

# PARADIGMA NEGARA DALAM DISKURSUS PARTAI POLITIK ISLAM DI TANAH AIR

Oleh: Mohammad Masrur<sup>1</sup>

## Abstaksi

Pencarian konsep tentang negara merupakan salah satu isu sentral dalam sejarah pemikiran politik, tidak terkecuali dalam pemikiran politik Islam. Dalam pemikiran politik Islam setidaknya terdapat tiga paradigma hubungan antara agama dan negara. Pertama: agama dan negara tidak bisa dipisahkan; kedua: agama dan negara berhubungan secara simbiotik; dan ketiga: paradigma sekularistik, yaitu sebuah paradigma yang mengajukan adanya pemisahan antara agama dan negara.

Nurcholish Madjid (1939-2005) bisa dibilang merupakan salah satu tokoh intelektual Islam terkemuka di tanah air yang pernah berupaya mencari pijakan moral-teologis; Bagaimana sesungguhnya Islam bisa “dibumikan” sebagai ajaran moral yang mampu memberikan makna di dalam proses perubahan politik yang tengah berlangsung dalam dinamika politik bangsa. Salah satu isu pokok yang menjadi wacana (discourse) yang menarik dalam ini adalah, bagaimana kaitan Islam dengan negara; atau bagaimana konsep Islam tentang negara.

Kata-kata Kunci: Pemikiran politik Islam, agama, negara, paradigma

## Abstact

Ascertaining concept of the state is one of the central issues in the history of political idea, as it is not apart from Islamic political thought. At least there are three paradigms of the relationship

---

<sup>1</sup> Penulis adalah dosen jurusan Tafsir Hadits Fakultas Ushuluddin IAIN Walisongo Semarang. Selain sebagai staf pengajar, penulis yang kini tinggal di Jl. Karonsih Utara IV/141 Ngaliyan Semarang 50181 (hp. 081 325 174 744 / email : masrur\_fu@yahoo.com), juga aktif sebagai Sekretaris Penyunting jurnal *At-Taqaddum* yang diterbitkan oleh LPM IAIN Walisongo Semarang.

both religion and state in the Islamic political thought. First, religion and state are inseparable; second, religion and state are associated symbiotically. And third, secularism is a paradigm that proposes the separation of religion and state.

Nurcholish Majid (1939-2005) can be regarded as leading Islamic intellectuals in Indonesia who seek the moral-theological keystone on how can Islamic moral teachings are grounded as capable of giving meaning to the process of political change that took place in political dynamic of the nation. One of key issues in this discourse is how Islamic associate with the state or how the Islamic concept of state.

Keywords: Islamic political thought, religion, state, paradigm

## A. PENDAHULUAN

Salah satu persoalan krusial yang telah cukup lama memancing debat dan kontroversi, baik di dalam literatur-literatur pemikiran ke-Islaman sendiri maupun dalam kajian politik mengenai Islam dalam dinamika kekuasaan, adalah persoalan bagaimana menata hubungan antara agama dan politik, terutama yang berkaitan dengan ideologi negara berlabel "Islam". Masalah ini muncul karena sempat menguat anggapan di sebagian anggota masyarakat bahwa, kelompok Islam tetap menyimpan niat terselubung untuk menggantikan Pancasila dengan ideologi Islam. Secara historis, anggapan ini cukup bisa dimengerti mengingat betapa tajamnya perbedaan yang pernah muncul antara kubu pendukung "Islam politik" dengan kubu "nasionalis sekuler" dalam sejarah perpolitikan di tanah air pada masa lalu.

Peta persoalan semacam ini oleh kalangan intelektual Muslim di tanah air, coba diamati, dikaji dan disikapi sesuai dengan perspektif ke-Islaman mereka masing-masing. Sebut saja Nurcholish Madjid, bisa dibilang merupakan salah satu tokoh intelektual Islam terkemuka di tanah air yang pernah berupaya mencari pijakan moral-teologis; Bagaimana sesungguhnya Islam bisa "dibumikan" sebagai ajaran moral yang mampu memberikan makna di dalam proses perubahan politik yang tengah berlangsung dalam dinamika politik bangsa. Salah satu isu pokok yang menjadi wacana (*discourse*) yang menarik dalam persoalan ini adalah, bagaimana kaitan Islam dengan negara; atau bagaimana konsep Islam tentang negara.

Dalam artikelnya yang ditulis tahun 1972, Nurcholish Madjid mengkritik ide “Negara Islam” sebagai “apologi” terhadap ajaran Islam. Menurutnya, apa yang disebut dengan “negara Islam” sebenarnya tidak dikenal dalam sejarah. Buktinya, Nabi Muhammad sendiri baru dimakamkan tiga hari setelah wafat, akibatnya umat ribut soal suksesi. Karena pola suksesi yang tidak jelas, maka yang terjadi adalah ketidakjelasan. Dengan demikian, masalah kenegaraan tidak menjadi bagian integral dari Islam.<sup>2</sup>

Tentu saja, pendapat Nurcholish yang semacam itu telah memicu kritik dari umat Islam yang taat saat itu, termasuk dari teman dekat Nurcholish Madjid sendiri, yakni Endang Saifuddin Anshari dan HM. Rasyidi. Menurut Anshari, adalah benar menyatakan bahwa al-Qur’an tidak menyebutkan “negara Islam” atau *Daulah Islamiyah*, tetapi menolak bahwa al-Qur’an mencakup prinsip-prinsip pemerintahan dan masyarakat sungguh merupakan distorsi yang besar.<sup>3</sup> Ia setuju bahwa pada dasarnya Islam bukan ideology tetapi merujuk pada ideologi Islam, dimungkinkan yakni sebagai ideologi yang berorientasikan dan didasarkan pada Islam. Ideologi Islam tidak identik dengan Islam itu sendiri. Sebagai perbandingan, Islam bukanlah filsafat, tetapi ada filsafat Islam, yakni filsafat yang berorientasi pada Islam; hal yang sama, filsafat Islam tidak identik dengan Islam itu sendiri.

Sementara itu, HM. Rasyidi mengatakan bahwa pendapat Nurcholish Madjid tersebut bukanlah pendapat orang yang mempercayai al-Qur’an, tetapi lebih merupakan pandangan Kristiani. Menurut Rasyidi, Madjid tampaknya tidak mengingat prinsip-prinsip politik dalam Islam, seperti musyawarah, aturan-aturan hukum, persamaan hak warga negara, kebebasan beragama, kerjasama internasional, pemerataan kesejahteraan dalam masyarakat dan hukuman bagi perbuatan kriminal. Yang dijelaskan Madjid tentang distorsi hubungan proporsional antara negara dan agama, lanjut Rasyidi, sebenarnya lebih dekat kepada “Negara Kepausan Roma”. Madjid, karena itu, agaknya tidak mengetahui sejarah Nabi Muhammad SAW, Abu Bakar, Umar, dan kalau tidak, ia tidak mengerti sejarah, namun

---

<sup>2</sup> Baca: Tempo, edisi 2 Desember 1984, hlm. 14-15.

<sup>3</sup> Endang Saifuddin Anshary, *Kritik atas Paham dan Gerakan “Pembaharuan” Drs. Nurcholish Madjid*, Bandung: Bulan Sabit, 1973, hlm. 74. Lihat pula Masykuri Abdillah, *Demokrasi di Persimpangan Jalan: Respon Intelektual Indonesia terhadap Konsep Demokrasi*, Yogyakarta: Tiara Wacana, 1999, hlm. 62.

ia menyampaikan pandangan yang menyimpang pada masyarakatnya yang tidak mempunyai pengetahuan luas tentang tradisi Islam.<sup>4</sup>

Memang, siapa pun akan segera memberikan respon yang berlebihan ketika mendapati ada pikiran-pikiran “baru” yang muncul, lebih-lebih bila pemikiran baru tersebut dianggap “melawan arus” dari perjuangan politik yang sedang berkembang di masyarakat. Sebab, perlu diketahui bahwa pikiran Nurcholish Madjid yang telah berani berkesimpulan bahwa tidak ada konsep dari Islam tentang negara itu mengemuka justru disaat-saat umat sedang menuntut kepada pemerintah untuk merehabilitasi Masyumi-sebuah partai politik Islam yang pernah berkembang di tanah air-yang diantara ideologisasi partainya adalah menuntut dicantukannya “Islam” resmi sebagai ideologi negara.

Tulisan ini tidak dimaksudkan untuk mengurai perdebatan panjang yang pernah muncul dan terekam dalam sejarah pergulatan pemikiran politik Islam di awal Orde Baru itu, tetapi ingin merefreshment kembali teori politik Islam yang pernah muncul dalam lintasan panjang sejarah pemikiran politik dalam Dunia Islam terutama teori negara dan implikasinya dalam perpolitikan nasional hari ini.

## B. PARADIGMA NEGARA DALAM DISKURSUS POLITIK ISLAM

Pencarian konsep tentang negara merupakan salah satu isu sentral dalam sejarah pemikiran politik, tidak terkecuali dalam pemikiran politik Islam. Dalam pemikiran politik Islam setidaknya-tidaknya terdapat tiga paradigma hubungan antara agama dan negara. *Pertama*: agama dan negara tidak bisa dipisahkan; *kedua*: agama dan negara berhubungan secara simbiotik; dan *ketiga*: paradigma sekularistik,<sup>5</sup> yaitu sebuah paradigma yang mengajukan adanya pemisahan antara agama dan negara.

Paradigma *pertama* mengajukan konsep tentang bersatunya agama dengan negara. Agama (Islam) dan negara, dalam hal ini, tidak dapat

---

<sup>4</sup> M. Rasyidi, *Koreksi terhadap Drs. Nurcholish Madjid tentang Sekularisasi*, Jakarta: Bulan Bintang, 1972, hlm. 81-82.

<sup>5</sup> Lihat M. Din Syamuddin, “Usaha Pencarian Konsep Negara dalam Sejarah Pemikiran Islam”, dalam *Ummul Qur’an*, Nomor 2/Vol.IV/Tahun 1993, hlm. 4-9. Lihat pula Munawir Sjadzali, *Islam dan Tata Negara: Ajaran, sejarah dan Pemikiran*, Jakarta: UI Press, 1990, hlm. 1.

dipisahkan (*integrated*). Wilayah agama juga meliputi politik atau negara. Karenanya, menurut paradigma ini, negara merupakan lembaga politik dan keagamaan sekaligus. Pemerintahan negara diselenggarakan atas dasar kedaulatan Illahi (*divine sovereignty*), karena memang kedaulatan itu berasal dan berada di tangan Tuhan.

Paradigma ini dianut oleh kelompok Syi'ah. Paradigma pemikiran politik Syi'ah memandang bahwa negara (istilah yang relevan dengan hal ini ialah *imamah* atau kepemimpinan), adalah lembaga keagamaan dan mempunyai fungsi keagamaan. Menurut pandangan Syi'ah, berhubung legitimasi keagamaan berasal dari Tuhan dan diturunkan lewat garis keturunan Nabi Muhammad, legitimasi politik harus berdasarkan legitimasi keagamaan dan hal ini hanya dimiliki oleh para keturunan Nabi.

Sebagai lembaga politik yang didasarkan atas legitimasi keagamaan dan mempunyai fungsi menyelenggarakan "kedaulatan Tuhan", dalam perspektif Syi'ah, negara bersifat teokratis. Negara teokrasi mengandung unsur pengertian bahwa kekuasaan mutlak berada di "tangan Tuhan" dan konstitusi negara berdasarkan pada wahyu Tuhan (*syari'ah*). Sifat teokratis negara dalam pandangan Syi'ah dapat ditemukan dalam pemikiran ulama politik Syi'ah. Imam Khomeini, misalnya, menyatakan bahwa dalam negara Islam, wewenang menetapkan hukum berada pada Tuhan, tiada seorang pun berhak menetapkan hukum. Dan yang boleh berlaku hanyalah hukum dari Tuhan".<sup>6</sup>

Paradigma "penyatuan" agama dan negara juga menjadi anutan kelompok "Fundamentalisme Islam" yang cenderung berorientasi pada nilai-nilai Islam yang dianggapnya mendasar dan prinsipil. Paradigma Fundamentalisme Islam menekankan totalitas Islam, yakni bahwa Islam meliputi seluruh aspek kehidupan.<sup>7</sup> Menurut salah seorang kelompok ini, al-Maududi (w. 1979), *syari'ah* tidak mengenal pemisahan antara agama dan politik atau antara agama dan negara. "Syari'ah adalah skema kehidupan yang sempurna dan meliputi seluruh tatanan kemasyarakatan, tidak ada yang lebih dan tidak ada yang kurang".<sup>8</sup>

---

<sup>6</sup> Imam Khomeini, *Islam and Revolution: Writings and Declarations of Imam Khomeini*, (terjemahan dan anotasi oleh Hamid Algar), Berkeley, 1981, hlm. 55. Lihat pula Din Syamsuddin, "Usaha Pencarian Konsep Negara...", *op. cit.*, hlm. 6.

<sup>7</sup> Din Syamsudin, *loc. cit.*

<sup>8</sup> Abu A'la al-Maududi, "Political Theory of Islam", dalam Khursyid Ahmad (ed.),

Negara Islam yang berdasarkan syari'ah itu, dalam pandangan al-Maududi, harus didasarkan pada empat prinsip dasar, yaitu: bahwa ia mengakui kedaulatan Tuhan, menerima otoritas Nabi Muhammad, memiliki status "wakil Tuhan", dan menerapkan musyawarah.<sup>9</sup> Berdasarkan prinsip-prinsip tersebut kedaulatan yang sesungguhnya berada pada Tuhan. Negara berfungsi sebagai kendaraan politik untuk menerapkan hukum-hukum Tuhan, dalam statusnya sebagai wakil Tuhan. Dalam perspektif demikian, konsepsi al-Maududi tentang negara Islam bersifat teokratis, terutama menyangkut konstitusi negara yang harus berdasarkan syari'ah, tapi Maududi sendiri menolak istilah tersebut dan lebih memilih istilah *teodemokratis*, karena konsepsinya memang mengandung unsur demokratis, yaitu adanya peluang bagi rakyat untuk memilih pemimpin negara.

Paradigma *kedua* memandang agama dan negara berhubungan secara simbiotik, yaitu berhubungan timbal balik dan saling memerlukan. Dalam hal ini, agama memerlukan negara, karena dengan negara, agama dapat berkembang. Sebaliknya, negara memerlukan agama, karena dengan agama, negara dapat berkembang dalam bimbingan etika dan moral.

Pandangan tentang simbiosis agama dan negara ini dapat ditemukan, umpamanya, dalam pemikiran al-Mawardi (w. 1058), seorang teoritikus politik Islam terkemuka pada masa klasik. Para baris pertama dari karyanya yang terkenal, *al-Abkam al-Sultaniyah*, al-Mawardi menegaskan bahwa kepemimpinan negara (*imamah*) merupakan instrumen untuk merumuskan misi kenabian guna memelihara agama dan mengatur dunia.<sup>10</sup> Pemeliharaan agama dan mengatur dunia merupakan dua jenis aktifitas yang berbeda, namun berhubungan secara simbiotik. Keduanya merupakan dua dimensi dari misi kenabian.

Dalam konsepsi al-Mawardi tentang negara, syari'ah (baca: agama) mempunyai posisi sentral sebagai sumber legitimasi terhadap realitas politik. Dalam ungkapan lain, al-Mawardi mencoba mengkompromikan realitas politik dengan idealitas politik seperti disyaratkan oleh agama, dan menjadikan agama sebagai alat justifikasi kepantasan atau kepatutan politik. Dengan demikian, menurut analisa Din Syamsudin, al-Mawardi

---

*Islamic Law and Constitution*, Lahore: 1967, hlm. 243.

<sup>9</sup> *Ibid.*, hlm. 16 5-168

<sup>10</sup> Abu al-Hasan al-Mawardi, *al-Abkam al-Sultaniyah*, Beirut: tth., hlm. 5.

sebenarnya mengenalkan sebuah pendekatan pragmatik dalam menyelesaikan persoalan politik dikala dihadapkan dengan prinsip-prinsip agama.<sup>11</sup>

Seorang pemikir lain yang dapat disebut sebagai membawa paradigma simbiosis antara agama dan negara adalah al-Gazali (w. 1111). Dalam bukunya, *Nasihah al-Mulk*, al-Gazali, antara lain, mengisyaratkan hubungan paralel antar agama dan negara, seperti dicontohkan dalam paralelisme nabi dan raja. Menurut al-Gazali, jika Tuhan telah mengirim nabi-nabi dan memberi mereka wahyu, maka Dia juga telah mengirim raja-raja dan memberi mereka “kekuatan Illahi (*farr-i izadi*). Keduanya memiliki tujuan yang sama: yakni kemaslahatan manusia (*maslahat zandag-hani*).<sup>12</sup>

Konsep *farr-i izadi*, yang menjadi dasar simbiosis agama dan negara dalam pemikiran al-Gazali, mempunyai akar sejarah dalam pemikiran pra-Islam Iran. Konsep ini mengandung arti kualitas-kualitas tertentu yang harus dimiliki oleh seorang pemimpin atau kepala negara, seperti pengetahuan, keadilan dan kearifan. Kualitas-kualitas demikian diyakini bersumber dari Tuhan dan bersifat “titisan” (*pre-ordained*). Dengan menegaskan muatan *farr-i izadi* dalam kepemimpinan negara, al-Gazali mungkin bermaksud menegaskan dimensi keagamaan dalam lembaga negara. Jika demikian adanya, maka al-Gazali, seperti halnya al-Mawardi, menurut kesimpulan Din Syamsudin, berarti juga telah mengenalkan suatu pendekatan realistik dalam melakukan rekonsiliasi antara idealitas agama dan realitas penyelenggaraan negara.<sup>13</sup>

Paradigma *ketiga* bersifat “sekularistik”. Paradigma ini menolak, baik hubungan integralistik maupun hubungan simbiosis antara agama dengan negara. Sebagai gantinya, paradigma “sekularistik” mengajukan paradigma pemisahan antara agama dan negara. Salah seorang pemrakarsa paradigma ini adalah Ali Abdul Raziq, seorang cendekiawan muslim dari mesir. Pada tahun 1925, Ali Abd. al-Raziq menerbitkan sebuah risalah yang berjudul *al-Islam wa Usul al-Hukm*. Dalam risalah yang sempat menimbulkan kontroversial tersebut, al-Raziq menyimpulkan bahwa Islam tidak mempunyai kaitan apa pun dengan sistem pemerintahan kekhalifahan. Kekhalifahan, termasuk kekhalifahan *al-kebulafa al-rasyidun*, bukanlah

---

<sup>11</sup> Din Syamsudin, *op. cit.*, hlm 7.

<sup>12</sup> Abu Hamid Muhammad al-Gazali, *Nasihah al-Mulk*, Teheran: 1317 H, hlm. 10.

<sup>13</sup> Lihat Din Syamsudin, *loc. cit.*

sebuah sistem politik keagamaan atau ke-Islaman, tapi sebuah sistem yang duniawi.<sup>14</sup> Selanjutnya, al-Raziq menjelaskan sendiri pokok pandangannya bahwa:

“Islam tidak menetapkan suatu rezim pemerintahan tertentu, tidak pula mendesakkan kepada kaum muslim 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 sosial dan tuntutan zaman”.<sup>15</sup>

Argumen utama Ali Abd. Al-Raziq adalah bahwa kekhalifahan tidak mempunyai dasar, baik dalam al-Qur'an maupun al-Hadits. Kedua sumber Islam tersebut tidak menyebut istilah *khalifah* dalam pengertian kekhalifahan yang pernah ada dalam sejarah. Lebih dari pada itu, tidak ada petunjuk yang jelas dalam al-Qur'an dan al-Hadits yang menentukan suatu bentuk sistem politik (baca: sistem negara) untuk didirikan oleh umat Islam. Ali Abd. Al-Raziq menolak keras pendapat bahwa Nabi Muhammad pernah mendirikan suatu negara Islam di Madinah. Menurutnya, Nabi Muhammad adalah semata-mata utusan Tuhan, bukan seorang kepala negara atau pemimpin politik.<sup>16</sup>

Dengan argumen-argumen tersebut, Ali Abd. Al-Raziq sebenarnya tidak bermaksud mengatakan bahwa Islam tidak menganjurkan pembentukan suatu negara. Tapi sebaliknya, Islam memandang penting kekuasaan politik. Namun hal ini tidak berarti bahwa pembentukan negara atau pemerintahan itu merupakan salah satu dasar Islam.<sup>17</sup> Atau dalam ungkapan lain, kekuasaan politik diperlukan oleh Umat Islam, tapi bukan karena tuntutan agama, melainkan tuntutan situasi sosial dan politik itu sendiri.

Di Indonesia sendiri, secara historis para pemimpin muslim pernah pula berusaha menjadikan Islam sebagai dasar negara, yaitu pertama kali menjelang persiapan kemerdekaan tahun 1945, dan kedua kalinya di

---

<sup>14</sup> Ali Abd al-Raziq, *Islam wa Usul al-Hukm*, Beirut: 1966, hlm. 42.

<sup>15</sup> Lihat Muhammad 'Imarah, *al-Islam wa Usul al-Hukm li Abd. al-Raziq*, Beirut: 1972, hlm. 90.

<sup>16</sup> Ali Abd. al-Raziq, *op. cit.*, hlm. 42.

<sup>17</sup> *Ibid.*, hlm. 81-83.

Majlis Konstituante 1956-1959, namun kedua-keduanya tidak berhasil.<sup>18</sup> Kemudian, tidak lama setelah pergolakan tahun 1965-1966, banyak pemimpin muslim berharap kembali bahwa Islam akan mendapatkan kekuatan politik yang besar. Para pemimpin itu terlibat dalam pembahasan tentang arah ideologi negara, tetapi sejak awal mereka menegaskan bahwa mereka mendukung Pancasila sebagai falsafah negara. Tujuan mereka yang sebenarnya adalah agar hukum Islam diimplementasikan, dan karena itu mereka menuntut Piagam Jakarta, 22 juni 1945 diberi status resmi. Selama sidang MPRS bulan Maret 1968, NU dan Parmusi berusaha agar Piagam Jakarta disahkan sebagai Pembukaan UUD 1945, tetapi usaha ini tidak berhasil.<sup>19</sup>

Allan Samson mengamati bahwa pada awal zaman Orde Baru, ada tiga pandangan mendasar mengenai Piagam Jakarta yang diperjuangkan oleh berbagai kelompok Islam.

1. Pernyataan bahwa Piagam Jakarta “mengilhami” UUD 1945 dapat diterima tanpa berusaha mendefinisikan atau menyempurnakannya lagi. Karena itu, isu ini harus dikurangi dengan lebih hati-hati, mungkin untuk menghindari terulangnya perdebatan sengit. Dengan demikian, kepuasan simbolis harus diberikan sebagian bukan seluruhnya.
2. Piagam Jakarta harus dijadikan sebagai Pembukaan UUD 1945 (yang secara esensial akan berarti mengembalikan anak kalimat yang telah dihapus dari dokumen tersebut). Hal ini merupakan simbol kemenangan Islam dimana syari’ah akan diakui secara resmi oleh negara.
3. Piagam Jakarta harus menjadi legislasi dalam pasal 29 UUD, dengan cara demikian akan memberi kekuatan hukum pada syari’ah dan **memberi tanggungjawab** negara untuk melaksanakannya.<sup>20</sup>

Pandangan yang pertama diterima oleh kepemimpinan politik NU, yang lebih suka mempertahankan birokrasi keagamaan dari pada

---

<sup>18</sup> Mengenai kedua usaha ini, lihat buku Endang Syaifuddin Anshari, *Piagam Jakarta 22 Juni 1945*, Jakarta: Rajawali Press, 1986, dan A. Syafii Maarif, *Islam dan Masalah Kenegaraan: Studi tentang Percaturan dalam Konstituante*, Jakarta: LP3ES, 1987.

<sup>19</sup> Allan A. Samson, “Conceptions on Politics, Power and Ideology in Contemporary Indonesia”, dalam Karel D. Jackson dan Lucian W. Pay (ed.), *Political Power and Communication in Indonesia*, (Berkeley, LA: University of California, 1978, hlm. 221-223. Lihat pula Masykuri Abdillah, *Demokrasi di Persimpangan Makna: Respons Intelektual Muslim Indonesia terhadap Konsep Demokrasi*, Jogjakarta: Tiara Wacana, 1999, hlm. 58-59.

<sup>20</sup> Masykuri Abdillah, *Ibid.*, hlm. 59.

memprovokasi konfrontasi ideologis. Sebaliknya, para reformis Masyumi-Parmusi memilih pilihan kedua atau ketiga, yang menyatakan pengakuan negara dan kemungkinan pelaksanaannya atas hukum Islam. Namun, para reformis Masyumi-Parmusi kemudian disisihkan oleh para akomodais Parmusi yang didukung oleh pemerintah.<sup>21</sup> Berbicara pada bulan Juli 1968 di Malang tentang “Pembangunan Masyarakat Islam”, pembicara dari MPRS, Jendral AH. Nasution, misalnya, menolak ide pendirian negara Islam, tetapi dia menyetujui tuntutan umat Islam untuk mengesahkan Piagam Jakarta. Hal ini di kemudian hari memperbolehkan komunitas agama untuk hidup sesuai dengan nilai-nilai dan norma agama masing-masing. Menanggapi tuntutan semacam itu, kelompok sekuler dan non-muslim serta pemerintah mencurigai bahwa umat Islam dan partai-partai Islam sedang berusaha mendirikan negara Islam. Pemerintah memutuskan bahwa berbagai usaha untuk mendirikan negara Islam di Indonesia akan dianggap sebagai subversif. Karena, kecurigaan semacam itu, para tokoh muslim menegaskan kembali bahwa mereka mendukung Pancasila sebagai falsafah negara dan tidak akan mendirikan negara Islam. Mereka menjelaskan bahwa sesungguhnya tidak begitu perlu memperdebatkan persoalan tentang keabsahan Piagam Jakarta, karena sepenuhnya dokumen ini telah disetujui oleh Dekrit Presiden Soekarno, 5 Juli 1959, yang kembali pada UUD 1945. Dalam konsederen Dekrit ini disebutkan bahwa “Piagam Jakarta telah mengilhami UUD 1945 dan menyatu dengan konstitusi ini”.<sup>22</sup>

Oleh karena itu, dapat dipahami bahwa setelah tahun 1969 tidak ada lagi diskursus berkaitan dengan Islam sebagai ideologi alternatif di Indonesia, walaupun berbagai studi ilmiah terus mendiskusikan teori-teori Islam dan negara secara umum, termasuk persoalan “apakah Islam merupakan ideologi apa tidak?” atau “apakah Islam memiliki sistem politik apa tidak?”. Banyak buku tentang teori politik atau sejarah politik Islam yang diterjemahkan ke dalam bahasa Indonesia, tidak hanya buku-buku yang ditulis oleh para tokoh fundamentalis, seperti Abu A’la al-Maududi, Sayyid Qutub, Abdul Qadir Auda, tetapi juga buku-buku yang ditulis atau disunting oleh para orientalis Barat, seperti Montgomery Watt, John L. Esposito, dan lain-lainnya. Disamping itu, sejumlah intelektual muslim di

---

<sup>21</sup> *Ibid.*, hlm. 222.

<sup>22</sup> B.J. Holland, *The Struggle of Islam in Modern Indonesia*, The Hague: Martinus Nijhoff, 1971, hlm. 160. Lihat juga Masykuri Abdillah, *op. cit.*, hlm. 60.

Indonesia juga menulis berbagai artikel tentang masalah ini. Tidak seperti kaum “fundamentalis” muslim yang cenderung berpikir idealistik atau utopis, serta beberapa tokoh modernis muslim yang cenderung opologis, intelektual-intelektual muslim di Indonesia pada umumnya mengungkapkan ide-ide mereka dengan cara yang lebih kritis dan realistis. Ide-ide mereka kadangkala merupakan kajian kritis dan analitis terhadap persoalan ideologi Islam atau sistem politik Islam, dan kadang-kadang juga karena merespon berbagai kebijakan pemerintah serta tema-tema internasional. Ide-ide ini terutama dikemukakan dalam rangka memberikan pandangan keagamaan terhadap kebijakan pemerintah yang merupakan kewajiban sebagai umat Islam yang taat, karena seluruh perilaku mereka harus didasarkan pada ajaran Islam atau sekurang-kurangnya tidak bertentangan.<sup>23</sup>

### C. ORDE BARU: ISLAM YES, NEGARA ISLAM NO!

Pada masa awal Orde Baru, Nurcholish Madjid (1939 – 2005) bisa dibilang sebagai intelektual Muslim pertama yang mempersoalkan kedudukan negara Islam. Dalam artikelnya tahun 1972, dia bahkan mengkritik ide “Negara Islam” sebagai “apologi terhadap ajaran Islam. Menurutnya, apa yang disebut dengan “negara Islam” sebenarnya tidak dikenal dalam sejarah. Buktinya, Nabi Muhammad sendiri baru dimakamkan tiga hari setelah wafat, akibat umat ribut soal suksesi. Karena pola suksesi yang tidak jelas, maka yang terjadi adalah ketidakjelasan. Dengan demikian, masalah kenegaraan tidak menjadi bagian integral dari Islam. Mengenai munculnya gagasan negara Islam atau Islam sebagai negara tidak lain merupakan kecenderungan apologetis.<sup>24</sup> Apologi ini menurut Nurcholish muncul dari dua kecenderungan. *Pertama*, banyak umat Islam percaya bahwa Islam bukan agama seperti Kristen, Hindu dan Budha, yang banyak berkaitan dengan aspek-aspek spiritual. Islam adalah agama *al-din* (tanpa terjemahan) yang mencakup seluruh aspek kehidupan: politik, ekonomi, kemasyarakatan, budaya dan lain-lain, dan karena itu Islam mirip dengan ideologi modern Barat seperti demokrasi, sosialisme, komunisme dan lain sebagainya. *Kedua*, beberapa kaum muslimin banyak yang dipengaruhi oleh pemikiran “legalisme”, yakni apresiasi serba legalis

---

<sup>23</sup> Masykuri Abdillah, *loc. cit.*

<sup>24</sup> Nurcholish Madjid, *Islam Kemandirian dan Keindonesiaan*, Bandung: Mizan, 1987, hlm. 253.

kepada Islam, artinya Islam dipandang semata-mata sebagai struktur dan kumpulan hukum. Jadi, konsep negara Islam dalam pandangan Nurcholish adalah suatu distorsi hubungan proporsional antara negara dan agama. Negara merupakan segi kehidupan duniawi yang dimensinya rasional dan kolektif. Sedangkan agama adalah segi lain yang dimensinya spiritual dan pribadi. Karena itu, tidak heran bila Nurcholish menolak bila Islam dipandang sebagai ideologi. Sebab, pandangan langsung kepada Islam sebagai ideologi bisa berarti merendahkan agama itu setaraf dengan berbagai ideologi yang ada di dunia.<sup>25</sup>

Dari sudut pandang filsafat politic meminjam analisis Mulyadhi Kartanegara, dijelaskan bahwa pemikiran Nurcholish Madjid di atas bertumpu pada etika filsafat *realisme*. Bagi penganut paham ini, pembaharuan harus didasarkan pertama pada realitas, kenyataan yang ada (*das sein*) dan baru kemudian pada ajaran-ajaran yang normatif (*das sollen*). Menurut pemikiran ini, ajaran-ajaran agama yang normatif dan ideal harus disesuaikan penafsirannya dengan keadaan/realitas yang ada, dan bukan sebagaimana kaum idealis yang ingin mengubah keadaan sesuai dengan ajaran-ajaran yang ideal tadi. Jamaluddin al-Afghani dan juga Iqbal, dengan pemahamannya Pan Islamisme, adalah contoh-contoh kaum idealis yang rasional dan telah berhasil merumuskan pikiran-pikirannya secara baik dan menggugah. Tapi mereka tidak cukup realistis, sehingga gagasan-gagasan mereka sulit untuk diterapkan.<sup>26</sup>

Mungkin belajar dari kegagalan-kegagalan para pendahulunya, Nurcholish Madjid akhirnya mengubah taktik perjuangannya. Itulah sebabnya ia menerima Pancasila sebagai dasar negara yang dianggapnya sebagai filsafat politik, yang mengatur tata cara bernegara, tapi bukan tata cara beragama. Penerimaannya ini didasarkan pada filsafat etik “realisme”. Dan sikap yang begini ini sudah barang tentu akan bentrok dengan kaum idealis yang mengatakan bahwa Islam punya pandangan totalitas yang tidak memisahkan urusan agama dan politik. Perjuangan kaum idealis adalah bagaimana membangun sebuah negara yang berdasarkan Islam,

---

<sup>25</sup> Nurcholish Madjid, “Cita-cita Politik Kita” dalam Bosco Carvallo dan Dastizal (peny.), *Aspirasi Umat Islam Indonesia*, Jakarta: Lappenas, 1983, hlm. 4.

<sup>26</sup> Mulyadhi Kartanegara, “Dasar-dasar Pemikiran Cak Nur”, dalam Jalaluddin Rakhmat, et al, *Tharekat Nurcholish: Jejak Pemikiran dari Pembaharu sampai Guru Bangsa*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2001, hlm. 234.

yang ternyata dalam kancah sejarah Indonesia seringkali mengalami kegagalan. Bagi Nurcholish Madjid, pertanyaan utamanya bukanlah bagaimana mengubah negara Pancasila ini menjadi negara berdasarkan pada ajaran Islam, tapi apa dan bagaimana umat Islam bisa memberikan sumbangannya terhadap pembangunan bangsa yang mayoritas Islam.

Pada tahun 1983-1984 perdebatan tentang hubungan antara agama dan negara menghangat lagi, ketika pemerintah mengusulkan untuk menjadikan Pancasila sebagai “azas tunggal” bagi organisasi massa, termasuk bagi organisasi-organisasi keagamaan, yang berarti menghapus azas Islam dalam organisasi itu. Mereka yang menolak Pancasila sebagai azas tunggal berargumentasi bahwa agama merupakan dasar hidup bagi umat Islam, baik di dunia maupun di akhirat. Oleh karena itu, organisasi-organisasi Islam seharusnya tidak menggunakan azas lain selain Islam. Safrudin Prawiranegara, salah seorang yang menolak Pancasila sebagai azas tunggal, bahkan mengirim surat kepada Presiden, menyatakan bahwa keutuhan Pancasila sebagai azas tunggal tidak sesuai dengan semangat UUD 1945, karena pasal 28 UUD menjamin kebebasan bagi setiap warga untuk berkelompok dan mengeluarkan pendapat.<sup>27</sup> Berbeda dengan Syafrudin, Nurcholish Madjid yang menerima Pancasila sebagai azas tunggal, mengatakan bahwa dimensi politik dalam sejarah Islam suatu kebetulan dan bukan esensi keimanan Islam. Karena itu, Madjid lebih suka mendefinisikan masyarakat Islam sebagai suatu kultur ketimbang ekspresi politik yang dikontrol oleh kekuasaan.<sup>28</sup> Pendapat Madjid ini secara tak langsung menyatakan bahwa umat Islam tak harus mengakui Islam sebagai azas negara atau azas organisasinya. Mereka dapat menentukan yang sebaliknya selama negara mengakui eksistensi keimanan Islam.

Berbagai organisasi Islam yang besar juga merespon terhadap usulan Pancasila sebagai azas tunggal. NU, misalnya, menerima Pancasila sebagai dasar negara dan kemudian tahun 1983 Pancasila sebagai azas tunggal karena umat Islam Indonesia, termasuk warga NU, telah mengambil bagian dalam merumuskan ideologi negara ini; dan nilai-nilainya yang

---

<sup>27</sup> Taufiq Abdullah, dkk., *Sejarah Umat Islam Indonesia*, Jakarta: Majelis Ulama Indonesia, 1991, hlm. 458.

<sup>28</sup> Baca: *Tempo*, 29 Desember 1984, hlm. 78. Lihat pula Masykuri Abdillah, *op. cit.*, hlm. 68.

diformulasikan sebagai azas negara, dibenarkan dalam Islam.<sup>29</sup> Disamping itu, NU menerima Pancasila melalui pendekatan fiqh. Menurut NU, kebutuhan hidup dalam masyarakat atau negara merupakan sesuatu yang harus diterima. Eksistensi negara mengharuskan adanya kepatuhan pada pemerintah yang bertindak seperti mesin untuk mengatur kehidupan rakyat. Berbagai perilaku atau keputusan yang salah yang dilakukan oleh kekuasaan, tidak berarti bahwa harus ada perubahan dalam sistem pemerintahan. Konsekuensi pandangan semacam itu adalah pengakuan terhadap negara yang sudah berdiri dan penolakan terhadap sistem alternatif sebagai jawaban atas persoalan utama yang dihadapi oleh bangsa. Dengan demikian, cara-cara yang telah digunakan untuk memperbaiki masalah-masalah ini bersifat gradual. Pendapat yang mempersoalkan negara yang akan melahirkan penolakan jika seluruh tradisi pengetahuan agama yang dianut oleh NU telah melegitimasi penolakan semacam itu. Contoh untuk ini, termasuk “fatwa tentang jihad” yang dikeluarkan oleh *Hadratus Syaikh* NU, KH. Hasyim Asy’ari di awal perang kemerdekaan, yang mendukung bentuk negara baru Republik Indonesia.<sup>30</sup>

Alasan di atas juga mengakibatkan NU menolak eksistensi “Negara Islam Indonesia” yang didirikan oleh Kartosuwiryo 1948, dan sejak awal ulama NU menganggap Kartosuwiryo sebagai pemberontak yang harus dibasmi. Karena alasan ini pula, mereka mengakui kepala negara Republik Indonesia sebagai pemimpin sementara dengan kekuasaan penuh (*waliyul amri ad-daruri fi al-syaunkah*). Posisinya dianggap sementara, karena dia tidak dipilih oleh ulama yang berkompeten dalam permasalahan-permasalahan publik (*ahl al-bal wa al-‘aqd*), tetapi dengan proses yang lain, sehingga pemilihan tak dapat diterima sepenuhnya menurut tuntunan fiqh. Pendekatan fiqh secara menyeluruh untuk memecahkan berbagai persoalan negara ini mengakibatkan NU lebih mudah menerima keputusan pemerintah mengenai azas Pancasila bagi kehidupan organisasi.<sup>31</sup>

Sementara itu, pandangan Muhammadiyah tentang azas Pancasila didasarkan pada pendapat Ki Bagus Hadikusumo, yang mengatakan bahwa umat Islam Indonesia menerima Pancasila, karena pengertian sila pertama (Ketuhanan yang Maha Esa adalah *tauhid*). Lebih dari

---

<sup>29</sup> Taufiq Abdullah, dkk., *op. cit.*, hlm. 460.

<sup>30</sup> Masykuri Abdillah, *op. cit.*, hlm. 69.

<sup>31</sup> *Ibid.*

itu, dalam kenyataannya Muhammadiyah berbuat dan melaksanakan program-programnya di negara ini berdasarkan Pancasila dan UUD 1945. Muhammadiyah dan anggota-anggotanya melakukan setiap usaha untuk memperbaiki kehidupan rakyat serta untuk mempertahankan negara dan masyarakat Indonesia melalui penegakan dan pengamalan Islam sesuai dengan ajaran dari al-Qur'an dan Sunnah.<sup>32</sup>

Memang, konsep tentang negara Islam merupakan sebuah cita-cita universal yang sangat ideal dan menjadi harapan bagi setiap kaum muslimin. Karena ajaran Islam adalah yang terbaik bagi mereka yang menginginkan tegaknya tatanan masyarakat yang adil, damai, dan sejahtera. Namun, dalam implementasinya membutuhkan interpretasi yang lebih sosiologis dan aplikatif, serta fleksibel terhadap dimensi kultural masyarakatnya. Di samping itu, yang paling penting adalah sikap keteladanan para negarawan muslim sebagai *prime mover* dalam menegakkan mekanisme negara sejalan dengan moralitas atau etika Islam. Karena mengingat tingkat pemikiran masyarakat kita baru berada pada tahap simbolik, yakni mereka lebih menekankan perilaku dan praktek para pemimpin daripada gagasan dan ide besar para pemimpin negara. Maka dalam kaitan ini yang menjadi masalah adalah apakah ide tentang negara Islam itu masih dapat untuk diperjuangkan oleh masyarakat muslim dalam konteks perkembangan kontemporer masyarakat Indonesia dewasa ini, dimana setting sosial masyarakat Indonesia telah bergeser dari era agraris ke era industri-informasi? Bahwa masyarakat yang hidup di era industrialis cenderung menggunakan pendekatan yang rasional, empiris, realistik, profesional, atau semua ukuran serba positivis dan pragmatis.

#### D. IJTIHAD POLITIK CAK NUR: ISLAM YES, PARTAI POLITIK NO!

Menurut analisis Komarudin Hidayat,<sup>33</sup> semangat gema pembaharuan Islam yang menyeruak kembali ke permukaan pada era 1970-an tersebut sebenarnya adalah upaya revitalisasi peran Islam dalam proses transformasi sosial. Buktinya, jika disimak kembali pikiran-pikiran Cak Nur kala itu,

---

<sup>32</sup> Taufiq Abdullah, dkk., *op. cit.*, hlm. 461.

<sup>33</sup> Komarudin Hidayat, "Pembaharuan Islam: Dari Dekonstruksi ke Rekonstruksi", jurnal *Ulumul Qur'an*, Nomor 3/Vol.VI, tahun 1995, h.3

menyebut bahwa pembaharuan itu harus dimulai dari pemahaman dan penghayatan tawhid : bahwa seorang muslim tidak dibenarkan menyembah dan mensucikan obyek apapun kecuali hanya Allah SWT. Selain Allah adalah profan, tidak suci, tidak sakral, dan karenanya seorang muslim memandang urusan dunia ini “ke bawah”.

Dalam konteks politik, pandangan Cak Nur tentang tawhid yang radikal tersebut sekaligus juga merupakan kritik terhadap perilaku umat Islam kala itu, yang dinilai sudah mensakralkan “partai politik Islam”. Para tokoh partai, kala itu, berpandangan bahwa secara ideologis-emosional, satu-satunya cara membela Islam adalah dengan jalan masuk dan memperjuangkan partai Islam dan “negara Islam”. Sementara, dalam pandangan Cak Nur, kehidupan partai politik yang berlebel Islam kala itu tidak lagi mencerminkan dan memperjuangkan aspirasi umat Islam.

Dari alur argumen ini, maka muncullah jargon desakralisasi politik Islam yang diusung oleh Cak Nur yang amat terkenal itu : “Islam Yes Partai Politik No! Apakah karena kebetulan seaspirasi, ataukah karena pengaruh pemikiran Cak Nur dan kawan-kawan, yang jelas tidak lama kemudian pemerintah Orde Baru melakukan “deideologisasi” partai Islam, dan kemudian diganti dengan “Pancasila” sebagai satu-satunya asas seluruh orsospol.

Secara kultural, ide-ide dan gagasan Cak Nur dalam bidang politik di atas telah membuka jalur baru perjuangan umat Islam Indonesia, yang tidak terpaku pada “jalan monolitik” lewat partai politik Islam. Cak Nur menawarkan jalur kultural yang justru tidak kalah pentingnya. Jalur kultural ini bukan saja dianggap akan mencerdaskan kehidupan umat Islam untuk mengetahui dan membedakan antara yang “agama” dan “keberagamaan”, yang transenden dan profan, yang wilayah Tuhan dan wilayah manusia, tetapi sekaligus juga bisa menyelamatkan (mengurangi) kemungkinan manipulasi agama untuk kepentingan-kepentingan sesaat.

Proses pengayaan jalur perjuangan umat Islam ini juga mempunyai dampak jangka panjang yang sangat mendasar, yakni mendamaikan ketegangan antara negara dengan umat Islam Indonesia. Pelan-pelan, negara tidak lagi curiga kepada umat Islam Indonesia sebagai kekuatan yang menolak “negara Pancasila” dan memperjuangkan gagasan “negara Islam”.

Sejak akhir tahun 80-an, hubungan yang akomodatif antara negara dan umat Islam telah secara drastis mentransformasikan pola-pola relasi

yang penuh ketegangan menjadi saling “mengerti”. Hubungan yang damai tersebut jelas sangat penting maknanya bagi kehidupan berbangsa dan bernegara. Yang paling sederhana adalah bahwa energi negara tak perlu dihambur-hamburkan untuk “mematai-matai” berbagai aktifitas umat Islam. Bahkan negara bisa menggandeng sumber-sumber kekuatan umat untuk menjadi bagian dari gerak kemajuan bangsa. Sebaliknya, umat Islam juga tak perlu membangun benteng-benteng pertahanan untuk melindungi diri dari kemungkinan tekanan dan penindasan dari aparat negara. Negara dan umat Islam menjadi kekuatan yang sinergis.

### Catatan Akhir:

Pertanyaan kita saat ini, masihkan relevan ijihad politik Cak Nur yang bertumpu pada jargon “Islam Yes Partai Politik No!” itu? Tentu, hanya zamanlah yang akan menguji. Hanya saja yang perlu digaris bawahi, sampai pemilu terakhir tahun 2009 yang lalu tidak ada satu pun dari partai-partai Islam (PPP, PKB, PKS, PAN, PBB, PKNU) yang berhasil memperoleh di atas 10% dari total pemilih yang ada di negeri ini. Sementara, partai-partai yang berlabel “nasionalis” (Golkar, PDIP, Demokrat, Gerindra) tetap memperoleh suara jauh di atas perolehan suara partai-partai Islam tersebut.

Bahkan beragam survey yang diekspose akhir-akhir ini menyimpulkan bahwa pemenang pemilu 2014 tahun ini, sekalipun tidak lagi dinikmati oleh partai “nasionalis” Demokrat sebagaimana pemilu 2009 yang lalu, tentu ini akibat dari beragam kasus korupsi yang mendera elit kader partai pemerintah itu, tapi anehnya para analis memprediksi bahwa mereka para pemilih partai Demokrat pada masa lalu itu tidak juga tertarik untuk menyuarakan aspirasi politiknya pada pemilu 9 April 2014 nanti ke partai-partai politik yang berlabel “Islam” semacam PPP, PKB, PKS, PAN, PBB, PKNU. Mereka meskipun secara KTP itu muslim, tetapi aspirasi suaranya politik mereka tetap ke partai-partai nasionalis yang lain, semacam Gerindra, PDI-P, atau kembali ke Golkar.

Gagalnya partai-partai Islam untuk bisa mendulang suara pemilih dari mayoritas muslim di Indonesia di satu sisi mengisyaratkan kita akan masih sangat relevannya ijihad politik “Islam YES, partai politik Islam No!” yang mula-mula diusung oleh Cak Nur di atas, tetapi disisi lain, sebagai generasi muda muslim, tentu kita prihatin yang teramat dalam

bahwa para elit politik yang tergabung pada partai-partai Islam di Indonesia saat ini telah gagal membangun pencitraan partai, menjadi partai Islam yang modern, inklusif, membanggakan, dan menjadi idola generasi muda muslim masa kini. Sebab, dalam banyak kasus korupsi yang belakangan ini seolah menjadi tren model perilaku politik para wakil rakyat kita di parlemen, hampir-hampir tidak ada bedanya dari sisi “moralitas” apakah mereka itu datang dari partai “sekular” atau mereka itu memiliki latar belakang sebagai aktivis dari partai Islam dalam hal sama-sama tersangkut kasus “korupsi”.

Cacatan kita yang lain, bahwa jualan “ideologi Islam” melalui formulalisasi syariah Islam dalam bentuk “negara Islam” sudah *out of date*, alias sudah menjadi bagian dari “sejarah” masa lalu perpolitikan kita sebagai bangsa Indonesia. Karena itu, disarankan kepada para aktivis pemuda muslim saat ini, kalau toh pun mereka masih tertarik berkarir di bidang parpol silahkan saja bergabung dengan parpol berlabel “Islam” sepanjang masih bisa mengibarkan moralitas Islam di tengah hiruk pikuk kehidupan bangsa kita hari, tetapi kalau mereka tidak sanggup, lebih baik berkarier saja di parpol “sekular” sepanjang bisa menjunjung idealisme dan moralitas Islam, justru di tempat ini jaminan akan karir politik lebih “menjanjikan” sepanjang tidak kebablasan dan dianggap merampas jatah orang lain seperti yang dialami oleh Anas Urbaningrum. *Wallahu'alam bi al-showab.*

## DAFTAR KEPUSTAKAAN

- A. Syafii Maarif, *Islam dan Masalah Kenegaraan: Studi tentang Percaturan dalam Konstituante*, Jakarta: LP3ES, 1987.
- Abu A'la al-Maududi, "Political Theory of Islam", dalam Khursyid Ahmad (ed.), *Islamic Law and Constitution*, Lahore: 1967.
- Abu al-Hasan al-Mawardi, *al-Abkam al-Sultaniyah*, Beirut: tth.
- Abu Hamid Muhammad al-Gazali, *Nasibat al-Mulke*, Teheran: 1317 H.
- Ali Abd al-Raziq, *Islam wa Usul al-Hukm*, Beirut: 1966.
- Allan A. Samson, "Conceptions on Politics, Power and Ideology in Contemporary Indonesia", dalam Karel D. Jackson dan Lucian W. Pay (ed.), *Political Power and Communication in Indonesia*, (Berkeley, LA: University of California, 1978.
- BJ. Holland, *The Struggle of Islam in Modern Indonesia*, The Hague: Martinus Nijhoff, 1971.
- Endang Saifuddin Anshary, *Kritik atas Paham dan Gerakan "Pembaharuan" Drs. Nurcholish Madjid*, Bandung: Bulan Sabit, 1973.
- Endang Syaifuddin Anshari, *Piagam Jakarta 22 Juni 1945*, Jakarta: Rajawali Press, 1986.
- Imam Khomeini, *Islam and Revolution: Writings and Declarations of Imam Khomeini*, (terjemahan dan anotasi oleh Hamid Algar), Berkeley, 1981.
- Komarudin Hidayat, "Pembaharuan Islam : Dari Dekonstruksi ke Rekonstruksi", jurnal *Ulumul Qur'an*, Nomor 3/Vol.VI, tahun 1995.
- M. Din Syamudin, "Usaha Pencarian Konsep Negara dalam Sejarah Pemikiran Islam", dalam *Ulumul Qur'an*, Nomor 2/Vol.IV/Tahun 1993.
- M. Rasyidi, *Koreksi terhadap Drs. Nurcholish Madjid tentang Sekularisasi*, Jakarta: Bulan Bintang, 1972.
- Masykuri Abdillah, *Demokrasi di Persimpangan Jalan: Respon Intelektual Indonesia terhadap Konsep Demokrasi*, Yogyakarta: Tiara Wacana, 1999.
- Muhammad 'Imarah, *al-Islam wa Usul al-Hukm li Abd. al-Raziq*, Beirut: 1972.

- Mulyadhi Kartanegara, "Dasar-dasar Pemikiran Cak Nur", dalam Jalaluddin Rakhmat, et all, *Tharekat Nurcholish: Jejak Pemikiran dari Pembaharu sampai Guru Bangsa*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2001.
- Munawir Sjadzali, *Islam dan Tata Negara: Ajaran, sejarah dan Pemikiran*, Jakarta: UI-Press, 1990.
- Nurcholish Madjid, "Cita-cita Politik Kita" dalam Bosco Carvallo dan Dasrizal (peny.), *Aspirasi Umat Islam Indonesia*, Jakarta: Lappenas, 1983.
- Nurcholish Madjid, *Islam Kemodernan dan Keindonesiaan*, Bandung: Mizan, 1987.
- Taufiq Abdullah, dkk., *Sejarah Umat Islam Indonesia*, Jakarta: Majelis Ulama Indonesia, 1991.
- Tempo*, edisi 2 Desember 1984.
- Tempo*, edisi 29 Desember 1984.