

ENIGMA POLITISASI TEKS ANTARA OTORITARIAN DAN EGALITARIAN

Hijrian A. Prihantoro
Universitas Islam Negeri Sunan Kalijaga, Yogyakarta, Indonesia
E-mail: hijriantoro@gmail.com

Abstract: This article lies on the basic assumption of the heavy influence of power relation in interpreting religious texts. That is because the meaning of religious texts is often determined by the framework of interpretation and the model used by the exegetes. The discursive relations between the exegete and his tendency of political interest in the dialectical discourse of texts (*al-naṣṣ*) and power (*al-sulṭah*), are likely potential to produce a rhythm of meaning that is non-humanitarian (*al-lā insāniyah*). As a result, religious texts that should be interpreted in egalitarian sense are of marginalized. This study attempts to trace the basic paradigm of the interpretation of the *khilāfah* as an aqidah to the power as political ideology until the emergence of the movement of *takfīrī*. These three terms are a series of interpretive concepts in the framework of *naẓariyyat al-tafwīd al-ilāhī* which are translated into the theory of divine authority. At this point, the enigma of politicizing religious texts comes into two models of interpretation: authoritarian and egalitarian.

Keywords: Politicization of text; interpretation model; Islamic politic; authoritarian; egalitarian.

Abstrak: Artikel ini menganalisis relasi kuasa dapat mempengaruhi penafsir dalam memaknai teks-teks keagamaan, sebab keberlangsungan inklusivitas pemaknaan teks-teks keagamaan itu ditentukan oleh kerangka penafsiran dan model interpretasi yang digunakan. Relasi diskursif antara penafsir dan kecenderungan minat politiknya dalam dialektika teks dan kekuasaan berpotensi memproduksi ritme pemaknaan yang tidak humanitarian (*al-lā insāniyah*). Akibatnya, teks-teks keagamaan yang semestinya ditafsirkan dengan egalitarian tidak dapat dientitaskan, namun justru termarjinalkan. Artikel ini berupaya untuk melacak estafet paradigma penafsiran dari *khilāfah* sebagai akidah ke kekuasaan sebagai ideologi politik hingga munculnya gerakan pengkafiran. Ketiga terma tersebut merupakan rangkaian konsep penafsiran dalam *naẓariyyat al-tafwīd al-ilāhī* yang diterjemahkan dengan teori otoritas ilahi. Pada titik ini, enigma politisasi teks-teks keagamaan hadir sebagai ruang diskusi dua model penafsiran: otoritarian dan egalitarian.

Kata Kunci: Politisasi Teks; Model Penafsiran; Politik Islam; Otoritarian; Egalitarian.

Pendahuluan

Semenjak Nabi Muhammad meninggal dunia, Islam hadir dengan diwakili oleh teks-teks keagamaan. Terlepas dari perdebatan teologis apakah Alquran itu *qadīm* atau *makblūq*, serta apakah Sunnah itu bersifat *shakhsīyah* atau *rasūlīyah*, teks-teks keagamaan yang pada awalnya berupa *al-kihāb al-ilāhī* dan hanya Tuhan, Jibril dan Rasul yang mengetahui, kini telah berubah menjadi teks terbuka (*al-naṣṣ al-maftūh*) yang dapat diinterpretasikan siapa saja. Perubahan wujud wahyu dari oral ke tekstual meniscayakan beragam pembacaan terhadap teks-teks keagamaan.

Dalam sejarah peradaban Islam, rekam jejak perpolitikan tidak seideal dokumentasi ilmu pengetahuan. Jika ilmu pengetahuan Islam lahir dan berkembang ke arah yang senantiasa dinamis, sistem perpolitikan sebaliknya, statis dan justru terkesan tidak humanis. Hal ini mengindikasikan bahwa otoritas politik (*al-sulṭah al-siyāsīyah*) dalam sejarah peradaban Islam sejatinya telah gagal membangun narasi konseptual paradigmatisnya. Bukan tanpa alasan, sebab kini semuanya nampak berserakan.

Baik dimensi politik maupun ilmu pengetahuan dalam peradaban Islam merupakan hasil dari olah nalar pembaca (*reader*) atau penafsir (*interpreter*) terhadap teks-teks keagamaan (*religious texts*) yang tentunya setiap masing-masing dari mereka memiliki latar belakang prakonsepsi yang berbeda-beda. Perbedaan prakonsepsi inilah sejatinya yang nanti akan menentukan model penafsiran dalam mengurai makna-makna teks. Proses mengurai kembali makna awal (*al-ta'wīl*) dapat dipahami sebagai upaya hermeneutis dalam melihat kembali aspek-aspek sosio-legal-kultural ketika teks-teks keagamaan tersebut dientitaskan. Karena teks-teks keagamaan (*al-nuṣṣ al-dīnīyah*) tidak serta-merta hadir begitu saja di tengah kehidupan masyarakat tanpa adanya realita yang mengitarinya (*al-wāqī' ḥawl al-naṣṣ*).

Relasi diskursif antara praktik politik dan dinamika keilmuan meniscayakan perbedaan pemaknaan terhadap teks-teks keagamaan. Karena memang masing-masing dari keduanya memiliki orientasi penafsiran (*orientation of interpretation*) yang berbeda. Jika yang pertama berkaitan dengan otoritas, maka yang kedua berbicara tentang idealitas. Penentuan sakralitas makna berdasarkan otoritas politik akan melahirkan model penafsiran yang otoritarian, sementara keragaman pluralitas pemaknaan berdasarkan ilmu pengetahuan mengembangkan model penafsiran egalitarian.

Kedua model penafsiran tersebut, dalam kasus ini, dapat kita lacak dalam pola pertautan antara semangat ke-*khilāfah*-an, kepatuhan terhadap relasi kekuasaan dan fenomena pengkafiran. Bunyi teks yang kerap kali digunakan sebagai pembenaran semangat ke-*khilāfah*-an sekaligus legitimasi pendirian negara agama dan pengangkatan seorang *khalfah* sebagai pemimpinnya, adalah Q.S. al-Baqarah ayat 30: “Sesungguhnya Aku hendak menjadikan seorang khalifah di muka bumi”. Lantas pertanyaannya, apakah makna “khalifah” dalam perbendaharaan bahasa Arab? Seperti apakah sejarah kontestasi pemaknaannya? Serta apakah kata tersebut berkorelasi dengan otoritas politik? Jika benar, kapan dan mengapa demikian?

Interpretasi Teks: Mengurai Kata Mengais Makna

Gagasan kembali kepada *khilāfah* sebagai sistem politik pemerintahan muncul ke permukaan kala model politik dunia tidak lagi menggunakan penyebutan nama *khalfah* atau *sultān* bagi para pemimpin masing-masing negara di dunia saat ini.¹ Bagi para aktivis *khilāfah*, seorang pemimpin haruslah bergelar *khalfah*. Penyematan gelar pemimpin di sini, bagi mereka, merupakan sebetuk kepatuhan kepada Tuhan. Sebab secara tersurat, Tuhan dalam kitab suci-Nya telah menyebutkan bahwa pemimpin di muka bumi adalah yang bergelar *khalfah*. Pola penalaran tekstual seperti ini merupakan salah satu persoalan masyarakat muslim yang melihat Islam hanya sebagai teks yang dominan. Wacana-wacana keagamaan yang mestinya diarahkan ke antroposentris justru selalu berkuat pada teosentris. Itu sebabnya, dalam bahasa Naṣr Ḥāmid Abū Zayd, peradaban Islam adalah peradaban teks (*ḥadārat al-naṣy*).²

Dalam perbendaharaan bahasa Arab, kata *khalfah* bermakna “yang diminta menjadi pengganti (*al-ladhī yustakhlaf*) oleh pihak yang meminta untuk digantikan (*al-ladhī yastakhlif*). Misalnya, aku telah menjadikannya sebagai penggantikku (*anā ja’altubu khalfatī*) atau aku telah memintanya untuk menggantikanku (*istakhlafṭub*).³ Hal ini mengindikasikan bahwa *khalfah* tidak akan ada jika tidak didahului peristiwa *istakhlaf* sebelumnya. Pemaknaan *khalfah* di sini bersifat umum dan sama sekali tidak berelasi dengan otoritas politik tertentu.

¹Muhammad Rāshid Riḍā, *al-Khilāfah* (Kairo: Hindawi, 2015), 13.

²Naṣr Ḥāmid Abū Zayd, *Mafhūm al-Naṣy* (Beirut: al-Markaz al-Thaqāfi al-‘Arabī, 2008), 9.

³Ibn Manzūr, *Lisān al-‘Arab*, Vol. 5 (Beirut: Dār al-Ṣadr, 2003).

Adapun pemaknaan “khalifah dengan “yang berkuasa/yang berotoritas (*al-sulṭān*) atau “yang berhak memberi perintah atau mengendalikan pemerintahan (*al-amīr*) merupakan sebetuk pemaknaan yang keluar dari aspek etimologisnya. Penggunaan terminologi *khalīfah* sebagai *al-sulṭān* atau *al-amīr* adalah perluasan makna yang dipengaruhi oleh relasi kuasa pada suatu masa.⁴ Dari sini kita dapat menegaskan bahwa *khalīfah* dan *istikhlāf* pada dasarnya bukan tentang kekuasaan dan juga bukan tentang siapa yang menguasai dan siapa yang dikuasai.

Bunyi ayat 30 dalam surah al-Baqarah menurut Ibn Kathīr, adalah sebetuk berita penciptaan manusia dari Tuhan agar Rasul dapat menceritakan dialog yang terjadi antara Tuhan dan malaikat tatkala Tuhan berkehendak menghadirkan *khalīfah* di muka bumi. Jika diperhatikan dengan teliti tidak ada kalimat perintah untuk menjadikan *khalīfah* sebagai “yang menguasai atau yang memerintah” dalam ayat tersebut. Poin yang harus dicatat adalah bahwa Ibn Kathīr menafsirkan kata *khalīfah* dengan *qawman yakhlufu ba’dubum ba’dan qarnan ba’d qarnin wa jayl ba’d jayl*.⁵ Artinya khalifah merupakan representasi satu umat yang akan diganti dengan umat yang lainnya seiring berjalannya waktu, begitu juga dari generasi ke generasi yang lainnya. Pada titik ini, berdasarkan apa dinyatakan oleh Ibn Kathīr, kata *khalīfah* tidak bermakna mandat kepemimpinan dari Tuhan kepada manusia, dan dengan demikian tidak berelasi dengan sistem dan kuasa politik tertentu.

Sementara menurut al-Qurṭubī, kata *khalīfah* bisa memiliki dua makna yang berbeda: *Pertama*, jika *khalīfah* diposisikan sebagai sebagai subjek mengikuti wazan *fā’il*, maka maknanya adalah *yakhlufu man kāna qablah min al-malā’ikah fī al-ard’ aw man kāna qablahu min ghayr al-malā’ikah ‘alā mā ruwiya*.⁶ Artinya, *khalīfah* merupakan perwujudan makhluk yang akan menggantikan malaikat di muka bumi, atau yang selain malaikat sebagaimana yang diriwayatkan. Misalnya apa yang dinyatakan dalam *Tafsīr Jalālayn* bahwa sebelum manusia menghuni muka bumi, sebelumnya telah ada makhluk selain malaikat yang bernama

⁴Muḥammad Sa‘īd al-‘Ashmāwī, *al-Khilāfah al-Islāmīyah* (Kairo: Sinā li al-Nashr, 1992), 98.

⁵Ibn Kathīr, *Tafsīr al-Qur’ān al-‘Aẓīm*, Vol. 1 (Giza: Mu’assasah Qurṭubah, t.th.), 336.

⁶Abū ‘Abd Allah Muḥammad b. Aḥmad b. Abū Bakr al-Anṣārī al-Qurṭubī, *al-Jāmi‘ li Ahkām al-Qur’ān*, Vol. 1 (Beirut: Mu’assasat al-Risālah, 2006), 391.

Banuljan.⁷ Kedua, jika *kehalifah* diposisikan sebagai objek mengikuti *wazn maf'ûl* seperti kata *dhabîbah* yang bermakna *maf'ûlah* (bukan yang berqurban, melainkan yang dikorbankan/sembelihan), maka *kehalifah* dapat dimaknai *mukhlaf* atau yang diganti/tergantikan.

Dua pemaknaan *kehalifah* dalam pernyataan al-Qurtubî tersebut tidak bisa dilepaskan dari perdebatan *ta'wîlî* kata *jâ'il* dalam ayat tersebut. Dalam tradisi penafsiran, kata *jâ'il* dapat dimaknai dengan *al-kehalîq* yang berarti “yang menciptakan” atau dapat juga dimaknai dengan *al-fâ'il* yang berarti “yang mengerjakan”. Kedua takwil kata *jâ'il* ini, bagi al-Qurtubî, dapat membantu menyikapi pemaknaan kata *kehalifah* itu sendiri. Bagi al-Qurtubî, kata *jâ'il* yang bermakna *al-kehalîq* itu berarti “Tuhan”, dalam dialognya dengan malaikat, akan menciptakan makhluk ‘baru’ yang bukan malaikat dan bukan juga Banuljan. Oleh sebab itu, yang dimaksud dengan *al-kehalifah* menurut penafsiran al-Qurtubî adalah Nabi Adam.⁸

Penafsiran al-Qurtubî bahwa yang dimaksud dengan *kehalifah* adalah nabi Adam dikritik oleh Ibn Kathîr. Menurut Ibn Kathîr, kata *kehalifah* tidak bisa dimaknai dengan nabi Adam semata, melainkan secara keseluruhan yakni bani Adam (manusia). Hal itu karena *kehalifah* dalam ayat tersebut hadir dengan bentuk kata umum (*nakirah*) bukan khusus (*ma'rifah*), hal ini didukung dengan ayat setelahnya yang menggunakan kata *man*. Kritik Ibn Kathîr ini dikuatkan dengan jaringan kata *kehalifah* yang banyak hadir dengan bentuk jamak (*plural*). Misalnya *kehalîf* dalam Q.S. al-An'âm: 156 dan *kehalîfah* dalam Q.S. al-Naml: 62.⁹

Memang benar dalam Q.S. Şâd: 26 disebutkan: “Wahai Daud, sesungguhnya Kami menjadikan kamu *kehalifah* di muka bumi, maka berilah keputusan di antara manusia dengan adil dan janganlah kamu mengikuti hawa nafsu”. Dalam ayat ini secara spesifik, *kehalifah* diletakkan di pundak Daud sebagai utusan Tuhan agar berlaku adil dan tidak mengikuti hawa nafsu. Pun demikian, pernyataan Ibn Kathîr di atas tetap bisa dipertanggungjawabkan karena dapat membuktikan bahwa *kehalifah* tidak dimaknai hanya dengan penciptaan nabi Adam. Sampai detik ini, penafsiran *kehalifah* tidak menyentuh pada ranah

⁷Jalâl al-Dîn al-Suyûtî dan Jalâl al-Dîn al-Maḥallî, *Tafsîr Jalâlayn* (Beirut: Dâr al-Ma'rifah, t.th), 7.

⁸al-Qurtubî, *al-Jâmi' li Ahkâm al-Qur'an*, 393.

⁹Ibn Kathîr, *Tafsîr al-Qur'an*, 338.

otoritas politik,¹⁰ melainkan sebagai misi kenabian dengan narasi pemberitaan (*khabar*).

Berbeda dengan para penafsir sebelumnya, salah satu cara memahami kata *khalfah*, menurut Muḥammad Sa‘id al-‘Ashmâwî, adalah dengan meruntut peristiwa-peristiwa kenabian. Misalnya seperti yang terjadi semenjak nabi Muhammad memulai misi dakwahnya dengan terang-terangan khususnya pada periode Madinah. Pengangkatan *khalfah* (*al-istikhlâf*; permintaan penggantian) pada era kenabian merupakan tentang bagaimana posisi Nabi digantikan ketika beliau sedang bepergian atau tidak sedang berada di Madinah. Misalnya tentang siapa yang akan menjaga keluarga Nabi, siapa yang akan menjadi imam salat, dan persoalan-persoalan kultural lainnya. Namun demikian, sang pengganti (*khalfah*) tidak memainkan peran kenabian. Itu sebabnya *khilâfah* tidak berkaitan dengan masalah-masalah pemerintahan apalagi tentang relasi kekuasaan.¹¹

Berdasarkan peristiwa *istikhlâf* pada era kenabian, lanjut al-‘Ashmâwî, kita dapat menyatakan bahwa *khilâfah* terikat dengan waktu dan tempat (*al-khilâfah muḥaddadab zamânan wa makânan*). Artinya, peristiwa *istikhlâf* itu dilakukan ketika seorang nabi masih hidup (*zamânan*) dan ketika seorang nabi tidak sedang berada di tengah kaumnya (*makânan*). Hal ini sebagaimana ditegaskan Alquran Q.S. al-A‘râf: 142: “Dan berkata Musa kepada saudaranya yaitu Harun: Gantikanlah aku ...”. Ayat ini menceritakan bahwa ketika nabi Musa hendak pergi meninggalkan kaumnya, ia meminta saudaranya, nabi Harun untuk menggantikan posisinya di tengah-tengah kaumnya. Dengan demikian, makna *khalfah* adalah “yang menggantikan” nabi sedang nabi yang digantikan masih dalam “keadaan hidup”.¹² Tidak logis jika ada seseorang yang mendaku sebagai pengganti (*khalfah*) jika tidak ada peristiwa penggantian (*istikhlâf*) dari pihak yang minta digantikan (*mustakhlif*). Sampai di sini, *khilâfah* tidak berelasi dengan otoritas politik, melainkan tentang misi suci kenabian.

Dari apa yang telah diulas, kita dapat menyimpulkan bahwa: *Pertama*, jika *khalfah* merupakan mandataris Tuhan di muka bumi yang dibebani dengan misi kenabian, pemilihan nabi Adam hingga nabi Muhammad merupakan peristiwa *istikhlâf* paling orisinal dari Tuhan

¹⁰Muḥammad ‘Imârah, *al-Islâm wa Falsafat al-Hukm* (Kairo: Dâr al-Shurûq, 2009), 29.

¹¹al-‘Ashmâwî, *al-Khilâfah al-Islâmîyah*, 97

¹²Ibid., 98.

kepada manusia-manusia pilihannya. Satu nabi kembali kepada Tuhannya, akan datang nabi yang lain sebagai penggantinya. *Khalifah* sebagai mandataris Tuhan telah selesai kala pengutusan nabi-nabi juga telah usai. Tidak ada masalah pemaknaan dalam proses *istikhlāf* di sini. Karena Tuhan Yang Maha Hidup telah menetapkan bahwa sudah tidak ada nabi lagi setelah nabi Muhammad *Kedua*, jika *khalifah* dimaknai makhluk yang bukan malaikat dan bukan Banuljan, maka itu berarti bermakna manusia secara keseluruhan, yang terus beregenerasi untuk memakmurkan bumi dan menjaganya dari kerusakan. Permasalahan pemaknaan baru muncul setelah Tuhan menyatakan bahwa pengutusan nabi-nabi telah usai. Pertanyaannya adalah siapakah yang berhak menjadi *khalifah* menggantikan peran nabi dan rasul menjadi mandataris Tuhan di muka bumi?

Relasi Kuasa antara Sikap Otoritarian dan Egalitarian dalam Memahami Teks

Kran pemaknaan terhadap ayat 30 dalam surah al-Baqarah mulai terbuka sesaat setelah sepeninggal nabi Muhammad. Jika *khalifah* adalah makhluk pilihan Tuhan, maka mereka adalah para nabi dan utusanNya. Jika mandataris Tuhan itu tersampaikan melalui wahyu, maka permasalahannya adalah bukankah pengutusan nabi telah usai? Lantas siapa yang berhak dan berani mendeklarasikan diri sebagai *khalifah* menggantikan peran nabi dan rasul menjadi mandataris Tuhan di muka bumi? Jika pertanyaan ini diletakkan pada ranah teologis, tentu tidak ada yang berani, karena rawan dikafirkan, namun lain halnya jika pertanyaan ini diposisikan sebagai pertanyaan politis, tersebut ada kepentingan dan kekuasaan, sesiapa yang memiliki otoritas dan memiliki basis massa, bukan tidak mungkin akan mendeklarasikan diri sebagai seorang *khalifah*. Pada titik ini, relasi kuasa membuka kran pemaknaan semakin terbuka lebar untuk ditafsirkan.

Kenyatannya Nabi memang tidak pernah menentukan dan menunjuk siapa yang berhak menggantikannya setelah sepeninggalnya nanti. Berita meninggalnya Nabi diceritakan sangat mendadak. Perdebatan pertama yang muncul sepeninggal Nabi adalah siapakah yang berhak memimpin umat Islam, apakah dari golongan sahabat Muhajirin atau golongan sahabat Anshar? Pertanyaan ini adalah pemantik awal yang secara teo-antropologis telah mentransformasikan kesadaran umat Islam dari akidah dan misi kenabian menuju praktik

politik dan kuasa kepemimpinan (*min al-al-'aqdab wa da'wah ilâ siyâsah wa riyâsah*).

Berdasarkan penelusuran sejarah, dapat dipetakan pola relasi kuasa dalam sejarah peradaban Islam ke dalam beberapa model ideologi politiknya:

1. Ideologi Politik Kesukuan

Setelah tersebar berita tentang wafatnya Nabi, secara spontan golongan sahabat Anshâr mengadakan rapat tertutup di Saqâfah Bani Sa'îdah untuk mengusulkan satu nama, yakni Sa'd b. 'Ubâdah sebagai calon pengganti (*kbhalîfah*) Nabi sekaligus pemimpin (*amîr*) umat Islam. Abû Bakr al-Şiddîq dan 'Umar b. al-Khaţţâb yang mendengar berita ini bergegas menuju ke sana dengan beberapa sahabat Muhâjirîn. Maka terjadilah pertemuan antar-dua kubu yang masing-masing telah memiliki satu nama calon pemimpin yang akan menggantikan Nabi. Kubu Anshâr mencalonkan Sa'd b. 'Ubâdah dan kubu Muhâjirîn mencalonkan Abû Bakar al-Şiddîq. Perdebatan dan diskusi hebat antar-kubu pun tidak terhindarkan.

Sejarah pertemuan antara perwakilan Anshâr dan perwakilan Muhâjirîn dalam peristiwa pembaiatan Abû Bakar al-Şiddîq merupakan masa awal pergeseran pemaknaan *kbhalîfah* dari hal yang bersifat teosentris ke arah antroposentris yang sarat akan nuansa politis. Dalam banyak literatur disebutkan bahwa memang pada kenyataannya prosesi pembaiatan Abû Bakar al-Şiddîq tidak berjalan mulus. Ada ketegangan suku sentris antara Muhâjirîn dan Anshâr. Kira-kira pertanyaannya adalah apakah dapat diterima jika pengganti Nabi bukan dari suku yang sama, bukan dari tanah yang sama, bukan dari yang menemani perjalanan-perjalanannya, bahkan bukan oleh orang yang pertama kali beriman kepadanya?

Abû al-Ĥasan al-Mâwardî dalam *al-Aĥkâm al-Sultânîyah wa al-Wilâyah al-Dînîyah* menyebutkan bahwa salah satu teks yang digunakan sebagai landasan untuk menentukan siapakah yang layak menyandang ke-*kbhalîfah*-an adalah bunyi hadis *al-aimmah min quraysih* bahwa "pemimpin (haruslah berasal) dari suku Quraysh".¹³ Bukan tanpa alasan, sebab tanpa keturunan dari suku Quraysh, niscaya orang-orang Arab tidak akan pernah beriman. Pertanyaan dan pernyataan yang menjurus kepada praktik politik suku sentris ini mengundang reaksi protes dari Anshâr sehingga keluarlah suara *minnâ amîr wa minkum*

¹³Abû al-Ĥasan al-Mâwardî, *al-Aĥkâm al-Sultânîyah wa al-Wilâyah al-Dînîyah* (Beirut: Dârul Kutub 'Ilmîyah, 1985), 7.

*amîr*¹⁴ satu susunan redaksional yang hampir mirip dengan bunyi ayat *lakum dînukum wa liya dîn*.

Menyadari situasi yang semakin memanas, dan jika tidak segera disudahi akan semakin larut dan dapat menyisakan dendam, sementara jasad Nabi masih berada di kediamannya, ‘Umar b/ al-Khaṭṭâb mencoba menampilkan sikap egalitarian dengan mengatakan: *Bukankah kita semua menyaksikan bahwa Abû Bakar al-Ṣiddîq kerap menggantikan Rasul sebagai imam salat tatkala Rasul berhalangan untuk hadir? Dan apakah dari kita semua ada yang benar-benar lebih baik dan sabar dari Abû Bakar al-Ṣiddîq?* Pernyataan ‘Umar bin al-Khaṭṭâb ini ternyata dapat meredam tensi perdebatan. Namun kendati jabatan Abû Bakar al-Ṣiddîq sebagai *khalîfah rasul Allâh*, beliau enggan untuk mengaku diri sebagai seorang *khalîfah*, namun lebih suka dengan memosisikan diri sebagai *khâlîfah*. Yang pertama berarti “yang menggantikan” peran Nabi, sementara yang kedua bermakna “yang mengikuti” langkah-langkah Nabi. Hal ini sebagaimana disampaikan oleh Ibn ‘Abbâs yang menceritakan bahwa suatu waktu Abû Bakr al-Ṣiddîq pernah ditanya: “Apakah engkau *khalîfah rasûl Allâh* (pengganti Rasulullah)? Abû Bakr al-Ṣiddîq menjawab: “Bukan”. Lantas siapa? Abû Bakr al-Ṣiddîq menjawab: *Ana khâlîfuh wa lastu khalîfatah* (Aku adalah pengikut Nabi dan bukan penggantinya).¹⁵

Seiring berjalannya waktu, Abû Bakar al-Ṣiddîq mengamanahkan tampuk pimpinan umat Islam kepada ‘Umar b. al-Khaṭṭâb. Satu bentuk kedewasaan politik yang egalitarian telah dicontohkan oleh Abû Bakar al-Ṣiddîq. Karena sejatinya Abû Bakar al-Ṣiddîq bisa saja, jika berkehendak, untuk menunjuk salah satu anak turunnnya menjadi penggantinya melalui proses *istikhlâf*. Namun Abû Bakar al-Ṣiddîq sadar bahwa ‘Umar b. al-Khaṭṭâb adalah sosok yang mampu mengawal perkembangan peradaban Islam. Di sini posisi ke-*khalîfah*-an ‘Umar b. al-Khaṭṭâb adalah *khalîfat khalîfat rasûl Allâh* (pengganti-nya pengganti Rasulullah).

Poin pentingnya adalah meskipun sejatinya Nabi telah bersabda bahwa tidak ada perbedaan antara orang Arab dengan orang yang bukan Arab, tidak juga berbeda antara suku Qurayshî dan suku

¹⁴Mengenai diskusi dan perdebatan yang berlangsung antara perwakilan Muhajirin dan perwakilan Anshar untuk lebih jelasnya lihat: Muḥammad ‘Ābid al-Jâbirî, *al-‘Aql al-Siyâsî al-‘Arabî* (Beirut: Markaz Dirâsât al-Waḥdah al-‘Arabîyah, 2010), 131-134.

¹⁵al-‘Ashmâwî, *al-Khilâfah al-Islâmîyah*, 98.

Ḥabashî kecuali sebab ketakwaan, namun disadari atau tidak, keempat *khulāfah* tersebut merupakan perwujudan entitas ideologi politik kesukuan. Sebab keempatnya berasal dari suku yang sama, yakni suku Quraysh.¹⁶ Diterima atau tidak, suka atau tidak, pada wangsa *al-khulāfā' al-rāshidīn*, kenyatannya roda perpolitikan umat Islam memang berada dibawah dominasi suku Quraysh.

2. Ideologi Politik Teolog

Dalam tradisi pemikiran sekte-sekte Islam (*al-firaq*), *al-khulāfah* merupakan gagasan konsep kepemimpinan politik yang sengaja dihadirkan oleh teolog *Ahl al-Sunnah wa al-Jamā'ah* (selanjutnya akan disebut Sunni) untuk mengimbangi konsep politik *al-imāmah* dari teolog Shī'ah. Baik konsep politik *al-khulāfah* ala Sunnî maupun konsep politik *al-imāmah* ala Shī'ah sejatinya merupakan sebetuk aktivitas penafsiran teo-antropologis dari apa-apa yang terdiamkan oleh Alquran (*al-sukūt al-qur'ānī*) yang memang pada era kenabian kedua konsep politik ini tidak terdeskripsikan. Perluasan pemaknaan terhadap teks-teks keagamaan hingga masuk menyentuh relung-relung politik adalah fenomena dialektik antara teks-teks agama dan realita perwujudan politik manusia.¹⁷

Bagi teolog Shī'ah, tampuk kepemimpinan tertinggi, awalnya, memang benar berada di pundak Nabi, namun setelah sepeninggal Nabi, kepemimpinan itu seharusnya terwariskan kepada keluarga terdekatnya, yakni 'Alī b. Abī Ṭālib, dan akan senantiasa terwariskan kepada anak, cucu, cicit dan seterusnya yang kesemuanya harus laki-laki.¹⁸ Di sini, konsep relasi antara kenabian (*al-nubuwwah*) dan

¹⁶Nama-nama *al-Khulāfā' al-Rāshidīn* membuktikan bahwa semuanya dari suku Quraysh: (1) 'Abd Allah b. 'Uthmān b. Amīr b. Amr b. Ka'ab b. Sa'ad b. Taym b. Murrah b. Ka'ab b. Lu'ay b. Ghālib al-Quraysh; (2) 'Umar b. al-Khaṭṭab b. Nufayl b. Abdi 'Uzza b. Ribā'ah b. 'Abd Allah b. Qarḥ b. Razāh b. 'Adī b. Ka'ab al-Quraysh; (3) 'Uthmān b. 'Affān b. Abi al-'Ash b. 'Abd al-Shams b. Abdi Manaf b. Quṣay al-Quraysh; (4) 'Alī b. Abi Ṭālib b. Abd al-Muṭṭalib b. Hāshim b. Abd Manāf al-Quraysh. Untuk lebih jelas tentang biografi-biografi keempatnya, lihat buku-buku sejarah seperti, *Tārīkh al-Khulāfā' al-Rāshidīn* karya Muḥammad Suhayl Taqqush, *al-Khulāfā' al-Rāshidīn* karya Sirāj al-Raḥmān al-Nadawī al-Qāḍī, *Tārīkh al-Ṭabārī* karya Imam Ṭabārī, *al-Kāmil fī al-Tārīkh* karya Ibn al-Athīr, *al-Bidāyah wa al-Nihāyah* karya Ibn Kathīr, *Siyar A'lām al-Nubalā'* karya Shams al-Dīn b. Aḥmad b. 'Uthmān al-Dḥahabī.

¹⁷'Abd al-Jawād Yāsīn, *al-Sulṭah fī al-Islām: al-'Aql al-Fiqhī al-Salafī bayn al-Naṣṣ wa al-Tārīkh* (Beirut: al-Tanwīr, 2012), 201.

¹⁸Muḥammad Sa'īd al-'Ashmāwī, *Jawbar al-Islām* (Beirut: al-Intishār al-'Arabī, 2004), 93.

keturunan (*al-bunuwwah*) menjadi basis paradigmatis konsep *al-imâmah*. Dengan demikian, konsep kepemimpinan (*al-imâmah*) berdiri di atas pemikiran kewarisan (*al-warâthah*). Itu sebabnya teori kepemimpinan yang ideal menurut Shi'ah adalah tentang yang berhak mendapatkan warisan bukan tentang pembaiatan seseorang yang tidak memiliki hubungan nasab kekeluargaan.¹⁹

Dalil yang menjadi argumentasi konsep *al-imâmah* dalam perspektif teolog Shi'ah adalah bunyi teks, misalnya surah Q.S. al-Anfâl: 72, *Mereka yang memiliki hubungan keluarga (kerabat) itu lebih berhak terhadap sesamanya (dari pada yang bukan keluarga) di dalam kitab Allah*. Bagi teolog Shi'ah, ayat ini merupakan izin dari Tuhan bahwa sepeninggal Nabi, tampuk kepemimpinan umat Islam seharusnya diwariskan kepada 'Alî b. Abî Tâlib yang masih ada hubungan keluarga (*al-qarâbah*) dan tidak malah jatuh kepada Abû Bakar al-Şiddîq, tidak kepada 'Umar b. al-Khaţţâb bahkan tidak juga kepada 'Uthmân b. 'Affân (*al-şahâbah*).²⁰

Menanggapi praktik penafsiran yang otoritarian oleh teolog Shi'ah terhadap teks tersebut,²¹ teolog Sunnî berupaya bersikap egalitarian dengan melancarkan kritik bahwa, *pertama*, teks tersebut sama sekali tidak berbicara tentang konsep kepemimpinan politik, *kedua*, kepemimpinan sebagai wujud perpolitikan manusia tidak ada hubungannya dengan status kenabian. Maka tidak benar menjadikan penamaan 'nabi' sebagai gelar penguasa politik apalagi dengan menyatakan bahwa kekuasaan nabi tersebut seharusnya diwariskan.²² Itu sebabnya, pada titik ini, teolog Sunnî melihat bahwa konsep ideal soal kepemimpinan adalah *al-kehilâfah* dengan sistem pemilihan dan bukan *al-imâmah* yang berpola kewarisan. Hal ini diperkuat dengan pernyataan teologis bahwa kenabian tidak mewarisi dan tidak juga diwariskan (*anna al-nubuwwah lâ tarîth wa lâ tûrath*). Dengan demikian,

¹⁹Yâsin, *al-Sultab*, 203.

²⁰Abû Zahrah, *Târîk al-Jadal* (Beirut: Dâr al-Fikr al-'Arabî, 1980), 141.

²¹Contoh lain penafsiran otoritarian yang dilakukan oleh teolog Shi'ah adalah misalnya penafsiran al-Kaylânî terhadap bunyi teks pada Q.S. al-Nisâ': 59, *Wahai orang-orang yang beriman taatilah Allah, taatilah Rasul, dan ulî al-amr di antara kalian...* Bagi al-Kaylânî yang dimaksud dengan *ulî al-amr* dalam ayat tersebut adalah 'Alî, Ḥasan dan Ḥusayn. Di sini al-Kaylânî hendak memposisikan teks tersebut sebagai legitimasi konsep *al-imâmah* dengan berdasarkan *al-warâthah* antar-sesama *al-qarâbah*.

²²Yâsin, *al-Sultab*, 201.

jika Nabi dipilih langsung oleh Tuhan, maka *kehalîfab* dipilih langsung oleh umat Islam sekalipun melalui perwakilan.²³

Bukti egalitarian lain dari teolog Sunnî adalah, selain konsep *al-kehalîfab*, mereka juga mengenal konsep *al-imâmab*. Namun yang menarik adalah konsep *al-imâmab* dalam perspektif Sunnî berbeda dan berkebalikan dari konsep *al-imâmab* dalam perspektif Shi'ah. Bagi teolog Sunnî, konsep *al-imâmab* tidak mengenal tentang keterwarisan. Artinya, gelar imam tidak didapat melalui warisan, itu sebabnya posisi imam tidak diwarisi dan tidak pula diwariskan.²⁴ Dalam pemahaman teolog Sunnî, seseorang dapat menjadi imam karena keilmuannya, kecakapannya membaca dan mengurai makna-makna teks, senantiasa berlaku adil kepada siapa saja, bukan karena etnisnya, sukunya atau nasabnya.²⁵

Selain perbedaan sudut pandang dalam konsep *al-imâmab*, pemahaman konsep *ma'sûm* juga menjadi pembeda antara Sunnî dan Shi'ah, jika teolog Shi'ah meyakini seorang imam itu suci dan terhindar dari perbuatan dosa (*ma'sûm*), tidak demikian bagi teolog Sunnî. Bagi mereka satu-satunya manusia yang terjaga dari perbuatan dosa adalah semata-mata hanya nabi Muhammad.²⁶ Itu sebabnya imam-imam yang berpaham Sunnî tidak jarang melakukan kritik kepada imam-imam sebelumnya bahkan saling mengkritik kepada imam lain yang hidup sezaman. Ini membuktikan bahwa semakin

²³Pernyataan ini merupakan klaim penulis dengan beberapa argumentasi; *pertama*, pembaiatan Abû Bakar tidak dihadiri oleh semua umat Islam, melainkan perwakilan Muhajirin dan Anshor; *kedua*, pengikut aliran teologi *Ahl al-Sunnah wa al-Jamâ'ah* menerima terpilihnya Abû Bakr, 'Umar, 'Uthmân dan 'Alî sebagai *al-kehalîfab* *al-râshidîn* dan ini berbeda dengan Shi'ah yang hanya mengakui 'Alî; *ketiga*, karena ini perkara politik maka manusia berhak untuk menentukan pilihan politiknya; *keempat*, kebebasan manusia dalam memilih dan dipilih dapat dipahami sebagai perwujudan teori *al-kaşb* perspektif teologi *Ahl al-Sunnah wa al-Jamâ'ah* dalam ruang-ruang publik. Dengan demikian, jika kita tarik ke dalam konteks keindonesianan, tidak perlu ada gerakan menjadikan Indonesia sebagai negeri *kehalîfab* karena pada dasarnya Indonesia sebagai negara, dalam konteks ini, telah mengamalkan nilai-nilai prinsipil dalam konsep *kehalîfab* ala teolog *Ahl al-Sunnah wa al-Jamâ'ah*.

²⁴Muṣṭafâ al-Shak'ah, *Islâm bilâ Madbâhib* (Kairo: Dâr al-Miṣrîyah, 2010), 415.

²⁵Untuk mengetahui lebih detail tentang apa saja syarat-syarat seseorang dapat menjadi imam mulai dari perspektif Mu'tazilah, Shi'ah, Zaydiyyah, Ash'ârîyah dan Zahiriyyah sekaligus perbedaan-perbedaan di dalamnya. Lihat 'Imârah, *al-Islâm wa Falsafat al-Hukm*, 358-368.

²⁶al-Shak'ah, *Islâm bilâ Madbâhib*, 417.

egalitarian perspektif seseorang maka akan semakin inklusif pemikirannya.

3. Ideologi Politik Patrimonial

Patrimonial sendiri bermakna *an estate inherited from one's father or ancestors* atau sebuah warisan dari ayah atau nenek moyang. Secara sederhana yang dimaksud dengan ideologi politik patrimonial adalah sebuah otoritas kekuasaan politik yang diwariskan (*tawrith al-sultab*) dari seorang ayah ke anaknya bahkan juga hingga ke cucu dan cicitnya. Di sini, ideologi politik patrimonial menekankan pentingnya relasi keturunan. Sekilas memang nampak mirip dengan konsep *al-imâmab* yang berdasarkan keterwarisan, namun yang menjadi titik pembeda adalah para penganut ideologi politik patriomonial ini tidak mensyaratkan harus dari keturunan 'Alî b. Abî Tâlib.

Dalam sejarah politik Islam, setidaknya ada tiga model sistem dalam proses penetapan dan peralihan kekuasaan:

Pertama, penetapan kekuasaan berdasarkan pilihan elit politik (*isnâd al-sultab bi ikhtiyâr al-nakhhab*) atau sering ketika kenal dengan istilah *Ahl al-Hall wa al-'Aqd*. Otoritas politik seseorang sebagai seorang pemimpin dapat diterima dan dikatakan sah jika telah disepakati oleh para elit politik yang sebelumnya, para elit politik tersebut, telah dipilih dan dipercaya oleh masyarakat. Di sini, elit politik merupakan lembaga yang mewadahi aspirasi sekaligus dipasrahi oleh masyarakat untuk menetapkan siapakah kiranya yang berhak menjadi seorang pemimpin. Gaya penetapan kekuasaan model ini merupakan perwujudan konsep teolog Sunnî khususnya Ash'ârîyah. Imam Abû Hasan al-Ash'ârî, sebagaimana yang dikutip oleh al-Shahrastânî, menyatakan bahwa: "kepemimpinan ditetapkan melalui (jalur) kesepakatan dan (berdasarkan) pilihan, bukan dengan (kuasa) teks dan penentuan".²⁷

Kedua, penetapan kekuasaan berdasarkan penunjukkan pemimpin sebelumnya (*istikhlâf al-hâkim*) atau yang biasa dikenal dengan istilah *wilâyat al-'ahd*.²⁸ Proses peralihan kekuasaan dalam model ini mendeskripsikan bahwa seseorang dapat menjadi pemimpin jika ia adalah sosok yang ditunjuk dan ditentukan langsung oleh pemimpin yang menjabat sebelumnya. Dalam literatur sejarah, salah satu contoh

²⁷Bunyi pernyataan tersebut dalam bahasa Arab adalah *inna al-imâmab tatbbutu bi al-ittifâq wa al-ikhtiyâr dîn al-naşş wa al-ta'yîn*. Lihat 'Abd al-Karîm al-Shahrastânî, *al-Milal wa al-Nihal*, Vol. 1 (Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyah, 1971), 90.

²⁸Yâsin, *al-Sultab*, 113.

model peralihan kekuasaan dengan berdasarkan penunjukan oleh pemimpin sebelumnya adalah penunjukkan ‘Umar b. al-Khattab oleh Abû Bakar al-Şiddiq untuk menggantikan posisinya sebagai *khaliifah*. Tentu tidak jadi soal jika dalam penunjukkan tersebut langsung diterima dan disepakati oleh masyarakat. Namun permasalahannya adalah bagaimana jika di sana tidak ada kesepakatan? Artinya ada beberapa elemen masyarakat yang tidak menerima keputusan tersebut. Lantassah atau tidak status kepemimpinannya?²⁹ Bagaimana jika orang yang ditunjuk tersebut adalah orang lain yang bukan merupakan keturunannya? Tentu pertanyaan-pertanyaan tersebut memiliki nuansa politiknya masing-masing.

Ketiga, peralihan kekuasaan kepada ahli waris (*intiqa’l al-sultab ilâ al-warâthab* atau bisa disederhanakan dengan *tawri’th al-sultab*)³⁰ atau biasa dikenal dengan politik trah. Model peralihan kekuasaan ini menutup kemungkinan bagi siapa saja, yang jika bukan anak-cucu raja/sultan, maka tidak akan pernah bisa menjadi penguasa atau berkuasa. Sultan, Raja atau apapun gelar kekuasaannya, akan secara otomatis, jika ia pensiun atau wafat, maka posisinya akan langsung digantikan oleh anaknya dan begitu seterusnya. Praktik peralihan kekuasaan dengan model ini merupakan praktik ideologi politik patrimonial.

Khalifah yang dimaknai secara etimologis sebagai seorang pengganti atau yang mendapatkan mandat, baik berdasarkan pilihan elit politik maupun penunjukkan oleh pemimpin yang sebelumnya menjabat, dalam ideologi politik patrimonial, istilah tersebut mengalami pergeseran makna; yang awalnya dimaknai “pengganti” menjadi “pewaris”, yang awalnya “digantikan” menjadi “diwariskan”; yang awalnya berkonsep *al-kebilâfab* menjadi berkonsep *al-dawlab*; yang awalnya tentang “penggantian” dan “peralihan” menjadi hal yang bersifat stagnan. Dari sinilah kita mengenal pengotak-ngotakan kekuasaan berdasarkan trah keturunan yang dalam sejarah politik Islam selalu ditandai dengan kata *dawlab* sebagai lambang kekuasaan politik, dilanjutkan dengan kata “bani” sebagai simbol politik lantas diakhiri dengan “nama-nama trah” sebagai praktik patrimonialnya. Hal itu dapat dibuktikan dengan lahirnya wilayah-wilayah kekuasaan

²⁹Untuk dapat mendeskripsikan jawaban dari pertanyaan-pertanyaan tersebut, baca Jean-Jacques Rousseau, *Social-Contract*. Agar lebih menarik bandingkan konsep *al-aqalliyah* dan *al-akthariyah* perspektif Jean dengan konsep *Ahl al-Hall wa al-‘Aqd* perspektif teolog Sunni.

³⁰Yâsin, *al-Sultab*, 37.

baru setelah periode *al-Khulafâ' al-Râshidîn*, seperti Dawlah Bani Umayyah, Dawlah Bani 'Abbâsiyah, Dawlah Bani Fâtîmîyah, Dawlah Bani 'Uthmânîyah dan seterusnya.

Peralihan kekuasaan hanya kepada trah dalam ideologi politik patrimonial sejatinya dapat melahirkan sekat-sekat sosial yang pada akhirnya nanti akan membuka kran-kran pemberontakan dari luar keturunan trah itu sendiri. Periodesasi dari satu "dawlah" ke "dawlah" yang lain, dari satu "bani" ke "bani" yang lain, dalam sejarahnya, tidak didasarkan atas dasar kepercayaan dan saling mengikhlaskan satu trah keturunan dengan trah keturunan yang lain, melainkan dengan badai fitnah dan bahkan juga sampai pertumpahan darah.³¹ Dalam sejarah politik Islam, sangat jelas terekam bahwa jika satu trah ingin berkuasa maka ia harus menumbangkan trah yang sedang berkuasa. Karena satu trah yang sedang berkuasa tidak akan pernah berhenti berkuasa jika belum ditumbangkan oleh satu trah lain yang ingin berkuasa. Pada titik ini, darah menjadi syarat mutlak jika ingin mendapatkan kekuasaan. Agama tidak lagi menjadi soal, sebab otoritas politik diposisikan sebagai martabat keturunan sekaligus bukti kedigdayaan trah.

4. Ideologi Politik Kuasa Tangan Tuhan

Pergumulan dialektik teks-teks agama dan perwujudan politik manusia dapat mempengaruhi pergeseran paradigma kala teks-teks keagamaan tersebut tidak dipahami berdasarkan konteksnya. Semakin kompleksnya problem kekuasaan akan semakin menambah liar praktik-praktik penafsiran. Dari semua jenis ideologi politik yang telah diuraikan, ideologi politik kuasa tangan Tuhan adalah contoh bagaimana teks-teks keagamaan ditafsirkan dengan sangat otoritarian.

Pergeseran pemaknaan *al-khilâfah* dalam surah al-Baqarah ayat 30 merupakan pemantik awal yang melatari lahirnya ideologi politik kuasa tangan Tuhan. Dengan menyitir penafsiran Q.S. al-Nisâ': 59, ideologi politik ini mengembangkan paham ketaatan mutlak (*al-tâ'ab al-muṭlaqab*) kepada penguasa sekaligus menyatakan bahwa penguasa memiliki otoritas tak terbatas (*al-sulṭab al-muṭlaqab*). Sehingga siapa saja yang menolak keberadaannya atau tidak mengindahkan perintah dan larangannya sama saja ia tidak menjalankan perintah agama, Tuhan

³¹Upaya menyingkap kebenaran sejarah dalam pergolakan politik umat Islam mulai dari wangsa *al-Khulafâ' al-Râshidîn*, Bani Umayyah dan Bani 'Abbâsiyah. Lihat Farag Fouda, *al-Haqîqab al-Ghâ'ibab* (Kairo: Dâr al-Fikr li al-Dirâsât wa al-Nashr wa al-Tawzî', 1988).

maksudnya. Berdasarkan Q.S. al-Mâ'idah: 44, ideologi politik ini meyakini bahwa siapa saja yang menolak kekhalifahan penguasa dan berhukum dengan hukum lain, maka jelas statusnya adalah kafir. Dan dengan demikian, menjadi halal pula darahnya.

Dari abstraksi dalam dua paragraf di atas, setidaknya ada tiga ayat yang menjadi basis ideologi politik kuasa tangan Tuhan. Berdasarkan ketiga ayat tersebut, mereka mengembangkan teori otoritas ilahi (*nazarîyat al-tafwîd al-ilâhî*) melalui tiga pola gambaran penafsiran:

Pertama, otoritas mutlak (*al-sulṭah al-muṭlaqah*) menggambarkan penguasa negara sama seperti Tuhan dalam agama.³² Pemaknaan *khalîfah* dalam Q.S. al-Baqarah: 30 sebagai mandataris Tuhan di muka bumi memantik abstraksi penafsiran yang otoritarian. Seorang penguasa (raja, sultan, dan lain-lain.) ketika mengaku diri sebagai *khalîfah*, yang paradigma penafsirannya sudah berubah, akan mendeklarasikan posisi dirinya sama seperti Tuhan. Jika Tuhan menguasai alam jagad raya, maka penguasa menguasai negara. Jika Tuhan dapat berkehendak sesuai dengan apa yang diinginkan-Nya, maka penguasa pun demikian serupa. Pada akhirnya, abstraksi penguasa negara sebagai Tuhan dalam agama akan memunculkan klaim-klaim kebenaran bahwa apa yang diinginkan oleh penguasa adalah sama dengan restu Tuhan. Apapun yang dilakukan oleh penguasa merupakan perwujudan kehendak Tuhan.³³

Kedua, ketaatan mutlak (*al-tâ'ab al-muṭlaqah*) menggambarkan rakyat dalam negara sama seperti hamba dalam agama.³⁴ Q.S. al-Nisâ': 49 dijadikan sebagai basis ketaatan mutlak kepada penguasa. Perintah untuk mentaati Tuhan, Rasul, dan *ulî al-amr* ditafsirkan dengan ketaatan seorang hamba kepada Tuhan dan Rasul yang tidak akan pernah bisa terwujud jika mereka tidak mentaati semua kehendak-kendak penguasa. Oleh sebab itu, ketaatan kepada penguasa adalah mutlak dan hukumnya wajib. Barangsiapa yang tidak mengamini kehendak penguasanya, maka ia telah mendustakan Tuhan dan Rasul-Nya. Model penafsiran yang otoritarian ini sejatinya telah menggeser pemaknaan penting yang awalnya berkaitan dengan akidah keagamaan

³²Dalam peristilahan Arab disebut dengan *taṣanwûr al-mulk: al-mulk mithl Allâh*. Lihat Yâsin, *al-Sulṭah*, 72.

³³Sengaja bagian ini penulis sederhanakan. Karena perdebatan tentang penafsiran makna *al-khalîfah* telah banyak disinggung pada bahasan-bahasan sebelumnya.

³⁴Dalam peristilahan Arab disebut dengan *al-sha'b ra'iyah, wa al-ra'iyah immâ babâim wa immâ 'abîd*". Yâsin, *al-Sulṭah*, 74.

justru menjadi seperangkat ideologi kekuasaan (*al-tahwîl min al-'aqâdab al-dînîyah ilâ al-idîyulîjîyât al-sultânîyah*).³⁵

Kekuasaan dalam doktrin politik kuasa tangan Tuhan merupakan sebetuk tafsir, yang disebut oleh 'Abd al-Majîd Şaghîr sebagai eksploitasi politik terhadap teks-teks keagamaan (*al-istighlâl al-siyâsî 'ala al-naşş al-dînî*). Gaya pemaknaan yang menyatakan bahwa barang siapa yang mengingkari keputusan pemimpinya, tidak taat kepada penguasa, maka itu berarti sesungguhnya ia telah cacat keimanannya. Entah disadari atau tidak, sejatinya model penafsiran ini justru memposisikan ayat suci tersebut sebagai basis ideologi politik yang mewajibkan ketaatan mutlak terhadap penguasa.³⁶

Berangkat dari pola pikir tersebut, para pemegang kekuasaan dalam segala tindak-tanduknya sebagai *law legislator* dianggap sebagai insan yang suci, dengan demikian mutlak juga harus ditaati. Mereka berasumsi bahwa jika Tuhan adalah Sang Maha Pemilik alam jagad raya, maka dalam ranah yang lebih kecil dimensinya, Khalifah atau Sultan adalah yang mengatur, memutuskan dan menindak-lanjuti segala bentuk aktivitas rakyatnya. Dengan demikian, nalar hukumnya menegaskan bahwa patuh kepada para elit penguasa merupakan bentuk ketaatan langsung kepada Tuhan.

Imam al-Shâfi'î, dengan penuh kesadaran akan realita politik pada zaman sebelumnya bahkan juga di zamannya, melakukan *counter understanding* atas persepsi kuasa politik tangan Tuhan dan ideologi kekuasaan di atas. Imam al-Shâfi'î menegaskan bahwa ketaatan kepada penguasa tidak mutlak. Dalam *magnum opus*-nya, *al-Risâlah*, al-Shâfi'î menegaskan bahwa perintah ketaatan mutlak hanya untuk Tuhan dan Rasul-Nya. Adapun ketaatan kepada penguasa dalam sistem politik tentu harus dipertimbangkan baik-buruknya terlebih dahulu. Artinya ia baru wajib ditaati setelah setiap keputusannya dinilai baik dari sisi etikanya sehingga sesuai dengan nilai-nilai ajaran keagamaan. Oleh karena itu, keputusan penguasa senantiasa layak untuk dikritisi, dan dengan demikian ketaatan kepadanya tidak bersifat mutlak.³⁷ Di sini sejatinya al-Shâfi'î telah mengajarkan corak penafsiran yang egalitarian

³⁵Muhammad Sa'îd al-'Ashmâwî, *al-'Aql fî al-Islâm* (Beirut: al-Intishâr al-'Arabî, 2004), 43.

³⁶'Abd al-Majîd Şaghîr, *al-Fîkr al-Uşûlî wa Isbkâlîyat al-Sultab al-İlmîyah fî al-Islâm* (Beirut: Dâr Muntakhab 'Arabî, 1994), 172.

³⁷Muhammad b. Idrîs al-Shâfi'î, *al-Risâlah* (Beirut: Dâr al-Kutub al-İlmîyah, t.th.), 79-80.

karena ia tidak hanya melakukan restruktur pemahaman dalam tradisi nalar penafsiran, melainkan juga memberikan acuan-acuan justifikasi pemahaman agar upaya interpretasi teks-teks keagamaan tidak liar sehingga dapat teratur dan terukur.³⁸

Ketiga, gerakan pengkafiran (*al-ḥarakah al-takfirīyah*) merupakan se bentuk ancaman teo-antroposentris bagi siapa saja yang menolak *khalīfah*, *khalīfah* dan tidak patuh terhadapnya. Gerakan ini dilandasi oleh satu bentuk keyakinan bahwa Tuhan telah menjadikan raja atau sultan sebagai *khalīfah*-Nya di muka bumi (*khalīfat Allāh fi al-ard*), dan sebab itu *khalīfah* harus ditegakkan dan *khalīfah* harus ditaati, bahkan mereka juga meyakini bahwa melalui seorang *khalīfah* dengan konsep *khalīfah* hukum-hukum Tuhan akan dapat ditegakkan di muka bumi ini.³⁹ Melalui Q.S. al-Mâ'idah: 44, mereka mengklaim bahwa barangsiapa yang tidak ber hukum dengan apa yang telah diturunkan oleh Allah, berarti mereka telah kafir. Karena bagi mereka *khalīfah* adalah perwujudan mandataris Tuhan. Ancaman teo-antroposentris yang pada awalnya sengaja digunakan untuk mendukung konsep otoritas mutlak seorang *khalīfah* dan kataatan mutlak kepada *khalīfah* ini berkembang menjadi gerakan pengkafiran.

Dalam literatur-literatur penafsiran, sebagaimana yang telah dihimpun oleh al-‘Ashmâwî,⁴⁰ disebutkan bahwa konteks penurunan Q.S. al-Mâ'idah: 43 tatkala ada dua orang Yahudi (pemuda dan pemudi) yang datang kepada Rasul. Mereka berdua membuat pengakuan bahwa telah berbuat zina, lantas menanyakan kepada Rasul apakah hukuman yang akan mereka terima. Rasul tidak bergegas menjawab, justru balik bertanya, bukankah sudah diatur dalam Taurat kitab suci kalian? Mereka mengiyakan sejatinya telah diatur. Kemudian Rasul bertanya, apa hukuman bagi pelaku zina di dalam Taurat? Mereka berbohong dan menjawab dicambuk ya Rasul. Padahal mereka tahu bahwa dalam kitab Taurat hukuman bagi pelaku zina adalah dirajam, tidak peduli pelakunya sudah menikah atau belum. Mereka mendatangi Rasul dengan maksud untuk mencari keringanan hukum. Karena mereka tahu bahwa dalam Islam pelaku zina yang belum menikah hukumannya dicambuk dan bukan dirajam. Dengan demikian, berdasarkan konteks kesejarahan (*historical context*), ayat ini

³⁸Adûnîs, *al-Thâbit wa al-Mutahawwil: Baḥṡ fi al-Ibdâ' wa al-Itbâ' 'ind al-'Arab*, Vol. 2 (Beirut: Dâr al-Sâqî, t.th.), 24.

³⁹al-Mâwardî, *Naṣīḥah al-Mulūk*, 63.

⁴⁰al-‘Ashmâwî, *al-Islâm wa al-Siyâsab*, 26-46; al-‘Ashmâwî, *Jawbar al-Islâm*, 69-73.

ditujukan kepada umat Yahudi agar berhukum dengan apa-apa yang telah diturunkan oleh Allah dalam kitab Taurat mereka.

Pola pemaknaan berdasarkan relasi ketiga ayat di atas tentang *kehalifah* sebagai mandataris Tuhan, ketaatan kepada *ulī al-amr* dan ancaman pengkafiran merupakan bukti bahwa jika teks-teks keagamaan tidak dibaca berdasarkan konteksnya maka dapat melahirkan corak penafsiran yang otoritarian. Telah dideskripsikan di atas bahwa *kehalifah* dalam Q.S. al-Baqarah: 30 tidak bermakna sebagaimana yang mereka yakini, ketaatan kepada *ulī al-amr* pada Q.S. al-Nisâ': 49 juga tidak bersifat mutlak, bahkan cara mereka menafsirkan Q.S. al-Mâ'idah: 44 justru salah kaprah karena keluar dari konteks sejarah turunnya ayat.

Tantangan Model Penafsiran Egalitarian

Dua bidang kajian yang masih hangat didiskusikan dalam kajian keislaman dewasa ini, adalah tentang agama (*religion*) dan relasinya dengan sebuah bangsa (*nation*), yang saat ini telah terwadahi dalam bentuk entitas negara (*state*). Situasi dilematis yang dihadapi oleh keduanya kini tidak lagi dilihat hanya sebatas problem kasuistik, melainkan telah jauh menggugat ke pondasi-pondasi yang paling prinsipil, alias lebih bersifat paradigmatis. Sebab jika relasi antar keduanya gagal dipahami dengan benar, maka sketsa wajah buruk yang akan lahir adalah menjamurnya gerakan separatis; beragama tanpa perlu bernegara, atau sebaliknya, bernegara tanpa harus beragama. Disadari atau tidak, ihwal inilah yang sejatinya tengah terjadi di Indonesia.

Mendefinisikan agama dalam hal ini Islam secara global dan utuh, tentu tidak semudah dengan menyatakan bahwa Islam adalah dogma yang mengajarkan tentang ketauhidan semata, karena realitanya Islam lebih dari itu. Paling tidak Islam memiliki dua tipologi eksistensial: di satu sisi ia adalah agama, yakni sebuah sistem kepercayaan dan peribadatan, dan di sisi yang lain ia adalah sebuah peradaban (*civilization*), yang mana selalu tumbuh dan berkembang di bawah nuansa dan pengawasan agama itu sendiri.⁴¹

Dalam sejarah umat manusia, selalu terdapat kesenjangan antara teori dan praktik. Terkadang kesenjangan itu sangatlah besar, dan

⁴¹Carl W. Ernst, *Following Muhammad: Rethinking Islam in The Contemporary World* (Cape Hill-London: The University of North Carolina Press, 2003), 57; Bernard Lewis, *The Crisis Of Islam* (New York: Random House, 2004), 3.

kadang kecil. Apa yang oleh paham komunisme dirumuskan dengan kata “rakyat”, dalam teori dimaksudkan untuk membela kepentingan orang kecil; tapi pada praktiknya justru yang banyak dibela adalah kepentingan kaum *apparatchik*. Itupun berlaku dalam orientasi paham tersebut, yang lebih banyak membela kepentingan penguasa daripada kepentingan rakyat kebanyakan. Karena itu, diperlukan kehati-hatian dalam merumuskan orientasi paham keislaman, agar tidak mengalami nasib seperti paham komunisme.⁴²

Islam memiliki nilai ajaran yang universal namun dengan praktik yang parsial. Nilai ajaran universal Islam merupakan entitas yang bisa diterima oleh siapa saja, serta dapat diimplementasikan kapan saja dan di mana saja (*ṣāliḥ li kull zamân wa makân*). Sifat universalitas inilah yang membuat Islam mampu berdialektika dengan realita sosial kemanusiaan yang serba berubah sesuai dengan perkembangan kemaslahatan umat manusia.

Dalam pembahasan sebelumnya dinyatakan bahwa Islam tidak hanya sebagai agama namun juga sekaligus peradaban. Peradaban dan tradisi sebuah masyarakat majemuk tidak bisa dipaksakan untuk diterapkan pada masyarakat yang memiliki peradaban dan tradisi yang berbeda. Kalau pun bisa, penerapannya pada nilai-nilai esensial saja tidak dalam wilayah praksis. Karena masing-masing masyarakat memiliki latar belakang sejarah yang berbeda-beda.⁴³

Orientasi paham keislaman sebenarnya berkaitan dengan kepentingan umat manusia secara keseluruhan. Hal inilah yang sejatinya merupakan makna orisinil dari kata *al-maṣlaḥah al-âmmah*.⁴⁴ Dalam kerangka ini, agama tidak hanya berurusan tentang proses peribadatan semata, yang sepenuhnya merupakan sikap *ta’abbudî*, melainkan juga memberi ruang *ijtihâdî* terkait dengan kemaslahatan

⁴²Abdurrahman Wahid, *Islamku, Islam Anda, Islam Kita* (Jakarta: The Wahid Institute, 2006), 21.

⁴³Ḥasan Ḥanafî, *Dirâsât Falsafîyah* (Kairo: Maktabah al-Angelo al-Maṣrîyah, t.th.), 135.

⁴⁴Dalam bahasa Jamâl al-Bannâ, muara penerapan shari’ah Allah adalah untuk kemaslahat manusia (*al-insân huwa al-maṣabb*). Karena itu aspek humanitas selalu menjadi arus utama dalam penerapan seluruh shari’ah Allah. Lihat Mukhammad Zamzami, “Teologi Humanis Jamâl al-Bannâ: Sebuah Rekonstruksi Epistemologis Studi Keislaman, *Teosofi: Jurnal Tasawuf dan Pemikiran Islam*, Vol. 2, No. 1 (2012), 174-200. Mukhammad Zamzami, “Revolusi al-Qur’an Jamâl al-Bannâ sebagai Arah Baru Metode Studi Islam”, *Mutawatir*, Vol. 5, No. 1 (2015)

manusia, termasuk juga dalam hal bagaimana manusia membangun sistem sosial-politik dalam berbangsa dan bernegara.⁴⁵

Memang Alquran tidak pernah secara jelas membagi kedua model pola baca sebagaimana yang telah disebutkan. Seluruhnya bersandar pada kemampuan dalam memahami kitab suci, membedakan antara wilayah *ta'abbudî* dan *ijtibâdî*. Seluruhnya bergantung kepada penafsiran. Misalnya dalam Q.S. al-Hujurât: 13, “Dan Ku-jadikan kalian berbangsa-bangsa dan bersuku-suku agar saling mengenal..”, . Yang dimaksud dalam ayat ini ialah umat manusia secara keseluruhan, dan yang dikehendaki adalah kenyataan yang tidak tertulis: persaudaraan antara sesama manusia.⁴⁶

Nahdlatul Ulama yang didirikan pada 31 Januari 1926 lahir dari gagasan sejumlah kyai pesantren yang tersebar di Jawa dan Madura. Ada dua sosok kunci yang berjasa dalam tumbuh-kembangnya Nahdlatul Ulama, yakni Hasyim Asy'ari dan Wahab Hasbullah. Jika Wahab Hasbullah sebagai penggerak organisasi, maka Hasyim Asy'ari, yang juga sebagai gurunya, adalah legitimator-konseptornya. Dua ulama ini memiliki pengaruh signifikan dalam kehidupan beragama sekaligus bernegara, baik di dalam di dalam dan luar negeri. Belajar dari perkembangan Syarikat Islam yang kemudian tersenda-sendat karena tidak bersikap akomodatif, Hasyim Asy'ari membawa Nahdlatul Ulama dalam garis sosio-politik yang moderat dan egalitarian.⁴⁷

Selaras dengan pendapat mazhab Shâfi'î, Hasyim Asy'ari menyatakan bahwa negara Indonesia bukanlah *dâr al-ḥarb*, dan bukan juga merupakan negara Islam (*dâr al-islâm*), akan tetapi negara sanggah atau damai (*dâr al-ṣulh*). Berdasarkan pernyataan Hasyim yang disarikan dari pendapat mazhab Shâfi'î, dapat dipahami bahwa suatu negara yang tidak memerangi Islam dan menerapkan hukum dengan tetap berpegangan pada nilai-nilai Islam serta tidak membatasi gerak umat Islam dalam menjalankan praktik-praktik ritual peribadatannya maka termasuk dalam negara damai yang secara otomatis harus dibela dan dipertahankan dengan segenap jiwa dan raga.⁴⁸

⁴⁵Muḥammad 'Imârah, *al-Islâm wa al-Sulṭah al-Dînîyah* (Kairo: Dâr Thaḳâfah Jadîdah), 77.

⁴⁶Wahid, *Islamku*, 26.

⁴⁷Jajat Burhanuddin dan Ahmad Baedowi, *Transformasi Otoritas Keagamaan* (Jakarta: Gremadia, 2003), 56.

⁴⁸Abdurrahman Wahid, “Kata Pengantar”, dalam Einar Martahan Sitompul, *Nahdlatul Ulama dan Pancasila* (Jakarta: Pustaka Sinar Harapan, 1989), 9.

Abdurrahman Wahid (Gus Dur) menyatakan bahwa hubungan antara agama dengan negara dalam sejarahnya tidaklah sama. Namun sejarah juga telah membuktikan bahwa negara berperan penting dalam mendukung dan mendorong dinamika kehidupan beragama. Sebaliknya, agama juga berperan penting dalam menciptakan dan mendorong pembangunan etika kehidupan bernegara. Walaupun demikian, negara tidak harus berbentuk agama tertentu, termasuk agama Islam, yang terpenting ada keserasian dengan agama Islam. Dengan demikian, prinsip saling menghormati menjadi dasar utama keberlangsungan negara ini.⁴⁹

Prinsip penghormatan terhadap agama lain menjadi agenda Gus Dur untuk memperkokoh NKRI. Pemikiran ini dapat dilacak ketika Gus Dur menjabat sebagai Ketua Umum Pengurus Besar Nahdlatul Ulama (PBNU). Gus Dur tidak hanya melakukan reformasi dalam tubuh PBNU, tetapi juga bersama Ahmad Siddiq melakukan transformasi proses pemahaman bahwa Pancasila adalah titik kompromi yang tepat dan final dalam membangun tata kehidupan yang majemuk dan beragam di Indonesia. Gagasan besar mengenai relasi agama dan negara ini dapat ditelaah dari gagasan “kebangsaan” dan “NU kembali ke Khittah” yang kemudian disahkan pada Muktamar NU di Situbondo tahun 1984. Dalam konteks ini, NU menjadi organisasi sosial keagamaan pertama yang menerima ideologi Pancasila sebagai asas tunggalnya. Gus Dur menyatakan:

“Dalam konteks politik Islam mutakhir, rumusan tersebut (relasi agama dan negara, pen.) sudah dirumuskan secara formal oleh Nahdlatul Ulama dalam Munas Alim Ulama NU di Situbondo tahun 1983 setahun sebelum Muktamar berlangsung. Dikatakan bahwa Pancasila adalah asas dari Nahdlatul Ulama sedangkan Islam adalah akidahnya.”⁵⁰

Menurut Gus Dur, Islam tidak mewajibkan pendirian negara agama, tetapi yang dibicarakan justru tentang manusia secara keseluruhan, yang tidak memiliki sifat memaksa, yang terdapat dalam setiap negara. Islam cukup menjadi mata air yang mengairi Pancasila dengan nilai-nilai luhur agama dan budaya bangsa, sehingga Islam bisa bersatu dengan kearifan budaya bangsa. Dengan demikian, dapat

⁴⁹Abdurrahman Wahid, “Kebebasan Beragama dan Hegemoni Negara”, dalam Komaruddin Hidayat dan Ahmad Gaus AF (eds.), *Passing Over: Melintasi Batas Agama* (Jakarta: Gramedia, 2001), 166.

⁵⁰Ibid., 104.

dinyatakan bahwa agama dan budaya menjadi entitas yang membentuk ideologi negara berupa Pancasila.⁵¹

Hal ini berarti tidak ada alasan argumentatif untuk melihat keharusan mendirikan negara Islam, karena hukum Islam tidak bergantung kepada adanya negara, selain juga masyarakat dapat mempraktikkan ajaran-ajaran keagamaannya. Contoh sederhananya, umat Islam dapat melaksanakan salat Jumat dan ajaran-ajaran keagamaan yang lainnya tanpa perlu menunggu dan diatur terlebih dahulu dalam undang-undang negara.⁵² Pun demikian dengan umat beragama yang lainnya. Sebab, sebuah masyarakat yang secara moral berpegang teguh dengan nilai-nilai ajaran keagamaannya, tidak lagi membutuhkan kehadiran negara agama. Inilah alasan mengapa Nahdlatul Ulama tidak mewajibkan mendirikan negara Islam Indonesia.

Argumentasi yang lain mengapa Nahdlatul Ulama tidak mewajibkan pendirian negara agama adalah aspek pluralitas dalam kehidupan bangsa Indonesia. Masyarakat yang plural menjadi faktor terpenting dalam merumuskan sikap moderat dalam beragama dan bernegara yang diwujudkan dengan kebijakan-kebijakan yang bersifat majemuk. Kemaslahatan umum (*al-maṣlaḥah al-‘ammah*) menjadi pertimbangan utama negara, kebijakan negara berorientasi kepada kemaslahatan rakyat (*taṣarruf al-imâm ‘alâ al-ra’îyah manûf bi al-maṣlaḥah*). Oleh sebab itu, hal yang substantif dalam ajaran agama Islam adalah kepentingan rakyat bukan pendirian kelembagaan negaranya.

Sejatinya tidak ada yang harus dirisaukan tentang masa depan Islam di Indonesia. Dua sayap besar umat Islam di Indonesia, Nahdlatul Ulama dan Muhammadiyah sejak awal bekerja keras untuk menampilkan wajah Islam yang ramah terhadap siapa saja, bahkan terhadap non muslim, selama semua pihak saling menghormati perbedaan pandangan. Tetapi bencana bisa saja terjadi bila pemeluk agama kehilangan daya nalar, kemudian menghakimi semua orang yang tidak sepaham dengan aliran pemikiran mereka yang monolitik. Contoh dalam berbagai unit peradaban umat manusia tentang sikap monopoli kebenaran ini tidak sulit untuk dicari. Darah pun sudah

⁵¹Munawar Ahmad, *Ijtihad Politik Gus Dur: Analisis Wacana Kritis* (Yogyakarta: LKiS, 2010), 279.

⁵²Wahid, *Islamku*, 102.

banyak tertumpah akibat penghakiman segolongan orang terhadap pihak lain karena perbedaan penafsiran agama atau ideologi.⁵³

Penutup

Nostalgia kejayaan Islam atas penguasaan seluruh wilayah di bawah satu *riyâsah* menjadi pemantik atas merebaknya wacana *khalîfah*. *Khalîfah* yang dinilai sebagai mandataris Tuhan dianggap mampu mendamaikan catur perpolitikan dunia saat ini yang mulai berserakan. Kebermungkinan penguasaan seluruh wilayah oleh satu orang *khalîfah* merupakan pemaknaan tekstual skriptualistik berdasarkan dialog antara Tuhan dan para malaikat tentang ide penciptaan *al-khalîfah* di muka bumi. Penyatuan seluruh elemen politik ke dalam satu sistem *khalîfah* diyakini sebagai upaya penyempurnaan tauhid itu sendiri. Oleh sebab itu, bagi mereka, *khalîfah* yang satu dalam konsep *siyâsah* sama halnya Tuhan yang satu dalam konsep akidah.

Berdasarkan apa yang telah diuraikan, dapat dinyatakan bahwa beragama dalam tradisi pemikiran Islam sejatinya merupakan sebetuk aktivitas relasi ganda yang menghubungkan antara manusia dengan Tuhannya (*theocentric relation*) dan juga antar-umat manusia (*anthropocentric relation*). Upaya sinergis antara Islam dan nasionalisme akan memperkaya khazanah pengetahuan tentang kajian dan praktik beragama, berbangsa dan bernegara. Hal ini harus disadari bersama agar Pancasila sebagai ideologi negara tidak dinodai dengan praktik-praktik ideologi politik yang lain.

Terakhir, kesadaran terhadap perubahan dan pembaruan akan mengajarkan manusia tentang sensitivitas keragaman penafsiran terhadap teks-teks keagamaan. Sementara semangat keagamaan jika tidak diimbangi dengan ilmu pengetahuan yang memadai, akan melahirkan model penafsiran yang otoritarian. Karena orientasi paham keislaman sejatinya adalah mengenai humanitarian dan egalitarian, bukan karena ada kepentingan Tuhan. Sebab itu, Tuhan tidak perlu dibela, maka konsekuensi logisnya adalah nilai-nilai kemanusiaan harus senantiasa dijaga kontinuitasnya. Dengan demikian, kajian politik Islam dalam konteks ke-Indonesiaan dapat mengukuhkan interaksi vertikal antara manusia dengan Tuhannya dan

⁵³Ahmad Syafii Ma'arif, "Masa Depan Islam di Indonesia" dalam Abdurrahman Wahid (ed.), *Ilusi Negara Islam* (Jakarta: The Wahid Institute dan Maarif Institute, 2009), 7.

berbanding seimbang dengan interaksi horizontal antar-sesama umat manusia.

Daftar Rujukan

- Adûnis. *al-Thâbit wa al-Mutaḥawwil: Baḥṭh fî al-Ibdâ' wa al-Itbâ' 'ind al-'Arab*, Vol. 2. Beirut: Dâr al-Sâqî, t.th.
- Ahmad, Munawar. *Ijtihad Politik Gus Dur: Analisis Wacana Kritis*. Yogyakarta: LKiS, 2010.
- 'Ashmâwî (al), Muḥammad Sa'îd. *al-'Aql fî al-Islâm*. Beirut: al-Intishâr al-'Arabî, 2004.
- _____. *al-Khilâfah al-Islâmîyah*. Kairo: Sinâ li al-Nashr, 1992.
- _____. *Janḥar al-Islâm*. Beirut: al-Intishâr Al-'Arabî, 2004.
- Burhanuddin, Jajat dan Baedowi, Ahmad. *Transformasi Otoritas Keagamaan*. Jakarta: Gremadia, 2003.
- Ernst, Carl W. *Following Muhammad: Rethinking Islam in The Contemporary World*. Chapel Hill-London: The University of North Carolina Press, 2003.
- Fouda, Farag. *al-Ḥaqqâqah al-Ghâ'ibah*. Kairo: Dâr al-Fikr li al-Dirâsât wa al-Nashr wa al-Tawzî', 1988.
- Ḥanafî, Ḥasan. *Dirâsât Falsafîyah*. Kairo: Maktabah al-Angelo al-Maṣrîyah, t.th.
- ʿImârah, Muḥammad. *al-Islâm wa al-Sulṭah al-Dîniyah*. Kairo: Dâr Thaḳâfah Jadîdah.
- _____. *al-Islâm wa Falsafat al-Ḥukm*. Kairo: Dâr al-Shurûq, 2009.
- Jâbirî (al), Muḥammad 'Âbid. *al-'Aql al-Siyâsî al-'Arabî*. Beirut: Markaz Dirâsât al-Waḥdah al-'Arabîyah, 2010.
- Kathîr, Ibn. *Tafsîr al-Qur'ân al-'Aẓîm*, Vol. 1. Giza: Mu'assasah Qurṭubah, t.th.
- Lewis, Bernard. *The Crisis Of Islam*. New York: Random House, 2004.
- Ma'arif, Ahmad Syafii. "Masa Depan Islam di Indonesia" dalam Abdurrahman Wahid, *Ilusi Negara Islam*. Jakarta: The Wahid Institute dan Maarif Institute, 2009.
- Manzûr, Ibn. *Lisân al-'Arab*, Vol. 5. Beirut: Dâr al-Ṣadr, 2003.
- Mâwardî (al), Abû al-Ḥasan. *al-Aḥkâm al-Sulṭânîyah wa al-Wilâyah al-Dîniyah*. Beirut: Dâr al-Kutub 'Ilmiyah, 1985.
- Qurṭubî (al), Abû 'Abd Allah Muḥammad b. Aḥmad b. Abû Bakr al-Anṣârî. *al-Jâmi' li Aḥkâm al-Qur'ân*, Vol. 1. Beirut: Mu'assasat al-Risâlah, 2006.

- Riḍâ, Muḥammad Râshid. *al-Khilâfah*. Kairo: Hindawi, 2015.
- Şaghîr, ‘Abd al-Majîd. *al-Fikr al-Uşûlî wa Ishkâlîyat al-Sulṭah al-‘Ilmiyah fî al-Islâm*. Beirut: Dâr Muntakhab ‘Arabî, 1994.
- Shâfi’î (al), Muḥammad b. Idrîs. *al-Risâlah*. Beirut: Dâr al-Kutub al-‘Ilmiyah, t.th.
- Shahrestânî (al), ‘Abd al-Karîm. *al-Milal wa al-Nihâl*, Vol. 1. Beirut: Dâr al-Kutub al-‘Ilmiyah, 1971.
- Shak‘ah (al), Muşţafâ. *Islâm bilâ Madhbâbib*. Kairo: Dâr al-Mişriyah, 2010.
- Suyûṭî (al), Jalâl al-Dîn dan Maḥallî (al), Jalâl al-Dîn. *Tafsîr Jalâlayn*. Beirut: Dâr al-Ma’rifah, t.th.
- Wahid, Abdurrahman. “Kebebasan Beragama dan Hegemoni Negara”, dalam Komaruddin Hidayat dan Ahmad Gaus AF (eds.), *Passing Over: Melintasi Batas Agama*. Jakarta: Gramedia, 2001.
- Wahid, Abdurrahman. “Pengantar”, dalam Einar Martahan Sitompul, *Nabdlatul Ulama dan Pancasila*. Jakarta: Pustaka Sinar Harapan, 1989.
- Wahid, Abdurrahman. *Islamku Islam Anda Islam Kita*. Jakarta: The Wahid Institute, 2006.
- Yâsin, ‘Abd al-Jawâd. *al-Sulṭah fî al-Islâm: al-‘Aql al-Fiqhî al-Salafî bayn al-Naşş wa al-Târîkh*. Beirut: al-Tanwîr, 2012.
- Zahrah, Abû. *Târîk al-Jadal*. Beirut: Dâr al-Fikr al-‘Arabî, 1980.
- Zamzami, Mukhammad. “Teologi Humanis Jamâl al-Bannâ: Sebuah Rekonstruksi Epistemologis Studi Keislaman, *Teosofi: Jurnal Tasawuf dan Pemikiran Islam*, Vol. 2, No. 1 (2012).
- Zayd, Naşr Ḥâmid Abû. *Mafhûm al-Naşş*. Beirut: al-Markaz al-Thaqâfi al-‘Arabî, 2008.