dan negara memang selalu terpisah. “Umat Islam sadar terhadap suatu prinsip yang sekarang ini telah diakui secara universal bahwa sistem politik dan agama itu dua hal yang terpisah, dan bahwa negara itu didasarkan atas landasan-landasan praktis. Lihat Munawir Sadzali, *Islam dan Tata Negara*, hlm. 139.

Mengomentari pemerintahan Nabi, ia lebih suka menyebut dengan sistem musyawarah, karena dalam kenyataannya, Tuhan memerintahkan Rasul agar bermusyawarah dengan umatnya manakala menghadapi problem-problem keduniaan. Ia menolak pendapat Husein Haikal yang menyatakan bahwa pemerintahan Nabi dan khalifah empat sebagai pemerintahan demokrasi. Sebab, demokrasi sebagai suatu sistem belum dikenal waktu itu. Lagi pula, pelaksanaan pemerintahannya tidak memenuhi kriteria demokrasi; tidak semua rakyat baik langsung maupun tidak langsung ikut serta dalam pemilihan kepala negara, rakyat tidak berwenang mengawasi dan menuntut tanggung jawab kepala negara, dan tidak ditemukan peraturan yang tetap untuk dapat mengawasi pelaksanaan kebijaksanaan kepala negara. Lihat, Thaha Husein, al-Fitnah al-Kubra, dalam *al-Majmu'ah al-Kamilah li Mu'allafat al-Duktur Thaha Husein*, (Beirut: Dar al-Kitab al-Lubnani, 1973), Juz IV, hlm. 227 dan 218.

<sup>29</sup> Luthfi Sayyid lebih menekankan identitas nasional Mesir daripada Islam, dan pemisahan antara agama dan politik, serta perlunya Mesir meniru secara selektif pola politik, ekonomi, dan sosial Barat. Menurutnya, baik pan-islamisme maupun pan-arabisme tidak lagi relevan dengan



## **Negara Pancasila: Pandangan Abdurrahman Wahid**

Dalam lanskap keindonesian, pemikiran sekularistik menemukan paralelisme dan kesamaan dengan pandangan politik Abdurrahman Wahid. Di Mesir, di saat umat Islam ada yang hendak menghidupkan sistem khilafah, Ali Abdurraziq menyatakan dengan tegas bahwa lembaga khilafah tidak mempunyai landasan hukum dalam Islam, dengan demikian lembaga ini tidak mesti dipertahankan. Begitu juga, di saat umat Islam Indonesia ada yang ragu tentang ideologi bangsa ini, Gus Dur--panggilan umum Abdurrahman Wahid--dengan lantang berbicara tentang tidak adanya konsep negara Islam. Dengan bersemangat Gus Dur mengatakan bahwa Islam tidak memasukkan gagasan apapun tentang negara. Islam dan politik berdiri secara terpisah. Islam mesti diterapkan sebagai etika dan moral sosial, bukan hukum positif yang melekat pada negara. Islam harus melindungi wawasan nasional, bukan wawasan keagamaan eksklusif.<sup>31</sup>

Abdurrahman Wahid adalah tokoh besar yang tidak saja pernah memimpin organisasi keagamaan terbesar di Indonesia, Nahdlatul Ulama, selama tiga periode berturut-turut, sejak 1984-1999, tetapi juga seorang negarawan, pernah menjadi Presiden RI, dan seorang kampiun dalam memperjuangkan demokratisasi dan toleransi keagamaan di Indonesia. Komitmen Abdurrahman Wahid terhadap demokrasi, pluralisme, dan hak asasi manusia tidak diragukan lagi. Bahkan, menurut Arief Budiman, Abdurrahman Wahid bukan sekadar memiliki komitmen kuat terhadap demokrasi, melainkan juga fanatik terhadap demokrasi. Abdurrahman Wahid banyak menggantungkan harapannya pada demokrasi. Dengan lantang, ia menyatakan,

“Isu demokratisasi inilah yang dapat mempersatukan beragam arah kecenderungan kekuatan-kekuatan bangsa. Ia dapat mengubah keterceraiberaian arah masing-masing kelompok, menjadi berputar bersama-sama menuju arah kedewasaan, kemajuan dan integritas bangsa. Jika gerakan Islam dapat

---

realitas dunia Islam pada zaman modern ini, yang pada kenyataannya telah terbagi dalam banyak wilayah dan kebangsaan. Lihat Munawir sadzali, *Islam dan Tata Negara*, hlm. 138.

<sup>30</sup> Muhammad Sa'id al-Asymawi, seorang hakim dan penulis Mesir terkemuka, menyatakan bahwa banyak di antara kegagalan masa lalu dalam sejarah Islam disebabkan oleh tercampur aduknya agama dan politik. Dengan berani dan tanpa ragu ia mengatakan, “Allah bermaksud menjadikan Islam sebagai sebuah agama, sementara orang-orang (*al-nas*) memahaminya bermakna politik. Dalam syari'at Islam, tidak ada sesuatu yang memaksa seseorang untuk mengikatkan agama ke dalam sebuah bentukan negara. Syari'ah tidak berhubungan dengan bentuk pemerintahan tertentu. Pemikiran politiknya dapat dibaca dalam Muhammad Sa'id al-Asymawi, *al-Islâm al-Siyâsiy*, (Kairo: Sina li al-Nasyr, 1992); *al-Khilâfah al-Islâmiyah*, (Kairo: Sina li al-Nayr, 1990).

<sup>31</sup> Lihat Dale F. Eickelman & James Piscatori, *Ekspresi Politik Muslim*, (Bandung: Mizan, 1998), hlm. 68.

memperjuangkan proses ini, ia akan dapat menyumbangkan sesuatu yang sangat berharga bagi masa depan bangsa ini.

Dengan demikian, proses demokratisasi itu dapat menjadi tumpuan harapan dari mereka yang menolak pengagamaan mereka, sekaligus juga memberikan tempat untuk agama; bahwa kalau suatu masyarakat demokratis, Islam akan terjamin. Ini merupakan *appeal* atau himbauan kepada orang-orang yang fanatik yang sedang mencari identifikasi Islam. Sementara bagi orang yang tahu Islam dari yang seram-seramnya saja, demokratisasi akan menjadi jaminan perlindungan dari Islam..."<sup>32</sup>

Persoalannya, tandas Abdurrahman Wahid, apakah orang Islam sudah siap untuk berdemokrasi, karena demokrasi menghendaki adanya kesanggupan untuk melihat masyarakat secara keseluruhan. Sementara golongan ini seringkali hanya berfikir untuk dirinya sendiri. Ini suatu kelemahan. Kelemahan lain, apakah golongan Islam sudah mempunyai kemampuan untuk *take and give* yang serius. Demokrasi itu, menurut Abdurrahman Wahid, isinya adalah memberi dan menerima. Tidak ada orang yang bisa memaksa orang lain untuk, misalnya, menanggalkan agamanya. Akan tetapi, bahwa masyarakat juga memberikan tempat kepada pemikiran yang bukan agama, itu juga tidak bisa dihindari. Itulah demokrasi, serunya.<sup>33</sup>

Dengan menggunakan dalil demokrasi, Abdurrahman Wahid menyeru bahwa sebagai satu komponen penting dari struktur sosial Indonesia, Islam tidak boleh menempatkan dirinya dalam posisi yang bersaing *vis a vis* komponen-komponen lainnya, misalnya konstruk kesatuan nasional dan tatanan sosial politik Indonesia. Islam, menurutnya, tidak bisa dijadikan sebagai suatu ideologi alternatif terhadap konstruk negara-bangsa Indonesia yang ada sekarang. Akan tetapi, Islam harus ditampilkan sebagai unsur komplementer dalam formasi tatanan sosial, kultural dan politik di Indonesia.<sup>34</sup> Karena corak sosial, kultural, dan masyarakat politik kepulauan Nusantara yang beragam maka upaya menjadikan Islam sebagai suatu ideologi alternatif atau pemberi warna tunggal hanya akan membawa ke dalam perpecahan secara keseluruhan.<sup>35</sup>

---

<sup>32</sup>Lihat Abdurrahman Wahid, Islam, Pluralisme, dan Demokratisasi, dalam Arief Affandi, *Islam, Demokrasi Atas Bawah: Polemik Strategi Perjuangan Umat Model Gus Dur dan Amien Rais*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1996), hlm. 117.

<sup>33</sup> Lihat Abdurrahman Wahid, Islam, Pluralisme, Demokratisasi, dalam Arief Affandi (ed.), *Islam, Demokrasi Atas Bawah*, hlm. 118.

<sup>34</sup>Lihat Abdurrahman Wahid, "Beberapa Aspek Teoritis dari Pemikiran Politik dan Negara dalam Islam: Sebuah Tinjauan Penjajagan", Pidato pada Dies Natalis Universitas Tribakti, Kediri, 25 Oktober 1986, hlm. 312. Lihat juga Abdurrahman Wahid, "Massa Islam dalam Kehidupan Bernegara dan Berbangsa", *Prisma*, Nomor Ekstra, 1984, hlm. 9

<sup>35</sup>Abdurrahman Wahid, "Massa Islam dalam Kehidupan Bernegara dan Berbangsa", dalam *Prisma*, edisi ekstra, 1984, hlm. 3-9

Memang pemikiran politik Abdurrahman Wahid senantiasa didasarkan pada sisi politik Indonesia yang demokratis, sekular dan nasionalis.<sup>36</sup> Baginya, sekularisasi merupakan langkah pertama ke arah masyarakat demokratis yang hanya bisa dibangun secara independen dari demokrasi politik yang sejati. Salah satu keyakinannya adalah apabila Indonesia benar-benar akan menjadi *civil society* yang demokratis, maka aspirasi politik masyarakat tidak boleh disalurkan melalui agama. Bahkan, dalam amatnya, keterlibatan kelompok-kelompok agama ke dalam politik praktis secara tak terelakkan akan menimbulkan ketegangan-ketegangan sektarian dan polarisasi yang cukup tajam antar berbagai gerakan Islam.

Untuk mendukung tujuan-tujuan demokratis dan sosialnya dan untuk melegitimasi partisipasinya dalam wacana politik Indonesia, Abdurrahman Wahid lebih sering menggunakan ideologi nasional Pancasila ketimbang Islam. Abdurrahman Wahid menganggap Pancasila sebagai kompromi politik yang memungkinkan semua orang Indonesia hidup bersama-sama dalam sebuah negara kesatuan nasional Indonesia. Menurutnya, tanpa Pancasila, Indonesia akan berhenti sebagai negara. Douglas E. Ramage mencatat bahwa penafsiran Abdurrahman Wahid dan rujukannya yang sering pada Pancasila erat kaitannya dengan perannya sebagai eksponen terkemuka Islam neo-modernis,<sup>37</sup> yang memiliki komitmen kuat pada pluralisme dan nilai-nilai inti demokrasi.<sup>38</sup>

---

<sup>36</sup>Abdurrahman Wahid memaparkan konsep masyarakat demokratis sekulernya dalam presentasinya, "*Democracy, Religion, and Human Right in Shoutheast Asia*", pada East-West Center, Honolulu, 16 September 1994. Bandingkan dengan Douglas E. Ramage, *Demokratisasi, Toleransi Agama dan Pancasila: Pemikiran Politik Abdurrahman Wahid*, dalam Greg Fealy & Greg Barton, *Tradisionalisme Radikal*, (Yogyakarta, LKiS:1997), hlm. 217.

<sup>37</sup>Fachri Ali-Bahhtiar Effendy dan Greg Barton menggunakan sebutan neo-modernisme untuk menyebut pemikiran-pemikiran keislaman Abdurrahman Wahid dan Nurcholish Madjid, karena kecenderungan keduanya pada upaya untuk menggabungkan modernisme Islam dan tradisionalisme Islam. Lihat Fachri Ali & Bahtiar Effendy, *Merambah Jalan Baru Islam* (Mizan: Bandung, 1986), hlm. 191-192. Lihat juga Greg Barton, *Gagasan Islam Liberal di Indonesia: Pemikiran neo-Modernisme Nurcholish Madjid, Djohan Effendi, Ahmad Wahib, dan Abdurrahman Wahid*, (Jakarta: Paramadina, 1999), hlm. 5. Tentu ini bisa juga digunakan. Karena itu, kategori yang dibuat sangat tergantung pada kombinasi apa dengan apa yang hendak ditekankan. Kalau tekanannya pada ide-ide tertentu diletakkan dalam kategori tradisionalisme, perbandingan dengan modernisme yang dilihat dari sisi tradisionalisme, istilah neo-tradisionalis mungkin lebih tepat.

Sementara itu, R William Liddle dan M. Syafi'i Anwar menyebut Gus Dur sebagai cendekiawan bertipe indigenist dan substantifistik. Lihat R. William Liddle, *Politics and Culture in Indonesia*, (Ann Arbor: Center for Political Studies Institute for Social Reasen the Indonesia, 1998), hlm. 11-14. Bandingkan dengan M. Syafi'i Anwar, *Pemikiran dan Aksi Islam Indonesia: Sebuah Kajian Politik tentang Cendekiawan Muslim Orde Baru*, (Jakarta: Paramadina, 1995), hlm. 155-162. Moeslim Abdurrahman menjuluki Abdurrahman Wahid bersama dengan Nurcholish Madjid sebagai tokoh pemikir Islam yang bercorak "liberal-dialogis". Baca Moeslim Abdurrahman, *Islam Transformatif*, (Jakarta: Pustaka Firdaus, 1995), hlm. 98. Bahkan, Moeslim menyebut keduanya sebagai pendekar Islam yang sama-sama berasal dari Jombang. Lihat,

Telah lama ia berpendapat bahwa umat harus berpegang pada Pancasila.<sup>39</sup> Ia memahami Pancasila sebagai syarat bagi demokratisasi dan perkembangan Islam spiritual yang sehat dalam konteks nasional. Di matanya, Indonesia adalah sebuah negara yang didasarkan pada konsensus dan kompromi dan kompromi itu inheren dalam Pancasila. Dengan penuh keyakinan, Abdurrahman Wahid berpendapat bahwa pemerintahan yang berideologi Pancasila, termasuk negara damai (*dar al-shulh*) yang harus dipertahankan. Menurutnya, hal ini adalah cara yang paling realistis secara politik jika dilihat dari pluralitas agama di Indonesia.

Lebih jauh, bagi Abdurrahman Wahid, hal ini sepenuhnya konsisten dengan doktrin keagamaan Islam yang tidak memiliki perintah mutlak untuk mendirikan negara Islam. Islam tandas Abdurrahman Wahid tidak mengenal konsep pemerintahan yang definitif. Dalam persoalan yang paling pokok, misalnya suksesi kekuasaan, ternyata Islam tidak konsisten; terkadang memakai *istikhlāf*, *bai'at* dan *ahl al-hall wa al-'aqdi* (sistem formatur). Padahal, dalam pandangan Abdurrahman Wahid, soal suksesi adalah soal yang cukup urgen dalam masalah kenegaraan. "Kalau memang Islam punya konsep, tentu tidak terjadi demikian".

Tidak adanya bentuk baku sebuah negara dan proses pemindahan kekuasaan dalam bentuk baku yang ditinggalkan Rasulullah, baik melalui ayat al-Qur'an maupun al-Hadits, membuat perubahan historis atas bangunan negara yang ada menjadi tidak terelakkan dan tercegah lagi. Dengan demikian, maka kesepakatan akan bentuk negara tidak bisa lagi dilandaskan pada dalil *naqli*, melainkan pada kebutuhan masyarakat pada suatu waktu.

Inilah yang menyebabkan mengapa hanya sedikit sekali Islam berbicara tentang bentuk negara. Menurutnya, Islam memang sengaja tidak mengatur konsep kenegaraan. Yang ada dalam Islam hanyalah komunitas agama (*kuntum khaira ummatin ukhrijat li al-nās*). Jadi, yang ada *khaira ummatin* bukan *khaira dawlatin*, *khaira jumbuhriyat*, apalagi *khaira mamlakatin*, kilahnya.<sup>40</sup>

Bahkan Abdurrahman Wahid menyatakan, para teoritis politik yang besar dalam Islam bukanlah mencari pola idealisasi bentuk kenegaraan yang *islami*,

---

Moeslim Abdurrahman, *Semarak Islam, Semarak Demokrasi ?*, (Jakarta: Pustaka Firdaus, 1996), hlm. 34.

<sup>38</sup> Lihat Douglas E. Ramage, Demokratisasi, Toleransi Agama dan Pancasila: Pemikiran Politik Abdurrahman Wahid, dalam Greg Fealy & Greg Barton (ed.), *Tradisionalisme Radikal: Persinggungan Nahdlatul Ulama-Negara*.

<sup>39</sup> Abdurrahman Wahid, *Islam Politics and Democracy in the 19950-1990*", 1994, hlm. 151-155.

<sup>40</sup> Lihat Abdurrahman Wahid, Merumuskan Hubungan Ideologi Nasional dan Agama", Majalah *Aula*, Surabaya, Mei 1985. Artikel Abdurrahman Wahid ini juga dimuat dalam KH Imron Hamzah & Choirul Anam (peny.), *Gus Dur Diadili Kiai-Kiai*, (Surabaya: Jawa Pos, 1989), hlm. 43-54.

melainkan justru menekankan penggunaan bentuk kenegaraan yang sudah ada. Dalam perspektif *ahl al-sunnah wa al-jamâ'ah*, pemerintahan ditilik dan dinilai dari segi fungsionalnya, bukan dari norma formal eksistensinya, negara Islam atau bukan.<sup>41</sup> Selama kaum Muslimin dapat menyelenggarakan kehidupan beragama mereka secara penuh, maka konteks pemerintahannya tidak lagi menjadi pusat pemikirannya. Biarkan setiap warga negara menjalankan ajaran agamanya, tanpa intervensi negara. Dan biarkan pula, setiap warga negara menentukan sendiri agama yang hendak dianutnya, tanpa campur tangan pihak manapun.<sup>42</sup>

Filsafat politik yang mendasari pemikiran Abdurrahman Wahid adalah bagaimana mengkombinasikan kesalehan Islam dengan apa yang disebutnya komitmen kemanusiaan. Baginya, nilai itu bisa digunakan sebagai dasar bagi penyelesaian tuntas persoalan utama kiprah politik umat, yakni posisi komunitas Islam pada sebuah masyarakat modern dan pluralistik Indonesia. Humanitarianisme Islam pada intinya menghargai sikap toleran dan memiliki kepedulian yang kuat terhadap kerukunan sosial. Dari kedua elemen asasi inilah sebuah modus keberadaan politik komunitas Islam negeri ini harus diupayakan.<sup>43</sup>

Cita ideal yang diperjuangkan Abdurrahman Wahid secara konsisten adalah komitmen terhadap sebuah tatanan politik nasional yang dihasilkan oleh proklamasi kemerdekaan. Bahwa, semua warga negara memiliki derajat yang

---

<sup>41</sup> Lihat Abdurrahman Wahid, "Nahdlatul Ulama dan Islam di Indonesia", *Prisma*, No.4/April 1984, hlm. 35.

<sup>42</sup> Posisi ini sangat berseberangan dengan kelompok modernis yang berusaha mengislamkan Indonesia dan membentuk masyarakat Islam. Menurut Abdurrahman Wahid, seorang intelektual yang mendukung konsep masyarakat Islam seperti itu pada hakekatnya masih mengharapkan keberadaan negara Islam di Indonesia.

Dalam sebuah seminar di Universitas Monash pada tahun 1988, Zifirdaus Adnan membedakan tiga kelompok Islam di Indonesia. *Pertama*, kelompok yang memperjuangkan Islam dengan berusaha mendirikan negara Islam. *Kedua*, kelompok yang tidak memperjuangkan berdirinya negara Islam, karena dalam Islam yang penting bukanlah negara, tapi masyarakat. Karena itu, bagi kelompok kedua, yang lebih utama adalah memperbesar jumlah umat Islam dalam masyarakat. Masuk dalam kelompok kedua ini, antara lain, adalah Amin Rais, Imaduddin, Jalaluddin Rakhmat, dan Endang Saefuddin. *Ketiga*, kelompok yang mengartikan masyarakat Islam bukan dalam arti umat islamnya banyak, melainkan dipraktikkannya nilai-nilai Islam di masyarakat tersebut. Bagi kelompok terakhir ini, persoalan apakah mayoritas warga masyarakat ini secara formal memeluk agama Islam, ini bukanlah yang utama. Yang lebih penting adalah bahwa nilai-nilai Islam merupakan realitas yang hidup dan dilaksanakan di masyarakat tersebut. Abdurrahman Wahid bersama-sama dengan Nurcholish Madjid dapat digolongkan kedalam kelompok ketiga ini. Lihat tulisannya yang berjudul, "Islamic Religion: Yes, Islam Ideology, No! Islam and the State in Indonesia", dalam Arief Budiman, (ed.), *State and Civil Society in Indonesia*, Clayton: CSEAS, Monash University, Australia, 1994).

<sup>43</sup> Dalam konteks Indonesia, ide Abdurrahman Wahid ini telah memunculkan suatu dinamika dialektis dalam memecahkan masalah konseptual menyangkut hubungan antara wawasan keislaman dan wawasan keindonesiaan, dan telah memberikan sumbangan bagi penempatan Islam dalam kerangka negara Pancasila.

sama tanpa memandang asal-usul agama, ras, etnis, bahasa dan jenis kelamin. Konsekuensinya, politik umat Islam di Indonesia pun terikat dengan komitmen tersebut. Segala bentuk eksklusifisme, sektarianisme, dan primordialisme politik harus dihindari.<sup>44</sup> Termasuk disini adalah pemberlakuan ajaran melalui negara dan hukum formal, demikian pula ide proporsionalitas dalam perwakilan di lembaga-lembaga negara. Sebab, tuntutan-tuntutan semacam ini jelas berwajah sektarian dan berlawanan dengan asas kesetaraan bagi warga negara.

Pandangan ini memiliki implikasi yang fundamental dalam konstelasi pemikiran politik Islam di Indonesia, bahkan di dunia Islam umumnya. Pemikiran Abdurrahman Wahid ini dipandang lebih radikal ketimbang pandangan politik Nurcholish Madjid yang sudah dikatakan liberal itu. Akar modernisme Islam masih cukup kuat berkecambah dalam pemikiran Nurcholish sehingga jika disimak dengan seksama ide pembentukan sebuah masyarakat Islam masih diterimanya, paling kurang sebagai sebuah masyarakat yang dibayangkan (*imagined community*).<sup>45</sup> Dalam hal ini, tentu saja, wawasan kebangsaan dan kapasitas toleransi yang tinggi terhadap yang lain akan disyaratkan.

Konsesi semacam itu pasti akan ditolak oleh Abdurrahman Wahid sebab ia masih belum bergerak jauh dari pemahaman eksklusif. Oleh karenanya, pemahaman ini tidak mampu menjamin terhapusnya hasrat dan ambisi sektarian dalam batang tubuh umat. Dalam soal komitmen terhadap asas kesetaraan ini, umat Islam harus benar-benar total.<sup>46</sup> Karena tanpa itu, kecurigaan dari luar dan sikap-sikap sektarian dari dalam tak mungkin bisa dihapuskan.

---

<sup>44</sup>Terus terang, wajah sektarian dan primordial muncul, tandas Gus Dur, karena sempitnya wawasan keagamaan itu sendiri. Yang tidak diletakkan dalam konteks yang integratif bagi wawasan kebangsaan dalam kehidupan berbangsa dan bernegara. Sikap sektarian dan eksklusivis ini lantas dikecam Gus Dur sebagai bentuk pelarian psikologis yang sesungguhnya berwatak destruktif. Lihat Abdurrahman Wahid, "Generasi Muda Islam dan Masa Depan Bangsa Indonesia", makalah pada Temu Wicara Nasional FMGI, Jakarta, 27-30 Desember 1986, hlm. 3

<sup>45</sup>Baca Muhammad AS Hikam, "Gus Dur dan Pemberdayaan Politik Umat", dalam Arief Afandi (ed.), *Islam, Demokrasi Atas Bawah: Polemik Strategi Perjuangan Umat Model Gus Dur dan Amien Rais*, hlm. 92. Bandingkan dengan Budhy Munawar-Rachman, Kata Pengantar, dalam Nurcholish Madjid, *Cita-Cita Politik Islam Era Reformasi*, (Jakarta: Paramadina, 1999), hlm. xxviii.

<sup>46</sup>Sayangnya, menurut Gus Dur, umat Islam--termasuk kaum intelektualnya--dinilai sudah terperangkap ke dalam sikap sektarianisme dan primordialisme. ICMI dipandang Gus Dur sebagai bentuk baru dari hidupnya primordialisme di kalangan intelektual. Lihat Abdurrahman Wahid, *Intelektual di Tengah Eksklusifisme*, dalam Nasrullah Ali Fauzi (ed.), *ICMI antara Status Quo dan Demokratisasi*, (Bandung: Mizan, 1995). Karena itu, ia--bersama kawan-kawannya di luar Islam dan kelompok di pinggir kekuasaan--membentuk Forum Demokrasi. Lihat wawancara Abdurrahman Wahid dengan *Prisma*, No. 3, Maret 1991, hlm. 69-72. Dalam pandangan Gus Dur, Fordem (Forum Demokrasi) justru bisa menjadi semacam forum yang bersifat inklusif, merangkul dan mengajak, bukan eksklusif dan menampik. Lihat Abdurrahman Wahid, "Sekali Lagi tentang Forum Demokrasi", *Editor*, No. 36/THn. IV/1991, hlm. 91-93.

Abdurrahman Wahid sepenuhnya berpegang pada gagasan negara sekular yang memposisikan warga negara yang bersal latar belakang berbagai agama memiliki hak-hak yang sama. Ia dengan lantang menolak konsep "*riddah*" seperti yang tercantum dalam sejumlah literatur fikih konvensional. Ia dengan gigih menentang setiap upaya untuk memasukkan ketetapan hukum Islam ke dalam kitab undang-undang hukum pidana di Indonesia. Bahkan, ia menyebut penerapan hukum pidana Islam di Malaysia merupakan kehairanan untuk "kembali ke zaman kegelapan".<sup>47</sup>

Gagasan kontroversial seperti ini agaknya secara sadar dimunculkan oleh Abdurrahman Wahid agar tidak terjadi diskriminasi dan penomorduaan sekelompok anggota warga bangsa di bumi Indonesia yang plural (*ta'addudy*) ini. Sebab, menurut keyakinannya, diskriminasi apalagi hegemoni terhadap sekelompok warga negara secara telanjang jelas bertentangan dengan prinsip-prinsip demokrasi yang tanpa lelah diperjuangkannya. Baginya, demokrasi adalah salah satu nilai fundamental yang ada dalam Islam.

Yang penting, menurut Abdurrahman Wahid, adalah memperjuangkan nilai-nilai Islam, bukan universum formalistiknya. Dengan memperjuangkan nilai-nilai yang ada dalam Islam, maka Abdurrahman Wahid bisa mengatakan bahwa dia sedang memperjuangkan Islam. Di mata Abdurrahman Wahid, Islam hanya dilihat sebagai sumber inspirasi-motivasi, landasan etik-moral, bukan sebagai sistem sosial dan politik yang berlaku secara keseluruhan. Dengan kata lain, Islam tidak dibaca dari sudut verbatim doktrinalnya, tetapi coba ditangkap spirit dan rohnya. Islam dalam maknanya yang legal formal tidak bisa dijadikan sebagai ideologi alternatif bagi cetak biru negara bangsa Indonesia. Islam merupakan faktor pelengkap di antara spektrum yang lebih luas dari faktor-faktor lain dalam kehidupan bangsa. Walhasil, visi Abdurrahman Wahid tentang Indonesia masa depan adalah sebuah Indonesia yang demokratis, misalnya adanya kedudukan yang sama bagi semua warga negara dari berbagai latar belakang agama dan etnis manapun; mempunyai hak dan kewajiban yang sama.

### **Dilema Negara Pancasila: Sikap Nahdlatul Ulama**

Ketika Orde Baru berada dalam puncak kejayaan kekuasaannya muncul kebutuhan mendasar untuk mengokohkan Negara Kesatuan Republik Indonesia (NKRI) dan menetapkan Pancasila sebagai satu-satunya ideologi negara dan satu-satunya asas bagi organisasi keagamaan dan kemasyarakatan. Kebutuhan ini tentu saja menimbulkan kontroversi paradigmatis yang luar biasa di kalangan semua komponen bangsa, terutama umat Islam: antara mengikuti kehendak politik Orde Baru dan menolaknya untuk menegakkan "negara Islam". Ini sebuah dilema besar bagi bangsa Indonesia yang dalam kenyataannya terdiri dari ribuan

---

<sup>47</sup>Untuk kritik Abdurrahman Wahid terhadap UU ini, lihat "Religious Beliefs: The Transmission and Development of Doctrine", *Jakarta Post*, 7 September 1991.

pulau, ratusan etnis dan bahasa, dan puluhan agama, sementara mayoritas penduduknya beragama Islam di mana gagasan mendirikan negara Islam masih belum pupus dari cita-cita gerakan sebagian penduduknya.

Dilema ini masih berlanjut, meski Pancasila telah ditetapkan sebagai satu-satunya asas dalam UU Nomor 8 Tahun 1985 tentang Organisasi Kemasyarakatan, tetapi begitu Orde Baru tumbang dari kekuasaannya, gagasan pendirian “negara Islam” muncul kembali. Upaya mencantumkan kembali isi Piagam Jakarta ke dalam Batang Tubuh UUD 1945 oleh sebagian gerakan Islam pada Sidang Tahunan MPR 2000 dan 2002 adalah bukti masih bersemainya gagasan politik tersebut. Meski berbagai indoktrinasi politik telah dilakukan oleh negara untuk meyakinkan pilihan NKRI dan Pancasila sebagai pilihan ideologi paling tepat bagi bangsa Indonesia yang pluralistik ini, tetapi gagasan itu tetap saja selalu hadir kembali pada saat menemukan momentum politiknya.

Di sinilah upaya pencarian penyelesaian paradigmatik relasi agama dan negara dalam pendekatan keagamaan menjadi penting dilakukan, karena gerakan Islam selalu mendasarkan pemikiran politiknya dari pemikiran keagamaan.

Bagi organisasi Nahdlatul Ulama sebetulnya diskusi tentang relasi agama *vis-a-vis* negara, atau Islam *vis-a-vis* Pancasila, sudah dapat dianggap selesai. Keputusan Mukhtamar NU ke-27 di Situbondo pada tahun 1984 telah mengakhiri perdebatan ini. Mukhtamar yang berlangsung tanggal 8-12 Desember 1984 itu mengukuhkan keputusan Musyawarah Alim Ulama Nasional NU 1983 yang memutuskan untuk menerima Pancasila sebagai satu-satunya asas dan memulihkan kembali NU menjadi organisasi keagamaan sesuai dengan Khittah (Semangat) 1926. Melalui forum keagamaan kultural *Bahstul Masa'il*, ulama NU mampu menemukan rumusan yang tepat untuk mengurai dan memberikan kesimpulan tentang relasi Islam dan Pancasila dari perspektif keagamaan, khususnya pendekatan fiqh.

NU adalah organisasi kemasyarakatan dan keagamaan pertama yang menuntaskan penerimaannya atas ideologi Pancasila. NU bukan hanya pertama menerima, tetapi juga yang paling mudah menerima Pancasila. Muhammadiyah menerima Pancasila setelah terbitnya UU Nomor 8 Tahun 1985 tentang Organisasi Kemasyarakatan.<sup>48</sup>

Keputusan paradigmatik penerimaan NU atas Pancasila dan keberadaan negara-bangsa dikenal dengan “Deklarasi tentang Hubungan Pancasila dengan Islam”. Deklarasi ini merupakan simpul dan titik akhir dari pembahasan keagamaan (*bahtsul masa'il*) ulama NU tentang Pancasila sebagai ideologi negara, tentang wawasan kebangsaan, dan posisi Islam dalam negara-bangsa. Secara lengkap deklarasi itu berbunyi sebagai berikut :

---

<sup>48</sup>Lihat Lukman Harun, *Muhammadiyah dan Asas Pancasila*, (Jakarta: Pustaka Panjimas, 1986), hlm. 33-69.



1. Pancasila sebagai dasar dan falsafah negara Republik Indonesia bukanlah agama, dan tidak dapat menggantikan agama dan tidak dapat dipergunakan untuk menggantikan kedudukan agama.
2. Sila Ketuhanan Yang Maha Esa sebagai dasar negara Republik Indonesia menurut Pasal 29 ayat (1) Undang-Undang Dasar 1945, yang menjiwai sila-sila yang lain, mencerminkan tauhid menurut pengertian keimanan dalam Islam.
3. Bagi Nahdlatul Ulama, Islam adalah aqidah dan syari'ah, meliputi aspek hubungan manusia dengan Allah dan hubungan antar manusia.
4. Penerimaan dan pengamalan Pancasila merupakan perwujudan dari upaya umat Islam Indonesia untuk menjalankan syari'at agamanya.
5. Sebagai konsekwensi dari sikap di atas, Nahdlatul Ulama berkewajiban mengamankan pengertian yang benar tentang Pancasila dan pengamalannya yang murni dan konsekwen oleh semua fihak.

Dalam deklarasi itu, jelaslah bahwa NU mengakui dan mendukung penuh Pancasila sebagai dasar dan falsafah negara Republik Indonesia, yang pengamalannya bisa menjadi perwujudan dari upaya umat Islam untuk menjalankan syari'at agamanya. NU dengan tegas dan jelas memisahkan antara negara dengan agama. Pancasila adalah dasar negara, bukan agama. Keberadaan Pancasila tidak dapat menggantikan agama atau dipergunakan untuk menggantikan kedudukan agama. Meski begitu, bukan berarti agama tidak berurusan dengan negara. Dalam deklarasi itu malah dinyatakan bahwa adalah kewajiban NU—atau dengan kata lain kewajiban umat beragama—untuk mengamankan tafsir yang benar tentang Pancasila dan sekaligus pengamalannya yang murni dan konsekuen agar sesuai dengan upaya umat Islam Indonesia dalam menjalankan syari'at agamanya. Ini artinya NU memposisikan agama sebagai landasan moral-etik bagi negara agar negara tetap berada dalam kontrol agama untuk menegakkan keadilan dan selalu berorientasi pada kesejahteraan dan kemaslahatan rakyatnya.

Deklarasi ini sekali lagi menjelaskan posisi agama dan negara yang terpisah, tetapi secara relasional mempunyai simbiosis yang mutualistik dalam mewujudkan nilai-nilai keadilan, kemanusiaan, kemaslahatan, kerahmatan, dan pembebasan bagi umat manusia.

Keputusan penting dan mendasar ini, diakui atau tidak, banyak diilhami oleh pemikiran K.H. Achmad Shiddiq, Rais Aam Syuriah PBNU saat itu. Pemikiran Kyai Achmad Shiddiq ini sekaligus juga merupakan argumen teologis dan fihiyyah atas sikap keagamaan NU terhadap kenyataan negara-bangsa modern dewasa ini. Beberapa simpul pemikiran Kyai Achmad Shiddiq yang utama adalah sebagai berikut :

1. Mendirikan negara dan membentuk kepemimpinan negara untuk memelihara keluhuran agama dan mengatur kesejahteraan duniawiy wajib hukumnya.
2. Kesepakatan bangsa Indonesia untuk mendirikan Negara Kesatuan Republik Indonesia adalah sah dan mengikat semua pihak termasuk Islam.
3. Hasil dari keputusan yang sah itu, yaitu Negara Kesatuan Republik Indonesia, adalah sah dilihat dari pandangan Islam, sehingga harus dipertahankan dan dilestarikan eksistensinya.

Ditelusuri lebih jauh, seperti termaktub dalam makalahnya, pemikiran Kyai Achmad Shiddiq ini dilatari oleh dua landasan yang berkait, yaitu: *pertama*, landasan historis. Dinyatakan bahwa umat Islam tidak pernah absen dalam perjuangan menolak penjajahan dan menegakkan serta mengisi kemerdekaan. Umat Islam senantiasa berada dalam garda terdepan dalam mengusir penjajah dan mengisi kemerdekaan yang diperolehnya. *Kedua*, landasan hukum. Bahwa Allah SWT telah mewajibkan *amar ma'rūf nahy munkar* bagi umat manusia. Kewajiban ini tentu saja tidak dapat dilakukan tanpa adanya kekuatan dan *imamah* (kepemimpinan politik) yang kuat dan mendukung. Atas dua landasan inilah, maka mendukung negara Pancasila menjadi wajib hukumnya sebagai konsekuensi dari perjuangan yang dilakukan oleh umat Islam di masa lalu.

Konsekuensi dari penerimaan Pancasila sebagai satu-satunya asas ini, seperti juga ditegaskan oleh Kyai Achmad Shiddiq, memberikan arti bahwa wujud negara Republik Indonesia dengan Pancasila sebagai dasarnya merupakan upaya final seluruh bangsa, terutama kaum Muslimin, untuk mendirikan negara di wilayah Nusantara.

Nalar ideologi dan kebangsaan ulama NU ini sebetulnya tidak secara tiba-tiba muncul. Sejak perang kemerdekaan hingga perkembangan dewasa ini, yakni dalam menghadapi dua arus utama yang bertolak belakang antara menjadikan Islam sebagai dasar negara dan menolak Pancasila sebagai ideologi tunggal ini, NU selalu mengambil jalan tengah (*tawassuth*) dan peran strategis dalam pembentukan negara dan karakter bangsa.

Dua bulan setelah Republik Indonesia diproklamasikan kemerdekaannya, tepatnya tanggal 22 Oktober 1945, Rais Akbar KH. M. Hasyim Asy'ari mengeluarkan fatwa "Resolusi Jihad" yang mewajibkan setiap orang (*fardlu 'ain*) dalam radius 94 km untuk melakukan *jihād fiy sabilillāh* melawan Belanda. Belanda saat itu tiba kembali di Tanah Air untuk menjajah. Fatwa ini kemudian dikukuhkan sebagai Keputusan Mukhtamar NU ke-16 di Purwokerto, 26-29 Maret 1946.<sup>49</sup> Keputusan Mukhtamar itu secara lengkap berbunyi:

---

<sup>49</sup> K.H.A. Aziz Masyhuri, *Masalah Keagamaan Hasil Mukhtamar dan Munas Ulama Nahdlatul Ulama Kesatu-1926 s/d Kedua Puluh Sembilan 1994*, (Surabaya: Kerjasama PP RMI

[1] Bahwa berperang menolak penjajah dan para pembantunya adalah *wajib 'ain* atas tiap-tiap jiwa, baik laki-laki atau perempuan dan anak-anak juga yang sama berada di tempat yang dimasuki oleh mereka itu (penjajah atau pembantunya). [2] *Wajib 'ain* pula atas tiap-tiap jiwa yang berada di dalam tempat-tempat yang jaraknya kurang dari 94 km terhitung dari tempat mereka itu (musuh). [3] *Wajib kifayah* atas segenap orang-orang yang berda di tempat-tempat yang jaraknya ada 94 km tersebut. [4] Jikalau jiwa-jiwa yang tersebut dalam nomor 1 dan 2 di atas tidak mencukupi untuk menolaknya maka jiwa yang tersebut di dalam nomor 3 wajib membantu sampai cukup.

Keputusan keagamaan ini merupakan dukungan politik keagamaan NU yang sangat berani dan mampu mempengaruhi semangat rakyat untuk mempertahankan bentuk baru negara Indonesia yang diproklamasikan, yakni Negara Kesatuan Republik Indonesia, dengan Pancasila sebagai dasar negara dan UUD 1945 sebagai landasan konstitusionalnya.

Bahkan jauh sebelum kemerdekaan, dalam Mukhtar ke-11 di Banjarmasin, 9 Juni 1935, NU telah memberikan status hukum negara Indonesia yang saat itu masih dikuasai oleh Pemerintah Penjajah Belanda dengan “negara Islam”. Meskipun saat itu Indonesia masih dikuasai oleh Penjajahan Belanda, tetapi dalam sejarahnya Indonesia pernah dikuasai sepenuhnya oleh orang Islam dan orang Islam dapat secara bebas menjalankan syari’at keagamaannya.<sup>50</sup> Dengan logika ini, maka mempertahankan kemerdekaan Indonesia dan mengisi kemerdekaan dengan persatuan-kesatuan, kedamaian, kerukunan, dan lebih-lebih keadilan-kemanusiaan menjadi sangat penting bagi Nahdlatul Ulama.

Atas nalar ini pula, NU secara tegas menolak gagasan dan kehadiran Negara Islam Indonesia (NII) yang didirikan oleh Kartosuwiryo, dkk. pada zaman Orde Lama. Ulama NU memberikan keputusan fiqh kepada Kartosuwiryo sebagai pelaku *bughat* (pemberontakan kepada negara yang sah) akibat pemikiran dan gerakannya itu. Pengakuan NU terhadap Pemerintahan yang sah dilakukannya

---

dengan Dinamika Press, 1997), hlm. 197. Argumen fiqhnya diambilkan dari Kitab *Bujairimi Fath al-Wahhâb* Jilid 4 halaman 251, *Asnal Mathâlib Syarh al-Rawdl* Juz 4 Halaman 178 dan *Fath al-Qarib*.

<sup>50</sup> K.H.A. Aziz Masyhuri, *Masalah Keagamaan Hasil Mukhtar dan Munas Ulama Nahdlatul Ulama Kesatu-1926 s/d Kedua Puluh Sembilan 1994*, (Surabaya: Kerjasama PP RMI dengan Dinamika Press, 1997), hlm. 138. Dalam buku ini dijelaskan bahwa pada Mukhtar ke-11 itu muncul pertanyaan: “Apakah nama negara kita menurut syara’ agama Islam?” Keputusan Mukhtar menyatakan: “Sesungguhnya negara kita Indonesia dinamakan negara Islam karena telah pernah dikuasai sepenuhnya oleh orang Islam. Walaupun pernah direbut oleh kaum penjajah kafir, tetapi nama negara Islam tetap selamanya.” Argumen fiqhnya diambilkan dari Kitab *Bughyatul Mustarsyidin*, pada *Bab Hudnah wal Imâmah*. Dalam teks kitab itu disebutkan “..... *fa ‘ulima anna ardlâ batakawiy (Jakarta) bal wa ghâlib ardlî jâwâ dâru islâmin li istîlâ’i al-muslimîna ‘alayhâ qabl al-kuffâr*.”

pada Konferensi Nasional Alim Ulama NU di Cipanas pada 1954. Keputusan Konferensi yang kemudian dikukuhkan oleh Keputusan Mukhtar NU ke-20 di Surabaya, 8-13 September 1954, memutuskan bahwa kedudukan Kepala Negara Republik Indonesia (Ir. Soekarno) sebagai *waliy al-amri al-dlarûri bi al-syawkah* (penguasa pemerintahan secara dlarurat sebab kekuasaannya, atau pemegang pemerintahan sementara (*de facto*) dengan kekuasaan penuh).<sup>51</sup> Keputusan ini dilakukan secara sadar untuk membentengi rongrongan pemberontak yang bermaksud menggantikan Pancasila sebagai dasar negara.

Dengan rangkaian ijtihad nalar politik keagamaan ini, “Deklarasi Hubungan Pancasila dan Islam” dirumuskan oleh ulama NU sebagai Keputusan Munas Alim Ulama NU tahun 1983 di Situbondo. Keputusan ini sebetulnya mengakhiri perdebatan paradigmatis tentang hubungan agama dan negara di Indonesia, sekaligus memperkuat basis teologis penerimaan NU atas kenyataan negara-bangsa (*nation state*) yang pluralistik dan demokratik. NU mendukung kenyataan ini sebagai ijtihad politik yang tepat.

Sebagai implementasi penerimaan NU atas Pancasila sebagai satu-satunya asas dalam kehidupan berbangsa dan bernegara, maka Anggaran Dasar NU pun sejak 1984 berubah sesuai dengan paradigma tersebut. Ada hal yang menarik untuk dicatat dari perkembangan Anggaran Dasar NU dari muktamar ke muktamar. Dalam Anggaran Dasar NU hasil Mukhtar ke-27 di Situbondo, 8-12 Desember 1984, asas NU berubah dari Islam menjadi Pancasila. Dalam rumusan ini dibedakan antara “asas” dan “aqidah”. Islam ditempatkan sebagai aqidah, bukan asas. Sedangkan asas diisi dengan Pancasila. Secara lengkap rumusan itu sebagai berikut:

#### Pasal 2

##### Asas

Nahdlatul Ulama berasas Pancasila

#### Pasal 3

##### Aqidah

Nahdlatul Ulama sebagai Jam’iyyah Diniyyah Islamiyyah beraqidah Islam menurut faham Ahlussunnah wal Jama’ah

---

<sup>51</sup> K.H.A. Aziz Masyhuri, *Masalah Keagamaan Hasil Mukhtar dan Munas Ulama Nahdlatul Ulama Kesatu-1926 s/d Kedua Puluh Sembilan 1994*, (Surabaya: Kerjasama PP RMI dengan Dinamika Press, 1997), hlm. 207-208. Dalam buku ini dijelaskan bahwa pada Mukhtar ke-20 itu muncul pertanyaan: “Sahkah atau tidak Keputusan Konferensi Alim Ulama di Cipanas tahun 1954 bahwa Presiden RI (Ir. Soekarno) dan alat-alat negara adalah *waliyul amri dlarûri bisy yawkah* (penguasa pemerintahan secara dlarurat sebab kekuasaannya)?” Keputusan Mukhtar menyatakan: “Betul, sudah sah keputusan tersebut.” Argumen fiqhnya diambilkan dari Kitab *Syarh al-Ihyâ’ I dan Kifâyatul Akhyar II*, halaman 159.

dan mengikuti salah satu madzhab empat: Hanafi, Maliki, Syafi'i, dan Hanbali.

Dibandingkan dengan Mukhtamar Situbondo, rumusan Anggaran Dasar NU pada Mukhtamar ke-28 di Krapyak, 25-28 Nopember 1989, dan Mukhtamar NU ke-29 di Cipasung Tasikmalaya, 1-5 Desember 1994, terdapat perubahan penempatan "asas" dan "aqidah". Rumusan "aqidah" ditempatkan di atas rumusan "asas", sebagaimana dikutipkan secara lengkap sebagai berikut:

## Bab II Aqidah

### Pasal 3

Nahdlatul Ulama sebagai Jam'iyah Diniyyah Islamiyyah beraqidah Islam menurut faham Ahlussunnah wal Jama'ah dan mengikuti salah satu madzhab empat: Hanafi, Maliki, Syafi'i, dan Hanbali.

## Bab III Asas

### Pasal 4

Nahdlatul Ulama berasaskan Pancasila

Sedangkan pada Mukhtamar paling akhir, Mukhtamar XXX di Lirboyo Kediri, tanggal 21-26 Nopember 1999, rumusan "aqidah" dan "asas" digabung dalam satu bab dan pasal, dengan perubahan substansi yang sangat mendasar, bahwa aqidah dan asas NU adalah Islam. Rumusan ini seolah mengulang rumusan AD NU sebelum Mukhtamar 1984. Secara lengkap rumusan tersebut sebagai berikut:<sup>52</sup>

## Bab II Aqidah/Asas

### Pasal 3

Nahdlatul Ulama sebagai Jam'iyah Diniyyah Islamiyyah beraqidah/berasas Islam menurut faham Ahlussunnah wal Jama'ah dan menganut salah satu dari madzhab empat: Hanafi, Maliki, Syafi'i, dan Hanbali.

Dalam kehidupan berbangsa dan bernegara, Nahdlatul Ulama berpedoman kepada Ketuhanan Yang Maha Esa, kemanusiaan yang adil dan beradab, persatuan Indonesia, kerakyatan yang dipimpin oleh hikmat, kebijaksanaan dalam permusyawaratan/ perwakilan, dan keadilan sosial bagi seluruh rakyat Indonesia.

---

<sup>52</sup> Lihat SK Mukhtamar XXX NU Nomor: 003/MNU-30/11/1999.

Jika kita cermati satu rumusan AD NU dari muktamar ke muktamar paska-1984, maka tampak terdapat perubahan, bukan saja pada penempatan "asas" dan "aqidah" melainkan juga pada rumusan substansif. Perubahan ini adalah konsekuensi dari dinamika pemikiran yang bergolak di dalam lingkungan NU. Akan tetapi, perubahan rumusan Anggaran Dasar ini ternyata tidak diikuti dengan pencabutan keputusan Muktamar Situbondo yang menetapkan Pancasila sebagai dasar dan falsafah negara Republik Indonesia. Ini artinya, sikap dasar NU terhadap negara Pancasila tetap tidak berubah, tetapi karena tuntutan *euphoria* politik eksternal saat Muktamar Lirboyo yang memaksa menjadikan Islam sebagai alternatif dari krisis multidimensi, NU mencoba melakukan adaptasi-adaptasi secukupnya. Adaptasi ini dilakukan dengan memodifikasi rumusan AD NU.

### **Sikap Kebangsaan Nahdlatul Ulama**

Konsekuensi dari penerimaan terhadap negara Indonesia yang berdasarkan Pancasila ini, dalam kebutuhan praktis dan strategis menumbuhkan sikap kebangsaan Nahdlatul Ulama dari faham keagamaan yang selama ini digeluti, yakni sikap yang tercermin dari nilai-nilai Islam *Ahlussunnah wal Jama'ah*. Di antara sikap ini dapat dijelaskan sebagai berikut:

#### *1. Sikap Tawasuth dan I'tidal*

Yakni, suatu sikap tengah yang berintikan pada prinsip hidup yang menjunjung tinggi keharusan berlaku adil dan lurus di tengah-tengah kehidupan bersama. Nahdlatul Ulama dengan sikap dasar ini seharusnya dapat menjadi kelompok panutan yang bersikap dan bertindak lurus dan selalu bersifat membangun serta menghindari segala bentuk pendekatan yang bersifat *tatharruf* (ekstrim).

#### *2. Sikap Tasamuh*

Yakni, sikap toleran dan menghargai terhadap perbedaan pandang, baik dalam masalah keagamaan, terutama hal-hal yang bersifat *furu'* atau menjadi masalah *khilafiyah* serta dalam masalah kemasyarakatan dan kebudayaan.

#### *3. Sikap Tawazun*

Yakni, sikap seimbang dalam berkhidmah. Dalam hal ini adalah sikap menyerasikan khidmah kepada Allah SWT, khidmah kepada sesama manusia serta kepada lingkungan hidupnya, dan menyelaraskan kepentingan masa lalu, masa kini, dan masa mendatang.

#### *4. Amar Ma'ruf Nahy Munkar*

Yakni, sikap selalu memiliki kepekaan untuk mendorong perbuatan yang baik, berguna, dan bermanfaat bagi kehidupan bersama, serta menolak dan

mencegah semua hal yang dapat menjerumuskan dan merendahkan nilai-nilai kehidupan.<sup>53</sup>

Implementasi sikap dasar kebangsaan ini dalam bidang politik-kekuasaan ditegaskan oleh Keputusan Mukhtamar NU ke-28 di Krapyak Yogyakarta bahwa NU sebagai suatu organisasi sosial-keagamaan (*jam'iyah diniyyah ijtimâ'iyah*) tidak mempunyai ikatan organisatoris dalam bentuk apapun dengan organisasi kekuatan sosial politik yang manapun juga. NU tidak akan menggabungkan diri secara organisatoris ke dalam organisasi sosial politik yang manapun, tetapi juga tidak akan bersikap menentang organisasi sosial politik yang manapun juga, dan tidak akan menjadi partai politik sendiri.

Dengan sikap politik seperti ini, diharapkan NU selalu terlibat dalam setiap upaya pengembangan budaya politik yang sehat dan bertanggungjawab agar dapat ikut serta menumbuhkan sikap hidup yang demokratis, konstitusional, serta membangun mekanisme musyawarah-mufakat dalam memecahkan masalah yang dihadapi bersama. Oleh karena itu, NU menetapkan prinsip-prinsip dasar etika politik bagi warganya sebagai berikut:

1. Berpolitik bagi NU mengandung arti keterlibatan warga negara dalam kehidupan berbangsa dan bernegara secara menyeluruh sesuai dengan Pancasila dan UUD 1945.
2. Politik bagi NU adalah politik yang berwawasan kebangsaan dan menuju integrasi bangsa dengan langkah-langkah yang senantiasa menjunjung tinggi persatuan dan kesatuan untuk mencapai cita-cita bersama, yaitu terwujudnya masyarakat yang adil dan makmur lahir batin, dan dilakukan sebagai amal ibadah menuju kebahagiaan di dunia dan kehidupan di akhirat.
3. Politik bagi NU adalah pengembangan nilai-nilai kemerdekaan yang hakiki dan demokratis, mendidik kedewasaan bangsa untuk menyadari hak, kewajiban, dan tanggungjawab untuk mencapai kemaslahatan bersama.
4. Berpolitik bagi NU haruslah dilakukan dengan moral, etika, dan budaya yang ber-Ketuhanan Yang Maha Esa, berkemanusiaan yang adil dan beradab, menjunjung tinggi persatuan Indonesia, berkerakyatan yang dipimpin oleh hikmah kebijaksanaan dalam permusyawaratan/perwakilan, dan berkeadilan.
5. Berpolitik bagi NU haruslah dilakukan dengan kejujuran nurani dan moral agama, konstitusional, adil, sesuai dengan peraturan dan norma-norma yang disepakati, serta dapat mengembangkan mekanisme musyawarah dalam memecahkan masalah bersama.

---

<sup>53</sup> Khittah Nahdlatul Ulama, (Jakarta: Lajnah Ta'lif wan Nasyar, 1985), hlm. 15-16.

6. Berpolitik bagi NU dilakukan untuk memperkokoh konsensus-konsensus nasional, dan dilakukan sesuai dengan akhlakul karimah sebagai pengamalan ajaran Islam Ahlussunnah wal Jamaa'ah.
7. Berpolitik bagi NU, dengan dalih apapun, tidak boleh dilakukan dengan mengorbankan kepentingan bersama dan memecah belah persatuan.
8. Perbedaan pandangan di antara aspiran-aspiran politik warga NU harus tetap berjalan dalam suasana persaudaraan, tawadlu', dan saling menghargai satu sama lain, sehingga di dalam berpolitik itu tetap dijaga persatuan dan kesatuan di lingkungan NU.
9. Berpolitik bagi NU menuntut adanya komunikasi kemasyarakatan timbal balik dalam pembangunan nasional untuk menciptakan iklim yang memungkinkan perkembangan organisasi kemasyarakatan yang lebih mandiri dan mampu melaksanakan fungsinya sebagai sarana masyarakat untuk berserikat, menyalurkan aspirasi, serta berpartisipasi dalam pembangunan.<sup>54</sup>

### **Post-wacana**

Dengan meletakkan kunci masalah pada pengesahan hukum fiqh, ternyata NU mampu melakukan sebuah proses penyesuaian dengan tuntutan sebuah negara modern. Tuntutan ini tidak saja menyentuh pada kebutuhan eksistensial belaka, tetapi juga pada aras substansial-paradigmatik bagi tatanan kehidupan bersama yang rukun, damai, demokratis, menghargai pluralitas, dan senantiasa bertumpu pada kerangka dasar keadilan sosial. *Tawassuth*, *tawâzun*, *ta'âdul*, dan *tasâmuh* merupakan prinsip dasar bagi NU dalam menyelesaikan berbagai masalah kontemporer. Keberhasilan NU memberikan penyelesaian paradigmatik relasi agama dan negara ini mengindikasikan adanya pergeseran paradigma di kalangan NU sendiri dalam memandang kenyataan negara-bangsa. Baik pada aspek *siyâsah*, maupun aspek hukum dan peradaban, transformasi pemikiran di kalangan NU terus menggelinding.

Tidak diingkari bahwa masyarakat NU adalah masyarakat fiqh. Ini tidak lain karena masih dominannya kalangan Pesantren di jajaran NU, sementara paradigma pesantren identik dengan fiqh. Dengan kata lain, NU adalah pesantren-makro, dan pesantren adalah NU-mikro. Akan tetapi mempertimbangkan pemikiran di atas, saya kira tidak berlebihan jika dicatat bahwa di dalam kalangan NU tengah terjadi transformasi paradigma fiqh dari literalisme ke kontekstualisme, dari skripturalisme ke substansialisme, dan dari madzhab *qawli* ke madzhab *manhaji*.

Oleh karena itu, anggapan yang menyatakan bahwa NU konservatif, ortodoks, mundur dalam berfikir, menutup pintu ijtihad, dan sejumlah

---

<sup>54</sup> *Pesan-pesan Mukatamar NU ke-28 tentang Masalah-masalah Masyarakat, Bangsa, dan Negara*, (Jakarta: Pusat Dokumentasi dan Informasi NU, cet. Pertama, 1992), hlm. 18-22.



*stereotyping* lain yang memposisikan NU dalam kubangan “kejumudan” dan “ketertinggalan” kiranya segera dipertimbangkan kembali. NU memang tradisional, tetapi radikal dan kritis dalam merespons perkembangan zaman dan kenyataan sosial kekinian. *Wallâhu A'lam bi al-Shawâb.*

## BIBLIOGRAFI

- Ismail, Faisal, *Islam in Indonesian Politics: A Study of Muslim Responses to and Acceptance of The Pancasila*, Disertasi pada Institute of Islamic Studies, McGill University Montreal, Desember 1995.
- Siradj, Said Aqiel, *Islam Kebangsaan Fiqh Demokratik Kaum Santri*, (Jakarta: Fatma Press, 1999).
- Bush, Robin, *Islam and Civil Society in Indonesia: the Case of the Nahdlatul Ulama*, Disertasi pada University of Washington, 2002.
- Sitompul, Einar Martahan, *NU dan Pancasila Sejarah dan Peranan NU dalam Perjuangan Umat Islam di Indonesia dalam Rangka Penerimaan Pancasila sebagai Satu-satunya Asas*, (Jakarta: Pustaka Sinar Harapan, 1989).
- Abdul Baqi Surur, *Dawlah al-Qur`an*, Kairo: Dar al-Nahdhah, 1972
- Abdurrahaman Wahid, "Islam, Pluralisme, dan Demokratisasi," dalam Arief Affandi, *Islam, Demokrasi Atas Bawah: Polemik Strategi Perjuangan Umat Model Gus Dur dan Amien Rais*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1996.
- , "Beberapa Aspek Teoritis dari Pemikiran Politik dan Negara dalam Islam: Sebuah Tinjauan Penjajagan", Pidato pada Dies Natalis Universitas Tribakti, Kediri, 25 Oktober 1986.
- , "*Democracy, Religion, and Human Right in Shoutheast Asia*", pada East-West Center, Honolulu, 16 September 1994.
- , "Generasi Muda Islam dan Masa Depan Bangsa Indonesia", makalah pada Temu Wicara Nasional FMGI, Jakarta, 27-30 Desember 1986.
- , "Islam Punya Konsep Kenegaraan?" *Tempo*, 29 Desember 1984.
- , "Massa Islam dalam Kehidupan Bernegara dan Berbangsa", *Prisma*, Nomor Ekstra, 1984, hlm. 9
- , "Massa Islam dalam Kehidupan Bernegara dan Berbangsa", dalam *Prisma*, edisi ekstra, 1984.
- , "Religious Beliefs: The Transmission and Development of Doctrine", *Jakarta Post*, 7 September 1991.
- , "Sekali Lagi tentang Forum Demokrasi", *Editor*, No. 36/THn. IV/1991.
- , *Islam Politics and Democracy in the 19950-1990*, 1994.
- , *Masih Relevankah Teori Kenegaraan Islam: Tinjauan Kontemporer atas Prinsip-Prinsip Rekonstruksinya*, Makalah disampaikan pada seminar tentang "Konsep Negara Islam", UII, Yogyakarta, 7 Pebruari 1988.
- , Mencari Format Hubungan Agama dengan Negara, dalam *Kompas*, 5 Nopember 1998.
- , Merumuskan Hubungan Ideologi Nasional dan Agama", *Majalah Aula*, Surabaya, Mei 1985.

- , "Nahdlatul Ulama dan Islam di Indonesia", *Prisma*, No.4/April 1984, hlm. 35.
- Abu al-A'la al-Mawdudi, *al-Mabadi` al-Asasiyah li al-Dawlah al-Islamiyah*, Jeddah: Dar al-Sa'udiyah li al-Nasyr wa al-Tawzi', Tanpa Tahun
- , *Nadhariyyah al-Islam al-Siyasiyah*, Jeddah: Dar al-Sa'udiyah li al-Nasyr wa al-Tawzi', Tanpa Tahun.
- , *Political Theory of Islam*, Lahore: Islamic Publications, 1976
- Ahmad Bahar, *Biografi Kiai Politik Abdurrahman Wahid: Gagasan dan Pemikiran*, Jakarta: Bina Utama Jakarta, 1999
- Ahmad Khurshid, "Islam: Basic Principles and Characteristics", dalam *Islam: Its Meaning and Message*, disunting oleh Khurshid Ahmad, Leicester: Islamic Foundation, 1976.
- Ahmad Syafi'i Ma'arif, *Islam as the Basis of State: A Study of the Islamic Political Ideas as Reflected in the Constituent Assembly Debates in Indonesia*, disertasi doktor, University of Chicago, 1983
- Albert Hourani, *Arabic Thought in the Liberal Age 1798-1939*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Ali Abdurraziq, *al-Islam wa Ushul al-Hukm: Bahts fiy al-Khilafah wa al-Hukumah fiy al-Islam*, Beirut: 1966.
- Al-Zastrouw Ng, *Gus Dur Siapa Sih Sampeyan: Tafsir Teoritik atas Tindakan dan Pernyataan Gus Dur*, Jakarta: Erlangga, 1999
- Amien Rais, *Cakrawala Islam antara Cita dan Fakta*, Bandung: Mizan, 1987.
- Azyumardi Azra, *Pergolakan Politik Islam: Dari Fundamentalisme, Modernisme, Hingga Post-Modernisme*, Jakarta: Paramadina, 1996,
- Bahtiar Effendi, *Islam dan Negara: Transformasi Pemikiran dan Praktik Politik di Indonesia*, Jakarta: Paramadina, 1998
- Budhy Munawar-Rachman, Kata Pengantar, dalam Nurcholish Madjid, *Cita-Cita Politik Islam Era Reformasi*, (Jakarta: Paramadina, 1999
- Charles Kurzman (ed.), *Wacana Islam Liberal: Pemikiran Islam Kontemporer tentang Isu-Isu Global*, Jakarta: Paramadina, 2001.
- D.B Macdonald, *Development of Muslim Theology, Jurisprudence, and Constitutional Theory* New York: Tanpa Penerbit, 1903.
- Dale F. Eickelman & James Piscatori, *Ekspresi Politik Muslim*, Bandung: Mizan, 1998.
- Dedy Djamaluddin Malik & Idy Subandi Ibrahim, *Zaman Baru Islam Indonesia: Pemikiran dan Aksi Politik Abdurrahman Wahid, Amien Rais, Nurcholish Madjid, dan Jalaludin Rakhmat*, Bandung: Zaman Wacana Mulia, 1998
- Dhiya' al-Din al-Riys, *al-Islam wa al-Khilafah fiy al-Ashr al-Hadits: Naqd Kitab al-Islam wa Ushul al-Hukm*, Jeddah: 1973
- Din Syamsuddin, "Usaha Pencarian Konsep Negara dalam Sejarah Pemikiran Politik Islam", dalam Jurnal *Ulumul Qur'an*, Nomor 2, Vol. IV, tahun 1992.

- Douglas E. Ramage, Demokratisasi, Toleransi Agama dan Pancasila: Pemikiran Politik Abdurrahman Wahid, dalam Greg Fealy & Greg Barton (ed.), *Tradisionalisme Radikal: Persinggungan Nahdlatul Ulama-Negara*, (Yogyakarta: LKiS, 1997).
- Fachri Ali & Bahtiar Effendy, *Merambah Jalan Baru Islam* (Mizan: Bandung, 1986)
- Fazlurrahman, *Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition*, Chicago: University of Chicago Press, 1982.
- , The Islamic Concept of State, dalam John J. Donohue dan L. Esposito (ed.), *Islam in Transition: Muslim Perspective*, (New York: Oxford University Press, 1982).
- Greg Barton, *Gagasan Islam Liberal di Indonesia: Pemikiran Neo-Modernisme Nurcholish Madjid, Djohan Effendi, Ahmad Wahib, dan Abdurrahman Wahid*, Jakarta: Paramadina, 1999
- Hamed Enayat, *Modern Islamic Political Thought, the Response of the Syi'i and Sunni Muslims to the Twentieth Century*, London: The Macmilland Press, 1982.
- Hasan Turabi, *al-Harakah al-Islamiyah fiy Sudan: al-Tathawwur wa al-Kasb wa al-Manhaj*, Lahore: Iman, 1410/1990
- , al-Shahwah al-Islamiyah wa al-Dawlah al-Quthriyyah fiy al-Wathan al-'Arabiy, dalam Sa'd al-Din Ibrahim (ed.), *al-Shahwah al-Islamiyah wa Humum al-Wathan al-'Arabiy*, Amman: Muntadza al-Fikr al-'Arabiy, 1988.
- , Islam, Democracy, the State, and the West", Middle East Policy 1, No. 3, 1992.
- , "The Islamic State" dalam dalam *Voices of Resurgent Islam*, disunting oleh John L. Esposito, New York: Oxford University Press, 1983
- Husain Haykal, *Mudzakkirat fiy al-Siyasah al-Mishriyah*, Kairo: Dar al-Ma'arif, 1990.
- , *al-Hukumah al-Islamiyah*, Kairo: Dar al-Ma'arif, 1993
- , *Mudzakkirat fiy al-Siyasah al-Mishriyah*, Kairo: Dar al-Ma'arif, 1990.
- John L. Esposito, *Islam dan Politik* (Jakarta: Bulan Bintang, 1990)
- KH Imron Hamzah & Choirul Anam (peny.), *Gus Dur Diadili Kiai-Kiai*, Surabaya: Jawa Pos, 1989.
- Leonard Binder, *Islamic Liberalism*, Chicago and London: 1988.
- M. Syafi'i Anwar, *Pemikiran dan Aksi Islam Indonesia: Sebuah Kajian Politik tentang Cendekiawan Muslim Orde Baru*, Jakarta: Paramadina, 1995
- Marzuki Wahid (ed.), *Beyond the Symbols: Jejak Antropologis Pemikiran dan Gerakan Gus Dur*, Bandung: Kerja Sama Rosda dengan INCRoS, 2000.
- Masykuri Abdillah, *Demokrasi di Persimpangan Makna: Respons Intelektual Muslim Indonesia terhadap Demokrasi (1966-1993)*, Yogyakarta: Tiara Wacana, 1999.
- Moeslim Abdurrahman, *Islam Transformatif*, Jakarta: Pustaka Firdaus, 1995
- , *Semarak Islam, Semarak Demokrasi ?*, Jakarta: Pustaka Firdaus, 1996.
- Muhammad Abduh, *Risalah al-Tawhid*, Kairo: Dar al-Manar, 1993.

- Muhammad AS Hikam, "Gus Dur dan Pemberdayaan Politik Umat", dalam Arief Afandi (ed.), *Islam, Demokrasi Atas Bawah: Polemik Strategi Perjuangan Umat Model Gus Dur dan Amien Rais*.
- Muhammad Asad, *The Principles of State and Government in Islam*, Gibraltar: Dar al-Andalus, 1980.
- Muhammad Dhiya` al-Din al-Rys, *al-Islam wa al-Khilafah fiy al-Ashr al-Hadits: Naqd Kitab al-Islam wa Ushul al-Hukm*.
- Muhammad Husayn Fadhlallah, *al-Harakah al-Islamiyah: Humum wa Naqdiyah*, Beirut: Dar al-Malak, 1990
- , *al-Islam wa Manthiq al-Quwwah*, Beirut: al-Idarah al-Islamiyah, 1986
- Muhammad Imarah, *al-Islam wa Ushul al-Hukm li Ali Abdurraziq*, Beirut: 1972
- Muhammad Sa'id al-Asymawi, *al-Islam al-Siyasiy*, Kairo: Sina li al-Nasyr, 1992.
- , *al-Khilafah al-Islamiyah*, Kairo: Sina li al-Nayr, 1990.
- Muhammad Yusuf Musa, *Nidham al-Hukm fiy al-Islam*, Kairo: dar al-Kitab al-'Arabiy, 1963.
- Munawir Sjadzali, *Islam dan Tata Negara*, Jakarta: UI-Press, 1990
- Musdah Mulia, *Negara Islam: pemikiran Politik Husain Haikal*, Jakarta: Paramadina, 2001
- Nasrullah Ali Fauzi (ed.), *ICMI antara Status Quo dan Demokratisasi*, Bandung: Mizan, 1995.
- Nurcholish Madjid, "Islam Punya Konsep Kenegaraan?", dalam *Tempo*, 29 Desember 1984, hlm. 17
- Qamaruddin Khan, *Tentang Teori Politik Islam*, Bandung: Pustaka, 1998
- , *Pemikiran Politik Ibnu Taymiyah*, (Bandung: Pustaka, 1995
- R. William Lidlle, *Politics and Culture in Indonesia*, Ann Arbor: Center for Political Studies Institute for Social Reasen the Indonesia, 1998.
- Sayyid Qutb, *al-'Adalah al-Ijtima'iyah fiy al-Islam*, Beirut: Dar al-Kitab al-'Arabiy, 1967.
- Thaha Husein, al-Fitnah al-Kubra, dalam *al-Majmu'ah al-Kamilah li Mu'allafat al-Duktur Thaha Husein*, Beirut: Dar al-Kitab al-Lubnani, 1973.
- Thomas W. Arnold, *The Caliphate*, London: Routledge and Kegan Paul, 1965.
- Zifirdaus Adnan, Islamic Religion: Yes, Islam Ideology, No! Islam and the State in Indonesia", dalam Arief Budiman, (ed.), *State and Civil Society in Indonesia*, Clayton: CSEAS, Monash University, Australia, 1994.

#### **Penulis**

**Marzuki Wahid**, lahir di Cirebon, 20 Agustus 1971. Deputi Rektor Institut Studi Islam Fahmina (ISIF) Cirebon, Direktur Fahmina-institute, dan Dosen IAIN Syekh Nurjati Cirebon.

**Abd Moqsith Ghazali**, lahir di Situbondo 7 Juni 1971. Dosen Universitas Paramadina Mulya Jakarta dan salah seorang pengasuh PP Zainul Huda Arjasa Sumenep Jawa Timur.