

ASAS-ASAS REFORMASI PEMIKIRAN DALAM ISLAM

Oleh:

Kamaruzzaman Bustamam-Ahmad *

Abstract

This article attempts to describe the basics reformation (islâh) according to Islamic teaching. Therefore, this study will deal with a research on the concept of reformation in Islam either in theoretical concept or Islamic movement. The main point of this research is to provide a view that reformations which had occurred in Muslims states cannot put aside the implementation of administration aspects according to Islam.

KONSEP REFORMASI DALAM ISLAM

Reformasi dalam Islam identik dengan *islâh*, yakni memperbaiki dan menyempurnakan sesuatu yang belum sempurna, termasuk mengganti yang usang dan rosak.¹ Kata *islâh* berasal dari kata *aslaha-yuslihu - islâh* yang berarti lawan daripada kata rosak (*fasad*).² Reformasi dalam Islam bermakna bukanlah mengubah suai Islam, namun ianya merupakan gerakan untuk kembali kepada Islam kepada pesan-pesan aslinya, dengan lebih menekankan aspek teologi dalam kesatuan.³

* Kamaruzzaman Bustamam-Ahmad, M.A., adalah pensyarah di Regional Studies Program, Institute Liberal Arts, Walailak University, Thailand.

¹ Said Aqiel Sirajd (1999). *Islam Kebangsaan: Fiqh Demokratik Kaum Santri*, Jakarta: Fatma Press, h. 126; A. Zaki Badawi (1993). *A Dictionary of the Social Sciences*, Beirut: Librairie Du Liban, h. 349; Abdul Syukur (2001), "Bayn al-Daulah wa al-Dîn: Ma'sâh al-Jamâ'at al-Mutaṭarrifah fî 'Asr al-Ḥukm al-Jadîd", *Studia Islamika*, Vol. 8, No. 3, h. 159.

² Louis Ma'luf (1986). *Al-Munjid fî al-Lughah wa al-A'lâm*, Beirut: Dâr al-Mashruq, h. 432; al-Rāghib al-Isfahânî (t.t.). *Mufradât Alfâz al-Qur'ân*, Beirut: Dâr al-Fikr, h. 292.

³ As'ad Abu Khalil (1995). "Islâh," dalam John L. Esposito (ed), *The Oxford Encyclopedia of the Modern Islamic World*, Jil. 2, New York: Oxford University Press, h. 242.

Dalam al-Qur'an, istilah ini sering dikaitkan dengan perbuatan yang merusakkan dan perbuatan yang buruk.⁴ Al-Qur'an turut memuatkan istilah *islâh* dalam beberapa ayat. Antaranya: Surah al-Baqarah, 2: 220, Surah al-Nisa', 4: 114, Surah Hud, 11: 88, Surah al-A'raf, 7: 56, dan Surah al-A'raf, 7: 85.

Daripada beberapa ayat di atas menunjukkan bahawa konsep *islâh* memiliki beberapa karakteristik. *Pertama*, ianya berkenaan dengan kegiatan ekonomi iaitu perbaikan dalam hal kesempatan untuk menikmati hidup, sama ada pakaian, makanan, dan tempat tinggal. *Kedua*, ia berkenaan dengan perbuatan baik iaitu *amar ma'rûf*. *Ketiga*, adanya potensi manusia untuk berbuat keburukan, maka perbaikan atasnya merupakan suatu yang wajar. Dalam konteks inilah kemudian dikenal konsep *jihâd* dan *tajdîd*.

Dalam hal ini, S.M. Hasanuz Zaman berpendapat bahawa ekonomi Islam adalah pengetahuan dan aplikasi dari suruhan-suruhan dan tata aturan Syari'ah, yang bertujuan mencegah ketidakadilan dalam pemilikan dan pemanfaatan sumber-sumber material, guna memenuhi keperluan manusia sehingga membolehkan mereka melaksanakan perintah-perintah Allah dan kewajiban masyarakat.⁵ Adapun M. Abdul Mannan pula menambah bahawa sistem ekonomi Islam adalah bagian dari suatu tata kehidupan lengkap, berdasarkan empat bahagian nyata dari pengetahuan, iaitu: "pengetahuan yang diwahyukan (al-Qur'an), praktikal yang berlaku pada waktu itu dalam masyarakat sebagaimana yang dicontohkan oleh Rasulullah SAW dan ucapan-ucapannya yang ber-*naşş* (Sunnah dan Hadith), deduksi analogik, penafsiran berikutnya dan konsensus yang tercapai kemudian dalam masyarakat, atau oleh para ulama (*ijma'*).⁶ Dengan demikian, sistem ekonomi Islam mempunyai dua hubungan iaitu hubungan dengan Tuhan (vertikal) dan manusia (horizontal).

Selanjutnya tentang *amar ma'rûf* adalah satu konsep etos umat Islam tentang bagaimana bersikap dalam hidup. Setidaknya ada dua hal yang terkandung dari konsep tersebut iaitu *amar* yang berarti perintah dan *ma'rûf*.

⁴ Rāghib al-Isfahānī (t.t.). *op.cit.*, h. 292.

⁵ S.M. Hasanuz Zaman (1984). "Definition of Islamic Economics", *Journal of Research in Islamic Economics*, Vol. 1, No. 2, h. 52. Lihat juga Timur Kuran (1995). "Economic Theory", dalam John L. Esposito (ed), *The Oxford Encyclopedia of The Modern Islamic World*, J. 1, New York: Oxford University Press, h. 397-400.

⁶ Abdul Mannan (1996). *Teori dan Praktek Ekonomi Islam*, Yogyakarta: Dana Bhakti Wakaf, h. 15.

Istilah pertama berasal dari kata *amara-ya'muru-amran* yang bermakna meminta daripadanya akan sesuatu perbuatan.⁷ Jadi, inti daripada kalimah ini adalah menuntut suatu perbuatan yang nyata. Sering juga diistilahkan dengan lafaz *al-amr* iaitu menuntut suatu perbuatan.⁸ Dalam al-Qur'an istilah *amara* banyak sekali berbagai variannya.⁹ Namun yang berkait secara langsung dengan perbuatan adalah kalimah *amara* sebanyak 6 kali,¹⁰ *al-amru* atau *amru* yang bermakna perintah sebanyak 37 kali.¹¹

Manakala kata *ma'rûf* berasal dari kata *'arafa-ya'rifu-'irfân* yang bererti mengetahui. Kata *ma'rûf* bermakna tersohor (*masyhûr*).¹² Kata *ma'rûf* juga berasal dari kata *'urf*, ertinya "yang dikenal," atau "yang dapat dimengerti dan dapat dipahami serta diterima oleh masyarakat. Perbuatan *ma'rûf* itu, jika dikerjakan, dapat diterima dan dapat difahami oleh manusia, dan dipuji kerana begitulah yang patut dikerjakan oleh manusia yang berakal.¹³ Dengan demikian, kata *ma'rûf* sangat berhubungan dengan adat (resam) suatu tempat. Dalam hukum Islam, adat (*'urf*) merupakan salah satu sumber hukum yang paling signifikan dalam kekuasaan.¹⁴

Dalam al-Qur'an, istilah *ma'rûf* disebut sebanyak 14 kali.¹⁵ Sementara itu, kalimah yang berangkai dalam bentuk *amar ma'rûf* terdapat dalam beberapa

⁷ Louis Ma'luf (1986). *op.cit.*, h. 17.

⁸ *Ibid.*

⁹ Lebih lanjut lihat Fu'ād 'Abd al-Fāqî (t.th.). *al-Mu'jam al-Mufahras li-Alfāz al-Qur'ân al-Karîm*, Beirut: Dâr al-Fikr, h. 76.

¹⁰ Lihat Surah al-Baqarah, 2: 27; al-Nisa', 4:114; al-A'raf, 7: 29; Yusuf, 12: 40; al-Ra'd, 13: 21 dan 25.

¹¹ Lihat surah Hud, 11: 97, 97, 101, 133; Yusuf, 12: 41; al-Ra'd, 13: 11, 31; Ibrahim, 41: 23; al-Hijr, 15: 66; al-Nahl, 16: 1, 33, 77; al-Kahf, 18: 50; Maryam, 19: 39, 64; al-Hajj, 22: 67; al-Nur, 24: 62; al-Syu'ara', 26: 151; al-Naml, 27: 33; al-Qasas, 28: 44; al-Rum, 30: 4; al-Sajadah, 32: 5; al-Ahzab, 33: 37-38; al-Mu'min, 40: 78; al-Dukhan, 44: 4; al-Jathiyah, 45: 17-18; al-Ahqab, 46: 25; Muhammad, 47: 21 dan 26; al-Hujarat, 49: 7 dan 9; Qaf, 50: 5; al-Dhariyyat, 51: 44.

¹² Louis Ma'luf (1986). *op.cit.*, h. 500.

¹³ Dawam Rahardjo (1996). *op.cit.*, h. 625.

¹⁴ Lihat al-Sayyid Şâlih 'Auð (t.t.). *Āthār al-'Urf fî al-Tasyrî'î al-Islâmî*, Kaherah: Dâr al-Kitâb, h. 67-74.

¹⁵ Lihat surah al-Nisa', 4: 19, 25, 114; al-A'raf, 7: 157; al-Taubah, 9: 67, 71, 112; al-Haj, 22: 41; Luqman, 31: 27; Muhammad, 47: 21; Mumtahanah, 60: 12; al-Talaq, 65: 2 (ada dua tempat dalam ayat ini).

surah berikut ini: Surah al-Taubah, 9: 112, Surah al-Hajj, 22: 41 dan Surah Luqman, 31: 17. Dari tiga ayat tersebut setidaknya dari kalimah *amar ma'rûf* mengandung beberapa hal yang signifikan terhadap konsep reformasi dalam Islam iaitu. *Pertama*, inti daripada reformasi dalam Islam adalah melakukan amal kebajikan dan mencegah setiap hal-hal yang mendatangkan kemungkaran. *Kedua*, dalam menghadapi segala sesuatu termasuk yang paling buruk sekalipun, sabar adalah cara yang paling baik. Dengan kata lain, reformasi dalam Islam tidak melalui revolusi yang terburu-buru, namun secara perlahan-lahan. *Ketiga*, reformasi di dalam Islam sangat disokong oleh mental pelakunya. Jika dia menjauhkan diri dari Allah, maka reformasi akan sukar berhasil. Sebaliknya, jika ianya dekat dengan Allah, maka tuntutan reformasi akan berjalan sesuai dengan sunnatullah. Ertinya segala kejahatan akan sirna dan yang datang adalah kebahagiaan.

Oleh kerana reformasi dalam Islam adalah memperbaiki atau menyempurnakan, maka *amar ma'rûf* merupakan salah satu implementasi daripada pembaikan dan penyempurnaan itu sendiri. Sebab, *amar ma'rûf* melingkupi semua aspek yang diajar dalam al-Qur'an iaitu bagaimana menjaga hubungan antara manusia dengan Allah S.W.T. Inilah inti daripada konsep *amar ma'rûf* dimana jika yang terjadi adalah sebaliknya, maka berlakulah kerosakan sama ada hubungan antara manusia mahupun dengan Allah. Kerosakan hubungan dengan manusia akan menyebabkan terjadinya *chaos* dimana manusia akan saling berperang diantara satu sama lain.¹⁶ Sedangkan bentuk akibat tidak harmonis hubungan dengan Allah, maka kemurkaan-Nya akan didatangkan dengan berbagai bentuk cubaan sama ada melalui manusia itu sendiri mahupun alam.

Sementara itu, istilah reformasi juga sering disamakan dengan *jihād*. Istilah ini berasal dari kata *jâhada-yujâhidu-jihâdan* yang bermakna berjuang, mendesak seorang diri, perjuangan.¹⁷ Istilah ini bagaimanapun telah menyebabkan diskusi yang panjang kerana ramai yang menginterpretasikan bahawa jihad adalah agama Islam yang suka berperang atau suka mengangkat pedang ke medan perang.¹⁸

¹⁶ Lebih lanjut lihat Achmad Charris Zubair (1997). "Kekacauan" Menurut Perspektif Filsafat dan Islam", *Ulumul Qur'an*, No. 5 VII, h. 24-33.

¹⁷ Rudolph Peters (1996). *Jihad in Classical and Modern Islam*, Princeton: Markus Wiener Publishers, h. 1.

¹⁸ Mengenai diskusi tentang jihad, lihat Azyumardi Azra (1994). "Jihād dan Terorisme: Konsep dan Perkembangan Historis", *Islamika*, No. 4, April-Jun, h. 76-86; *idem* (1996). *Pergolakan Politik Islam Dari Fundamentalisme, Modernisme Hingga Post-Modernisme*, Jakarta: Paramadina, h. 127-152.

Istilah *jihād* dalam al-Qur'an terdapat di empat tempat dan dengan tiga varian iaitu: *jihâdin*, *jihâdân*, *jihâdihî*. Perinciannya sebagai berikut: Surah al-Taubah, (9): 24, Surah al-Furqan, (25): 52, Surah al-Mumtahanah, (60): 1, dan Surah al-Hajj, (22): 78. Dari empat surah itu, ada beberapa hal yang dapat menjelaskan konsep reformasi dalam Islam. Pada ayat pertama, jihad difahami sebagai akibat daripada kelalaian manusia dalam menjalankan kehidupan mereka di dunia. Dengan perkataan lain, mereka lebih suka dengan yang bersifat duniawi sehingga melupakan Allah SWT. Dari sinilah muncul istilah *fâsiq* iaitu apabila mereka mendustakan kebenaran-kebenaran yang ukuran-ukurannya adalah ajaran Allah yang ditafsirkan secara tepat.¹⁹ Aspek yang paling penting dalam konsep *fâsiq* yakni seseorang yang mengaku telah beriman dan Muslim tetapi masih juga melakukan dosa seperti berjudi, berzina, mencuri, rasuah, memfitnah dan sebagainya, boleh disebut telah melakukan *fâsiq*, kerana melanggar perintah Tuhan.²⁰ Dengan demikian, dari ayat yang mengandungi *jihād* dalam ayat ini ada reformasi dalam Islam suatu yang wajar jika manusia telah melakukan pelanggaran terhadap ketentuan Allah.

Sementara itu, dalam ayat kedua dapat difahami bahawa tidak ada perintah untuk umat Islam mentaati orang kafir kerana mereka sudah tentu tidak percaya kepada Allah. Namun, ayat tersebut menyebutkan bahawa perintah berjihad terhadap mereka bukan dengan perang, namun melalui al-Qur'an. Pesanan yang tersembunyi dari kalimah '*bihi*' menunjukkan bahawa suatu kewajipan bagi umat Islam untuk menghadapi mereka dengan mengambil pelajaran dari al-Qur'an. Maksudnya, al-Qur'an harus diaktualisasikan dalam bentuk yang realiti. Oleh kerana itu, pengkaji berpendapat bahawa disinilah perintah *jihād* menyamai ilmu pengetahuan. Jadi, bukan dengan perang atau kekerasan dalam melakukan *jihād*. Umat Islam diharuskan mampu menggalikan aspek-aspek keilmiahan al-Qur'an.²¹

Sebagaimana diketahui bahawa al-Qur'an tidak hanya digunakan oleh umat Islam, tetapi juga oleh orang kafir. Mereka sudah mulai belajar

¹⁹ M. Dawam Rahardjo (1996). *op.cit.*, h. 425.

²⁰ *Ibid.*

²¹ Tentang hal ini, lihat Mohammad Arkoun (1997). *Berbagai Pembacaan Al-Qur'an*, Machasin (terj). Jakarta: INIS; M. Quraish Shihab (1996). *"Membumikan" Al-Qur'an: Fungsi dan Peran Wahyu Dalam Kehidupan Masyarakat*, c. 12. Bandung: Mizan.

memahami al-Qur'an secara akademik.²² Mereka adalah kalangan orientalis yang tentu sahaja tidak beriman kepada Allah. Hasil kajian merekalah yang kemudian tersebar kemana-mana dan tidak terkecuali ke kawasan Islam. Di samping itu, nilai-nilai dalam al-Qur'an juga dipakai oleh mereka sebagai asas polisi mereka terhadap umat Islam. Ini adalah kerana al-Qur'an tidak hanya menjadi milik umat Islam, malah ia merupakan pegangan hidup terakhir yang diwahyukan oleh Allah kepada umat manusia melalui perantaraan Nabi Muhammad SAW.²³

Manakala ayat kedua menjelaskan bahawa etika pergaulan dalam Islam iaitu larangan menjadikan seorang dari golongan musuh sebagai teman setia. Dari ayat ini, selain ditujukan kepada orang kafir yang mengingkari Allah, juga ditujukan kepada orang munafiq dan fasiq kerana mereka tidak disukai oleh Allah. Akan tetapi, menjadikan mereka sebagai teman adalah tidak di larang asalkan tidak melonjak kepada persoalan ibadah kerana ia akan sangat merugikan umat Islam itu sendiri. Bahaya yang akan menimpa kelompok yang setia dengan golongan yang dimurkai oleh Allah adalah kesesatan.

Dalam ayat ini, dapat difahami bahawa berkawan dengan golongan orang yang dimurkai oleh Allah tidak hanya dalam bentuk fizikal semata, tetapi juga dalam bentuk non-fizikal. Bentuk kesetiaan sebegini sangat bahaya kerana ia tidak merosakkan badan, tetapi dapat merosakkan jiwa dan sikap. Terlalu setia dengan konsep-konsep non-Islam, maka kehancuran akan datang. Maka untuk itu, perlu dilakukan jihad bagi menggali konsep dalam Islam. Kalimah "mereka mengusir Rasul dan (mengusir) kamu Kerana kamu beriman kepada Allah, Tuhanmu" adalah suatu sikap daripada bagaimana konsep-konsep non-Islam mengasingkan umat Islam daripada ketaatan kepada Allah. Bentuk pengasingan ini lebih berbahaya daripada pengasingan secara fizikal. Sebab disitu terdapat

²² Lihat W. Montgomery Watt (1998). *Richard Bell: Pengantar Quran*, Lillian D. Tedjasudhana (terj.). Jakarta: INIS, h. 153-164; Richard C. Martin (ed), *Approaches to Islam in Religious Studies*, Tucson: The University of Arizona, h. 129-163; Jarot Wahyudi (1997). "Selayang Pandang Belajar al-Qur'an di Barat", dalam Yudian W. Asmin (ed), *Pengalaman Belajar Islam di Kanada*, Yogyakarta: Titian Ilahi Press dan Persatuan Mahasiswa Indoensia Kanada (PERMIKA), h. 165-197.

²³ Nurcholish Madjid (2000). *Islam Agama Peradaban: Membangun Makna dan Relevansi Islam dalam Sejarah*, Jakarta: Paramadina, h. 3. Lihat juga Muḥammad Syahrūr (1990). *al-Kitāb wa al-Qur'ān: Qirā'ah Mu'âsirah*, Damsyiq: al-Ahālī li al-Ṭibā'ah Jāmi' Anḥā' al-'Ālam, h. 91.

kalimah “mengusir” bukan membunuh, menembak, atau semacam penganiyaan yang bersifat fisik. Ianya berhubungan dengan non-fizik iaitu mental, sikap dan perilaku. Jadi, dalam hal ini, *jihâd* dapat difahami dengan membangun paradigma yang islami dengan konsep-konsep Islam.²⁴ Ini bererti jihad termasuk mengkonstruksi pengetahuan yang memungkinkan kita memahami realiti sebagaimana al-Qur’an memahaminya.²⁵

Lebih lanjut, pada ayat yang terakhir di atas adalah kenyataan bahawa agama Islam bukanlah agama yang sempit. Maksudnya, ajaran-ajaran Islam merupakan kelanjutan daripada ajaran-ajaran sebelum hingga pada Nabi Ibrahim r.a. Maka perintah untuk mempertahankan agama merupakan suatu perintah *jihâd*. Sebab dengan mempertahankan Islam yang sekarang ini, maka dengan sendirinya ianya telah mempertahankan Islam yang telah dibawa oleh Nabi sebelum Rasulullah SAW.

Untuk mencapai matlamat tersebut, maka diperlukan kesatuan umat. Dengan perkataan lain untuk meneruskan kesinambungan perjuangan Rasulullah maka reformasi dapat dilakukan jika umat Islam bersatu dalam satu wadah. Usaha untuk mempersatukan umat juga dapat dianggap sebagai jihad kerana dengan adanya persatuan umat agenda reformasi dapat dijalankan.

Untuk menyimpulkan tentang makna *jihâd*, maka dapat dikemukakan sebagai berikut:

Pada zaman moden ini timbul timbul predikat-predikat baru di belakangan kata *jihâd*, seperti *jihâd al-da‘wah* atau *jihâd al-tarbiyah*, yang mengatakan semangat *jihâd* dapat diwujudkan dalam bentuk *da‘wah* dan pendidikan. Sejalan dengan itu, di samping *jihad bi al-sayf* atau *da‘wah* dengan pedang, ada juga *jihâd bi al-lisân* atau *jihad bi al-mâl*. Dalam kata-kata itu, *jihâd* bukan sekali-kali diertikan dengan perang, melainkan perjuangan tanpa senjata. *Jihâd* dapat pula berbentuk perjuangan moral dan spiritual. Kesemuanya itu termasuk ke dalam *jihâd fi sabîl Allâh* atau perjuangan di jalan Allah, yakni jalan kebenaran.²⁶

²⁴ Baca Jocelyne Cesari (1999). “The Re-Islamization of Muslim Immigration in Europe”, dalam Gema Martin Munoz (ed) *Islam, Modernism and The West: Cultural and Political Relations at the End of the Millenium*, London: I.B. Tauris, h. 211-223.

²⁵ Kuntowijoyo (1999). *Paradigma Islam: Interpretasi untuk Aksi*, c. 9. Bandung: Mizan, h. 327.

²⁶ M. Dawam Rahardjo (1996). *op.cit.*, h. 516.

Lebih lanjut, istilah *tajdid* sering diartikan dengan kata pembaharuan, kebangkitan kembali.²⁷ Pelaku *tajdid* disebut mujaddid. Seorang pembaharu, menurut Abū al-A‘lā al-Maudūdī,²⁸ memiliki beberapa ciri khas: pikiran yang jernih, wawasan yang luas, sikap yang konsisten, kemampuan menganalisa hal-hal yang melampaui batas dan mana yang akan mengantarkan pada matlamat, mampu memelihara keseimbangan, memiliki kekuatan berpikir yang sama sekali tidak terpengaruh oleh hal-hal yang bersifat rendah dan primordial yang terus berjalan sepanjang masa, berani dan pantang mundur dalam menghadapi tantangan zaman, memiliki kemampuan memimpin, kemampuan ijtihad, membangun dan masyarakat, dan di atas itu semua, ianya haruslah seorang muslim yang memiliki keimanan, pandangan, pemahaman, dan perasaan benar tentang Islam, yang dengan itu ia mampu membezakan antara Islam dan *jāhiliyyah*, hatta pada hal-hal yang bersifat parsial sekalipun. Ia juga haruslah seorang yang mampu menjelaskan kebenaran dan memisahkannya dari segala yang menodai sepanjang sejarah perjalanan Islam.²⁹

Dari beberapa ciri di atas maka menurut pengkaji jika disimpulkan maka seorang pembaharu adalah *pertama*, memiliki kemampuan intelektual yang

²⁷ Lihat Akh. Minhaji (2001). “Tradisi Islam dan Tajdid dalam Hukum Islam”, *Profetika*, Vol. 3, No. 2, Julai, h. 252; John L. Esposito (ed) (1983). *Voices of Resurgent Islam*, New York: Oxford University Press, h. 294.

²⁸ Setakat ini ada beberapa karya tentang biografi tentang Maududi, antara lain: Mukti Ali (1998). *Alam Pikiran Islam Modern di India dan Pakistan*, cet. 4. Bandung: Mizan, h. 238-243; Sayyid Vali Reza Nasr (1996). “Maududi dan Jama‘at-i-Islami: Asal-usul, Teori dan Praktik Kebangkitan Islam”, dalam Ali Rahnema (ed.), *Para Perintis Zaman Baru Islam*, Ilyas Hasan, (terj) cet. 2, Bandung: Mizan, h. 101-8; *idem* (1995). “Sayyid Abu al-A‘lā Mawdudi”, dalam John L. Esposito (ed), *op.cit.* j. 3. h. 71-5; Khurshid Ahmad (1998). “Abul A‘lā Maududi: Sketsa Biografi”, dalam Abul A‘lā Al-Maududi, *Hukum dan Konstitusi: Sistem Politik Islam*, Asep Hikmat (terj), cet. 6. Bandung: Mizan, h. 6-7; Maryam Jameelah (1983). *Islam in Theory and Practice*, Delhi: Taj Company, h. 160-326; Husain Haikal (1980). “Abul A‘lā Maududi and the Jamaat-i-Islami”, *Al-Jami'ah*, No. 23 (1980), h. 2-6; Achmad Jainuri, “Pemikiran Maududi tentang Negara Islam”, dalam Sudarnoto Abdul Hakim *et.al.* (ed), *Islam Berbagai Perspektif*, h. 181-185; Ahmad Zaini (1997). “Mawdudi’s Conception of The Islamic State”, dalam Sri Mulyati, *et.al. Islam dan Development: A Politico-Religious Response*, Yogyakarta: Titian Ilahi Press, h. 166-86.

²⁹ Abul A‘lā Maududi (1984). *Langkah-langkah Pembaharuan Islam*, Bandung: Pustaka, h. 43.

sangat baik; *kedua*, memiliki kemampuan iman dan takwa yang berkualitas; dan *ketiga*, mampu terjun ke dalam masyarakat atau terbabit dalam aktiviti kemasyarakatan.

Pada dasarnya, aktiviti *tajdîd* sangat dekat hubungannya dengan *islâh*. Kedua konsep tersebut menggambarkan akan adanya kebangkitan Islam dimana *tajdîd* diartikan dengan pembaharuan “renewal” sedangkan *islâh* diartikan dengan perbaikan “reform”.³⁰ Jiwa makna dua konsep ini juga dapat dilihat dalam fungsi pelaku *tajdîd* iaitu para *mujaddid* yang berfungsi sebagai “*the restoration both of corret religious and of practice, and as its corollary the refutation and eradication of error; pure erudition in the absence of moral suasion in society in inadequate.*”³¹ Dari fungsi tersebut, maka misi *tajdîd* dalam kehidupan umat Islam adalah: *pertama*, mengembalikan semua bentuk kehidupan keagamaan pada contoh zaman awal Islam (*pristine*). *Kedua*, dengan landasan universaliti ajaran Islam, maka *tajdîd* kemudian dimaksudkan sebagai usaha untuk mengimplementasikan ajaran Islam sesuai dengan tantangan perkembangan kehidupan.³²

Dengan demikian, kegiatan *tajdîd* memerlukan adanya sebuah bentuk ijtihad dan pendekatan sejarah dalam rangka mencari format kehidupan di zaman sekarang. Tradisi ini kemudian dikembangkan oleh para sarjana Islam dalam bentuk kajian Islam (*Islamic studies*) iaitu bagaimana membangun kerangka metodologi untuk berjihad di era kontemporer ini. Bagaimanapun, usaha ini telah dilakukan oleh para pembaharu Muslim dimana tema sentral mereka adalah *al-rujû’ ilâ al-Qur’ân wa al-Sunnah* (kembali kepada al-Qur’an dan al-Sunnah).

Dengan kembali pada dua sumber tersebut, maka tujuan pokok pembaharuan (reformasi) adalah umat Islam dikembalikan kepada ajaran-ajaran al-Qur’an dan Sunnah Nabi. Untuk konteks sekarang, maka reformasi merupakan usaha untuk memperbaiki nilai-nilai hidup yang

³⁰ Lihat John O. Voll (1983). “Renewal and Reform in Islamic History: *Tajdid* and *Islah*”, dalam John L. Esposito (ed), *op.cit.*, h. 32; Akh. Minhaji (2001). *Ahmad Hassan and Islamic Legal Reform in Indonesia (1887-1958)*, Yogyakarta: Kurnia Kalam Semesta Press, h. 284 dan 287.

³¹ Hamid Algar (2001). “The Centennial Renewer: Bediuzzaman Said Nursi and the Tradition of *Tajdîd*”, *Journal of Islamic Studies*, Vol. 12, No. 3, h. 295.

³² Achmad Jainuri (1995). “Landasan Teologis Gerakan Pembaruan Islam”, *Ulumul Qur’an*, No. 3, Vol. VI, h. 41.

dipegang oleh umat Islam ke arah yang lebih baik yang sesuai dengan al-Qur'an dan Sunnah Nabi.³³ Pada akhirnya, reformasi Islam mempunyai matlamat untuk menumbangkan atau mengubah secara radikal suatu sistem sosial yang diyakini sebagai penyebab dekadensi, kerosakan, ketidakadilan sosial, penindasan dan kekufuran.³⁴

Sementara ini, ciri amaliah reformasi Islam menurut Abū al-A'la Maudūdī adalah sembilan. *Pertama*, usaha perbaikan kondisi masyarakat di mana pembaharu itu berada dengan mengikis habis penyakit-penyakit yang meracuninya melalui terapi yang tepat dan benar. *Kedua*, memikirkan usaha perbaikan, atau dengan kata lain mencari di mana letak permasalahan yang harus dipecahkan, lalu pada tahap selanjutnya melakukan penebasan, agar dengan demikian kekuatan *Jāhiliyyah* dapat dilenyapkan dari masyarakat. *Ketiga*, identifikasi dengan menetapkan amaliah yang mampu dikerjakannya, lalu memilih segi-segi di mana ia melakukan pembaharuan. *Keempat*, usaha menciptakan perombakan pandangan dan pola berpikir, yakni mengubah pola berpikir masyarakat dan mengarahkannya sesuai dengan pandangan, pola berpikir, dan moral Islam. *Kelima*, usaha perbaikan secara praktis, misalnya dengan mengikis habis tradisi-tradisi *Jāhiliyyah*, mensucikan akhlak, memotivasi jiwa masyarakat agar tunduk pada syari'at, dan mendorong tokoh-tokoh masyarakat yang saleh agar bersedia menjadi pemimpin ummat berpunca pada keyakinan Islam. *Keenam*, berjihad dalam persoalan agama, artinya pembaharu itu memahami berbagai persoalan agama, dan dari sini menjelaskan arah kebudayaan yang akan ditempuh lalu menggariskan jalan untuk melakukan perubahan dan kritik menyeluruh terhadap bentuk peradaban yang diwariskan oleh generasi sebelumnya. *Ketujuh*, aktif dan responsif, ertinya dengan sekuat tenaga membangkitkan semangat Islam, mendobrak rintangan, dan merintis jalan bagi lahirnya kebangkitan Islam. *Kelapan*, menumbuhsuburkan sistem Islam dengan cara menumpas kekuasaan dan tradisi *Jāhiliyyah*, lalu mengembalikan posisi pemerintahan sesuai dengan sistem yang disebut Rasulullah SAW sebagai khilafah berdasar metode kenabian. *Kesembilan*, berusaha mencipta perubahan bukan setakat di wilayah yang didiami kaum muslim sahaja, bahkan ke seluruh dunia.³⁵

³³ Bandingkan dengan Mahathir Mohammad (1997). "Reformasi Islam", *Ulumul Qur'an*, No. 7, Vol. VI, h. 82.

³⁴ Ali Rahnema (1996). "Kata Pengantar", dalam Ali Rahnema (ed), *op.cit.*, h. 36-68.

³⁵ Disarikan dari Abul A'la Maududi (1984). *op.cit.*, h. 45-47.

Untuk mencapai matlamat tersebut, maka reformasi (*tajdīd*) dalam Islam perlu melakukan *i'âdat al-Islâm* iaitu keinginan masyarakat masyarakat Islam untuk mengembalikan peranan dunia Islam pada percaturan global peradaban dunia.³⁶ Untuk melakukan hal ini, menurut M. Amin Abdullah, ada dua model yang dikemukakan oleh para pemikir Islam. *Pertama*, dengan cara menekankan perlunya *tajdīd al-fahm* (memperbaharui pemahaman Islam). Bagi pendukung aliran pemikiran ini, nampaknya, ada “*something wrong*” yang melekat dalam pemahaman umat terhadap ajaran-ajaran pokok Islam.³⁷ Tokoh dalam garis pemikiran ini adalah Syaikh Muḥammad ‘Abduh yang memiliki pengaruh yang besar terhadap gerakan-gerakan Islam dewasa ini.³⁸ *Kedua*, perlunya pelaksanaan syariat Islam atau sering dikenali dengan “*taṭbīq al-sharī‘ah*, atau “*taṭbīq Qanûn al-Sharī‘ah*”, iaitu dengan mengaplikasikan kembali atau mempraktikkan kembali undang-undang dan tata cara kenegaraan yang pernah dilakukan oleh generasi Muslim terdahulu.³⁹ Aliran pemikiran ini dipelopori oleh M. Rashid Redha yang berpunca daripada Ibn Taymiyyah.⁴⁰

Isu-isu di atas merupakan akumulasi daripada persoalan yang dihadapi oleh umat Islam dalam lintasan sejarah mereka. Hal ini dapat dilihat daripada pendapat mengenai mengapa reformasi muncul dalam Islam. Ada beberapa sebab kemunduran kaum Muslim. *Pertama*, kesurutan nilai-nilai Islam dan ketidakpedulian pemerintah untuk menerapkan peraturan sosio-ekonomi dan etika Islam. *Kedua*, sikap diam dan kerja sama organisasi ulama dengan pemerintah yang pada hakikatnya tidak berbentuk Islam. *Ketiga*, rasuah dan kezaliman para penguasa atau keluarganya. *Keempat*, kerjasama pihak penguasa dan ketergantungannya kepada kekuatan-kekuatan imperialis yang tidak Islam.⁴¹ *Kelima*, isu pintu *ijtihād* tertutup

³⁶ M. Amin Abdullah (1995). “Telaah Hermenitis Terhadap Masyarakat Muslim Indonesia”, dalam Muhammad Wahyuni Nafis *et.al.* (ed), *Konteks-tualisasi Ajaran Islam: 70 Tahun Prof. Dr. H. Munawir Sjadzali*, Jakarta: Paramadina, h. 538-539.

³⁷ *Ibid.*, h. 539.

³⁸ Lihat Yvonne Haddad (1996). “Muhammad ‘Abduh: Perintis Pembaruan Islam”, dalam Ali Rahnama (ed), *op.cit.*, h. 36-68; Kenneth Cragg (1995), Muhammad ‘Abduh”, dalam John L. Esposito (ed), *op.cit.* J. 1, h. 11-12.

³⁹ M. Amin Abdullah (1995). *op.cit.*, h. 540.

⁴⁰ Tentang Ibn Taymiyyah, lihat Yusran Asmuni (1995). *Pengantar Studi Pemikiran dan Gerakan Pembaharuan dalam Dunia Islam*, Jakarta: Rajagrafindo Persada, h. 52-58.

⁴¹ Ali Rahnama (1996). *op.cit.*, h. 11.

telah meluas di kalangan umat Islam, hingga pemikiran telah terbentuk kepada kepentingan mazhab semata-mata. *Keenam*, adanya perang Salib di bawah arahan Gereja Katolik Rom, dan serbuan tentara Barbar di bawah kepemimpinan Hulaqu Khan daripada Tartar.⁴²

ISU-ISU DALAM REFORMASI ISLAM

Dari akar kata *jihād* dan *tajdīd* serta pembahasan tentang konsep reformasi dalam Islam, maka hemat pengkaji sekurang-kurangnya ada lima isu utama dalam reformasi Islam. (1) rekonstruksi pemikiran Islam; (2) sikap umat terhadap Barat; (3) membentuk masyarakat yang Islamik; (4) pendirian negara Islam atau "*Dâr al-Islâm*"; (5) penerapan syariah Islam dalam kehidupan Muslim. Setiap isu tersebut sangat berkait di antara satu sama lain dan tidak dapat dipisahkan.

KONSTRUKSI PEMIKIRAN ISLAM

Dalam satu artikelnya, Mohammad Mumtaz Ali menyebutkan bahawa "*the solution of the crisis of Islamic thought civilisation lies basically at intellectual level. The reformation of Islamic thought can be achieved if the door of ijtihād is once again opened.*"⁴³ Dari andaian ini, maka perhatian utama dalam reformasi pemikiran ini terletak pada kompetensi *ijtihād* sebagai alat utama dalam memahami persoalan kontemporer oleh umat Islam.

Bagaimanapun, adanya isu tertutupnya pintu *ijtihād* telah menyebabkan terjadinya kejumudan pemikiran di kalangan umat Islam, meskipun isu ini belum dapat dipastikan siapa yang pertama kali mengeluarkannya.⁴⁴ Namun

⁴² Yusran Asmuni (1995). *op.cit.*, h. 5-6.

⁴³ Mohammad Mumtaz Ali (1999). "Reconstruction of Islamic Thought and Civilisation: An Analytical Study of the Movement for the Islamisation of Knowledge", *The Islamic Quartely*, Vol. XLII, No. 1, h. 27.

⁴⁴ Untuk mengetahui kontroversi ini tertutupnya pintu *ijtihād*, baca beberapa karya berikut: Joseph Schacht (1971). *An Introduction to Islamic Law*, Oxford: Clarendon Press, h. 69-75; Wael B. Hallaq (1984). "Was the Gate of Ijtihad Closed?" *International Journal of Middle East Studies*, No. 16, h. 3-4; *idem* (1986). "On the Origin of the Controversy about Existence of Mujtahid and the Gate of Ijtihad", *Studia Islamica*, No. 25, h. 129-141; *idem* (1992). "Kontroversi Seputar Terbuka dan Tertutupnya Pintu Ijtihad", *Al-Hikmah*, No. 7, h. 43-54; *idem* (1994). *Law and Legal Theory*

yang mahu disorot dalam kajian ini adalah substansi semangat *ijtihâd* dimana ia merupakan hasil dinamika pemikiran Islam yang jarang ditemui dalam agama selain Islam.

Dalam konteks reformasi, posisi *ijtihâd* adalah bagaimana kekuatan umat Islam dalam menghasilkan pemikiran yang sesuai dengan keperluan zaman. Oleh sebab itu, ia merupakan sebahagian daripada kajian *uṣûl al-fiqh*. Dalam hal ini, *uṣûl al-fiqh* difahami sebagai satu ilmu yang mempelajari dasar-dasar, metode-metode, pendekatan-pendekatan, dan teori-teori yang digunakan dalam memahami ajaran Islam.⁴⁵ Setakat ini kajian *uṣûl al-fiqh* sering difahami hanya sebagai alat untuk menemukan hukum dalam Islam. Namun sekarang, kajian ini telah bertambah ke berbagai kawasan iaitu ia menjadi *the queen of Islamic sciences*.⁴⁶

Mohammad Hashim Kamali menyatakan:

*The methodology of uṣûl al-fiqh really refers to methods of reasoning such as analogy (qiyâs), juristic preference (istihsân), presumption of continuity (istishâb), and the rules of interpretation and deduction. There are designed to serve as an aid to the correct understanding of the sources and ijtihâd.*⁴⁷

Pada dasarnya, dalam kajian *uṣûl al-fiqh* ada dua model pendekatan: doktrin-normatif-deduktif dan empiris-historis-induktif.⁴⁸ Setiap pendekatan ini memerlukan pengkajian terhadap teks-teks al-Qur'an dan al-Sunnah. Jika pertama bermula daripada konsep yang ada dalam dua sumber tersebut, maka model yang pertama yang dilakukan iaitu dengan cara mengutip ayat atau hadith kemudian dijelaskan erti, makna dan maksudnya

in Classical and Medieval Islam, Singapore: Asghate Variorium, bahagian V dan VI; Yusuf Rahman (1999). "The Closure of the Gate of Ijtihad", *Mimbar Agama dan Budaya*, XVI, No. 4, h. 16-29; Ahmad Hassan (1994). *Pintu Ijtihad Sebelum Tertutup*, Agah Garnadi (terj), c. 2. Bandung: Pustaka; Amir Muallim dan Yusdani (1997). *Ijtihad Suatu Kontroversi: Antara Teori dan Fungsi*, Yogyakarta: Titian Ilahi Press.

⁴⁵ Akh. Minhaji (1999). "Reorientasi Kajian Ushul Fiqh", *Al-Jâmi'ah*, No. 63, h. 15.

⁴⁶ *Ibid.*; *idem* (1998). "Ushul Fiqh dan Perubahan Sosial dalam Perspektif Sejarah", (Kertas kerja disampaikan pada Forum Kajian Ushul Fiqh, Fakulti Syariah IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, 27 November 1998), h. 5.

⁴⁷ Mohammad Hashim Kamali (1991). *Principles of Islamic Jurisprudence*, Cambridge: Islamic Text Society, h. 1.

⁴⁸ Akh. Minhaji (1999). *op.cit.*, h. 16.

serta hal-hal lain yang berkaitan dengan teks tersebut. Ringkasnya, pola pemikiran ini bermula daripada teks ke konteks. Di samping mengutip ayat, ada juga model mengutip *al-qawâ'id al-uşûliyyah* dan *al-qawâ'id al-fiqhiyyah* dalam menetapkan suatu keputusan, sama ada dalam bidang hukum mahupun politik.⁴⁹

Sementara itu, pendekatan yang kedua adalah bersifat investigatif yang melibatkan banyak cabang ilmu dalam usaha untuk memahami al-Qur'an, al-Sunnah, hubungan antara pertentangan dalil (*ta'âruḍ*), sejarah munculnya ijma', bagaimana proses *ijtihâd* dan bagaimana pula memahami hasil-hasil *ijtihâd* itu sendiri. Kesemua itu memerlukan penelitian yang mendalam menyangkut persoalan-persoalan di sekitar dalil dan hal-hal yang berkaitan dengan proses *ijtihâd* tersebut.⁵⁰ Pendek kata, dalam metode ini, para pemikir mulai melibatkan ilmu-ilmu seperti sejarah, bahasa, antropologi, sosiologi, falsafah dan filologi.⁵¹

⁴⁹ Tentang kedudukan dua kaedah tersebut, lihat Asjmundi Abdurrahman (1976). *Qaidah-qaidah Fiqih (Qawâ'idul Fiqhiyyah)*, Jakarta: Bulan Bintang; Said Agil Husin al-Munawwar (1998). "Qawâ'id al-Fiqhiyyah Dalam Perspektif Hukum Islam", *Al-Jâmi'ah*, No. 62, h. 109-132.

⁵⁰ Akh. Minhaji (1999). *op.cit.*, h. 17.

⁵¹ Tentang pendekatan tersebut, lihat beberapa karya berikut: Taufik Abdullah dan M. Rusli Karim (1989). *Metodologi Penelitian Agama: Sebuah Pengantar*, Yogyakarta: Tiara Wacana; Ali Shariati (1979). *On the Sociology of Islam*, Hamid Algar (terj), Berkeley: Mizan Press, khususnya bahagian "Approaches to Understanding of Islam," h. 30-69; Nourouz-zaman Shiddiqi (1984). *Menguak Sejarah Muslim: Suatu Kritik Metodologis*, Yogyakarta: PLP2M, h. 6-56; M. Amin Abdullah (1997). "Relevansi Studi Agama-agama dalam Millenium Ketiga (Mempertimbangkan Kembali Metodologi dan Filsafat Keilmuan Agama dalam upaya Memecahkan Persoalan Keagamaan Kontemporer)", *Ulumul Qur'an*, No. 5, Tahun VII, h. 56-68; *idem* (1996). *Studi Agama: Normativitas atau Historisitas?*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, h. 22-42 dan 81-98; *idem* (1995). *Falsafah Kalam di Era Postmodernisme*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, khususnya bahagian pertama "Pemikiran Islam Kultural dan Edukatif", h. 3-78; *idem* (1998). "Preliminary Remarks of the Philosophy of Islamic Religious Science", *Al-Jâmi'ah*, No. 61, h. 1-26; *idem* (2000). *Dinamika Islam Kultural: Pemetaan Atas Wacana Keislaman Kontemporer*, Bandung: Mizan, h. 110-127; *idem* (2000). "Rekonstruksi Metodologi Studi Agama dalam Masyarakat Multikulturalis dan Multi-religius," (Kertas kerja Pidato Pengukuhan Guru Besar Ilmu Filsafat Disampaikan di hadapan Rapat Senat Terbuka IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, 13 Mei 2000); *idem* (2000), "Kajian Ilmu Kalam di IAIN Menyongsong Perguliran Paradigma

Hal ini sesungguhnya telah dipraktikkan oleh tokoh-tokoh pembaharu dimana mereka melihat bahawa cara berijtihad yang paling baik adalah melibatkan semua lapisan ilmu-ilmu di atas dalam menjawab isu-isu kontemporeri. Oleh kerana persoalan yang dihadapi oleh umat Islam semakin kompleks, seperti dinyatakan oleh Hasbullah Haji Abdul Rahman: “*present day economic, social and political condition of Muslim society are wholly different from circumstances of the earlier.*”⁵² Jadi, umat Islam harus dibekali dengan kemampuan berijtihad dalam menghadapi fakta tersebut.

Dalam konteks ini, model *ijtihad* yang ditawarkan oleh para sarjana layak diketengahkan sebagai bahan dalam pembaharuan pemikiran. Seorang pemikir Islam kontemporeri, Yūsuf al-Qarādāwī menawarkan dua model *ijtihad* iaitu: *ijtihad intiqâ’i* dan *ijtihad Insyâ’i*. Model *ijtihad* yang pertama iaitu memilih satu pendapat daripada beberapa pendapat terkuat yang terdapat pada warisan fiqh Islam, yang penuh dengan fatwa dan keputusan hukum.⁵³ Dari model ini, maka seorang *mujtahid* dituntut untuk menguasai pendekatan sosial-historis iaitu setiap pemikiran hukum Islam pada dasarnya adalah hasil interaksi antara si pemikir hukum dengan lingkungan sosio-budaya atau sosio-politik yang mengelilinginya.⁵⁴ Untuk mendukung pendekatan ini, Muhammad Abed al-Jabiri menyebutkan perlunya pendekatan strukturalis iaitu dalam mengkaji sebuah tradisi kita

Keilmuan Keislaman pada Era Millinium Ketiga”, *Al-Jâmi’ah*, No. 65, h. 78-101; *idem* (2001). “*Al-Ta’wil al-’Ilmi: Kearah Perubahan Paradigma Penafsiran Kitab Suci*”, *Al-Jâmi’ah*, Vol. 39, No. 2, h. 359-391; M. Atho Mudzhar (1999). “Studi Hukum Islam dengan Pendekatan Sosiologi”, (Pidato Pengukuhan Guru Besar Madya Ilmu Sosiologi Hukum Islam disampaikan di hadapan Rapat Senat Terbuka IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, 15 September 1999); Nurcholish Madjid (2000). “Metodologi dan Orientasi Studi Islam Masa Depan”, *Jauhar*, Vol. 1, No. 1, h. 1-27; A. Qodri A. Azizy (1997). “Pendekatan Ilmu-Ilmu Sosial Untuk Kajian Islam: Sebuah *Overview*”, *Salam*, Edisi 1, Th. 1, h. 157-160.

⁵² Hasbullah Haji Abdul Rahman (1999). “The Origin and Development of Ijtihad to Solve Modern Complex Problems”, *The Islamic Quartely*, Vol. XLIII, No. 2, h. 82.

⁵³ Yusuf al-Qardhawi (1995). *Ijtihad Kontemporer: Kode Etik dan Berbagai Penyimpangan*, Abu Barzani (terj), Surabaya: Risalah Gusti, h. 24.

⁵⁴ M. Atho Mudzhar (1998). *Membaca Gelombang Ijtihad: Antara Tradisi dan Liberasi*, Yogyakarta: Titian Ilahi Press, h. 105; *idem* (1998). “Social History Approach to Islamic Law”, *Al-Jâmi’ah*, No. 61, h. 79.

bermula daripada teks-teks sebagaimana adanya.⁵⁵ Ertinya, pendapat tersebut hendaklah tidak ditafsirkan terlebih dahulu. Dengan begitu, ia akan mudah dianalisa melalui pendekatan sejarah. Oleh kerana, dengan pendekatan tersebut, akan adanya kemungkinan-kemungkinan yang mendorong kita untuk mengetahui secara teliti apa sahaja yang mungkin dikatakan oleh sebuah teks (*said*) dan apa yang tidak dikatakan (*not said*), juga apa sahaja yang dikatakan namun didiampkannya (*never said*).⁵⁶

Adapun *ijtihâd Insyâ'i* adalah pengambilan kesimpulan hukum baru daripada satu persoalan, yang persoalan itu belum pernah dikemukakan oleh ulama-ulama terdahulu. Dengan kata lain, *ijtihâd* model ini meliputi sebahagian persoalan lama, iaitu dengan cara seorang *muftahid* kontemporeri berusaha memperoleh pendapat baru dalam masalah itu yang belum didapati daripada pendapat ulama-ulama *salâf*.⁵⁷

Untuk menyelesaikan persoalan tersebut, maka akhir-akhir ini telah muncul pola fikir baru iaitu pola *bayânî*, *'irfânî*, *burhânî*. Pola *bayânî* mencakupi disiplin-disiplin ilmu yang menjadikan ilmu bahasa Arab sebagai tema utamanya, seperti *balâghah* (ilmu keindahan), *nahû* (gramatika bahasa Arab), *fiqh* dan *uṣûl al-fiqh* serta kalam.⁵⁸ Pola fikir sebegini, walau bagaimanapun, sudah sering diterapkan oleh pemikir Islam, dimana mereka menguasai tiga ilmu dasar dalam memahami gejala sosial iaitu *fiqh* dan *uṣûl al-fiqh* serta kalam. Akan tetapi, corak pola fikir ini, lebih dominan secara politis dan membentuk *mainstream* pemikiran keislaman yang hegemonik. Sebagai akibatnya pola pemikiran keagamaan Islam model *bayânî* menjadi kaku dan rigid.⁵⁹

Manakala pola *'irfânî* (dari kata *'irfân* yang bererti *gnosis*) mencakupi disiplin-disiplin ilmu yang menjadikan "ilmu-ilmu klasik" (*'ulûm al-awâ'il*), iaitu yang terdiri daripada tradisi Persia Kuno, Hermetisisme dan Neo-Platonisme sebagai mata air pemikirannya.⁶⁰ Dalam pola ini, ada dua

⁵⁵ Muhammad Abed al-Jabiri (2000). *Post Tradisionalisme Islam*, Ahmad Baso (terj), Yogyakarta: LKIS, h. 19.

⁵⁶ *Ibid.*, h. 20.

⁵⁷ Yusuf al-Qardhawi (1995). *op.cit.*, h. 43.

⁵⁸ Ahmad Baso (2000). "Posmodernisme Sebagai Kritik Islam: Kontribusi Metodologis "Kritik Nalar" Muhammad Abed al-Jabiri," dalam Muhammad Abed al-Jabiri, *op.cit.*, h. xxxix.

⁵⁹ M. Amin Abdullah (2001). *op.cit.*, h. 372.

⁶⁰ Ahmad Baso (2000). *op.cit.*, h. xliii.

metode: 1) metode *ma'rifah 'irfânî* bukan indera atau akal, tetapi *kashf* dengan *riyâdah* dan *mujâhadah*; dan 2) metode *al-mumaththilah* (analogi) ertinya rahsia pengetahuan ditemui melalui analogi-analogi.⁶¹

Seterusnya, pola *burhânî* pula mencakupi disiplin-disiplin ilmu yang menjadikan rasionalisme Aristotle sebagai sumber utama. Ini dapat ditemui pada tradisi pemikiran *falâsifah*, mulai al-Kindî, al-Fârâbî, Ibn Sînâ, Ibn Bâjjah, sampai ke Ibn Rusyd.⁶² Pola fikir ini, sesungguhnya bermula pada realiti atau *al-wâqî'* sama ada realiti alam, sosial humaniti mahupun keagamaan.

Demikianlah agenda konstruksi pemikiran Islam yang dapat dilakukan dalam reformasi. Paradigma ini nantinya akan kita dapati ketika melihat dinamik Islam politik di Indonesia, khasnya pada era Reformasi. Harus diakui bahawa, para aktivis politik tidak akan terlepas daripada pola-pola berfikir di atas iaitu bermula daripada semangat *ijtihâd* kemudian berbeza pendapat kerana berbeza pendekatan dalam menyelesaikan persoalan yang mereka hadapi.

SIKAP UMAT ISLAM TERHADAP BARAT

Nurcholish Madjid dalam satu pengantar buku mengatakan bahawa orang Barat menderita narcisisme iaitu mereka mengagumi diri sendiri dan kurang memiliki kesediaan untuk mengakui hutang budinya kepada bangsa-bangsa lain.⁶³ Manakala Muhammad Abed al-Jabiri menulis: "*How we define the 'Islam' in the expression 'Europe and Islam' which pairs two radically distinct realities, one geographic (Europe) and the other religious (Islam).*"⁶⁴

⁶¹ Syamsul Hidayat dan Zakiyuddin Baidhawiy (2000). "Membangun Citra Baru Pemikiran Islam Muhammadiyah: Menuju Dialog antara Pendekatan Bayani, Irfani, dan Burhani", *Akademika*, No. 2, Tahun XVIII, h. 78-79.

⁶² Ahmad Baso (2000), *op.cit.*, h. xliii. Tentang pola pikir tokoh tersebut, lihat Charles E. Butterworth (1992) (ed), *The Political Aspects of Islamic Philosophy*, Cambridge: Harvard University Press; Miriam Galston (1990). *Politic and Excellence: The Political Philosophy of al-Farabi*, New Jersey: Princeton University Press.

⁶³ Nurcholish Madjid (1997). "Kata Pengantar", dalam W. Montgomery Watt, *Islam dan Peradaban Dunia: Pengaruh Islam Atas Eropa Abad Pertengahan*, Hendro Prasetyo (terj), c. 2. Jakarta: Gramedia, h. xi.

⁶⁴ Mohammed 'Abed al-Jabri (1999). "Clash of Civilization: The Relations of the Future?", dalam Gema Martin Munoz (ed), *Islam, Modernism and the West: Cultural and Political Relations at the End of the Millenium*,

Daripada kedua-dua pendapat di atas, maka setidaknya ada tiga hal yang dapat kita ambil hikmahnya. *Pertama*, Islam dan Barat telah mempunyai bibit “perselisihan” sejak Islam muncul di muka bumi ini. *Kedua*, harus diakui bahawa dalam lintasan sejarah dunia, ternyata keduanya (Islam dan Barat) telah banyak berinteraksi antara satu sama lain. Apa yang diperlukan ialah kajian komprehensif untuk menjelaskan bentuk interaksi tersebut. *Ketiga*, harus diakui bahawa Islam telah memberikan sumbangan yang cukup bererti bagi peradaban selain agama ini, tidak terkecuali Barat.⁶⁵

Islam merupakan sebahagian daripada satu peradaban dalam dunia ini. Ia tumbuh dari suatu kawasan padang pasir yang kemudian merentasi ke seluruh dunia hingga bertemu dengan peradaban lainnya. Bagi umat Islam, setelah mengucapkan *kalimah shahâdat*, maka ia telah menjadi Muslim dan tidak lagi dipandang sebagai representasi dari kawasan tertentu. Islam sendiri telah berakulturasi dengan kawasan tempatan. Oleh itu, perjalanan inilah kemudian mencirikan sifat universaliti agama Islam atau sering diucapkan *rahmat li al-‘âlamîn*.

Selain Islam, di dunia ini dijumpai beberapa peradaban lain iaitu: *Pertama*, sinik di China. *Kedua*, Jepun. *Kedua*, Hindu di India. *Ketiga*, Orthodox di Russia. *Keempat*, Barat yang melingkupi Eropah, Amerika Utara, dan Amerika Latin. *Kelima*, Amerika Latin yang meliputi Mexico, Amerika Tengah, Peru, Bolivia, Argentina dan Chili. Peradaban ini merupakan sub-peradaban Barat. *Keenam*, Afrika.⁶⁶ Dalam waktu yang tidak begitu lama, Islam telah berkembang ke kawasan-kawasan enam peradaban tersebut.⁶⁷ Dalam perjalanannya ini, tentu sahaja, agama Islam ada yang berubah dari segi non-akidah kerana ia telah berakulturasi dengan

London: I.B. Tauris, h. 73. Lihat misalnya, Hamilton A.R. Gibb (1970). “The Heritage of Islam in the Modern World (I-II),” *International Journal of Middle East Studies*, Vol. 1, No. 1, h. 3-17, h. 221-237; *idem* (1971), “The Heritage of Islam in the Modern World (III),” *International Journal of Middle East Studies*, Vol. 2, No. 2, h. 120-147; Marshall G.S. Hodgson (1970). “The Role of Islam in World History”, *International Journal of Middle East Studies*, Vol. 1, No. 1, h. 99-123.

⁶⁶ Samuel P. Huntington (1998). *The Clash of Civilizations and the Making or World Order*, London: Touchstone, h. 45-47.

⁶⁷ Lihat petanya dalam Harun Nasution (1982) (ed). *Sejarah Ringkas Islam: Sejak Kelahirannya Sampai Perkembangannya Pada Pertengahan Pertama Abad ke Keduapuluh*, Jakarta: Penerbit Djambatan; John P. Mckay et. al., (1984). *A History of World Societies Vol. 1: to 1715*, Boston: Houghton Mifflin Company, h. 310-313.

kawasan tempatan. Terhadap diaspora (penyebaran) agama Islam ini, W. Montgomery Watt memberi komen:

Saya tidak akan memandang kaum Muslim sebagai sekelompok orang yang memaksakan sesuatu yang asing kepada Eropah. Saya malah akan memandang mereka lebih sebagai wakil sebuah peradaban dengan capaian-capaian besar yang mengatasi capaian-capaian besar di wilayah lain di bumi, yang manfaatnya sangat melimpah di wilayah ini [Eropah].⁶⁸

Namun demikian, hal-hal tersebut ternyata tidaklah berlaku dalam sejarah umat Islam sepenuhnya kerana bangsa-bangsa Barat mulai melakukan penjajahan ke wilayah Islam. Negara tersebut harus tunduk pada aturan bangsa yang menjajah. Di samping itu, pula kesan daripada Perang Salib masih membekas hingga sekarang dan juga menjadi alasan mengapa reformasi muncul dalam Islam.

Pada saat yang sama, bangsa Barat mula mengkaji Islam sebagai sumbangan ilmiah. Dalam hal ini, pemikir Eropah yang mengkaji Islam dapat menyatakan dua jenis sikapnya terhadap Islam (tentu sahaja, dengan banyak variasi di dalamnya). Mereka memandangnya sebagai musuh dan rival bagi Kristian dengan menggunakan kebenaran-kebenaran Kristian untuk tujuan agama Kristian itu sendiri, *atau* melihatnya sebagai salah satu bentuk agama di mana akal dan jiwa manusia cuba untuk memahami dan mendefinisikan sifat Tuhan dan alam semesta.⁶⁹ Dengan kata lain, sikap pertama adalah representasi kepentingan bangsa Barat untuk menganggap bahawa yang paling benar adalah mereka sendiri.

Menurut Nurcholish Madjid, akar pertentangan Islam dan Barat mempunyai tiga tingkat. *Pertama*, tingkat paham keagamaan. Meskipun agama Islam sendiri, menurut Kitab Suci al-Qur'an mengajarkan tentang ia adalah lanjutan dan perkembangan agama Kristian itu sendiri, namun kaum Kristian tidak dapat menerimanya, dan tetap memandang Islam sebagai agama yang sama sekali baru serta tampil sebagai tentangan kepada Kristian. *Kedua*, tingkat sosial-politik. Hampir seluruh kawasan Islam Timur Tengah sekarang ini, kecuali Jazirah Arabia dan Iran, adalah kawasan Kristian. Kemudian perkembangan sosial-politik ini masih diteruskan sehingga meliputi Spanyol (yang lebih tujuh abad dikuasai oleh

⁶⁸ W. Montgomery Watt (1997). *op.cit.*, h. 1.

⁶⁹ Albert Hourani (1998). *Islam Dalam Pandangan Eropah*, Imam Baihaqi dan Ahmad Baidhowi (terj), Yogyakarta: Pustaka Pelajar, h. 20.

Islam) dan kemudian Eropah Timur. *Ketiga*, tingkat budaya. Budaya Barat adalah kesinambungan daripada budaya Yunani-Romawi. Meskipun orang Barat sekarang ini beragama Kristian, namun kekristianan mereka sering disebut “Kristian Barat” yang berlawanan dengan “Kristian Timur”. Kristian Barat adalah Kristian yang telah banyak kehilangan keaslian akar budaya Semitiknya kerana telah ter-“Barat”-kan. Oleh itu, pertentangan Islam dan Barat dapat ditafsirkan sebagai pertentangan antara dua pola budaya. Maka sementara hubungan Islam dengan “Kristian Timur” sepanjang sejarah berlangsung cukup lancar dan penuh toleransi, tidaklah demikian hubungan Islam dengan Kristian Barat: penuh rasa permusuhan dan kebencian.⁷⁰

Manakala sikap kedua adalah berusaha untuk memandang Islam sebagai objek penelitiannya. Mereka inilah yang sering disebut dengan istilah orientalisme iaitu para sarjana atau cendekiawan yang menjadikan dunia Timur berbicara, menjelaskan, membuka misterinya bagi Barat (*poet or scholar, makes the Orient speak, describes the Orient, renders its mysteries plain for and to the West*).⁷¹ Orang pertama yang menyebarkan ilmu “Arab” ke dunia Barat adalah Petrus Alfonsi, seorang Yahudi berasal daripada Sepanyol yang akhirnya menjadi doktor peribadi kepada Raja Ingeris.⁷²

Lebih lanjut, umat Islam juga mulai terjaga setelah melihat kepentingan Barat terhadap Islam. Mereka adalah para pembaharu yang bersikap untuk belajar “banyak” daripada hasil kepentingan Barat tersebut dan ada juga yang sebaliknya. Sehingga kemudiannya melahirkan gerakan yang mahu mengambil iktibar daripada keberhasilan Barat sebagai alat untuk melakukan reformasi dalam Islam. Sementara itu, ada juga yang memandang Barat sebagai ancaman bagi Muslim. Hal ini juga ditandai oleh sikap Barat sendiri yang memandang Islam sebagai ancaman.⁷³

⁷⁰ Nurcholish Madjid (2000). *op.cit.*, h. 250-251.

⁷¹ Edward W. Said (1979). *Orientalism*, New York: Vintage Books, h. 21. Mengenai kajian tentang pemikiran Edward W. Said dan karyanya tersebut, lihat Patrick Williams (ed.) (2001). *Edward Said*, London: Sage Publications.

⁷² Lihat Karel Steenbrink (1992). “Berdialog dengan Karya-karya Kaum Orientalis”, *Ulumul Qur’an*, Vol. III, No. 2, h. 26.

⁷³ Kajian yang menarik tentang hal ini, lihat Akber S. Ahmed (1997). *Living Islam: Tamasya Budaya Menyusuri Samarkand Hingga Stonorway*, Pangestuningsih (terj), Bandung: Mizan, h. 293-308.

Namun demikian, usaha di atas tidaklah cukup memandangkan tingkat kecurigaan Barat terhadap Islam semakin memuncak. Setelah melalui orientalisme, mereka juga menggunakan istilah lain yaitu *colonialism* dan *imperialism*. Kini, dua bentuk intervensi ini banyak dilakukan oleh Barat terhadap negara yang majoriti penduduknya adalah Muslim. Cara yang digunakan oleh bangsa-bangsa tersebut adalah dengan menguasai beberapa negara Muslim dan melakukan bentuk ekonomi kapitalis. Situasi inilah yang sering disebut sebagai globalisasi dimana segala sesuatu tidak lagi mempunyai batas⁷⁴ yang melahirkan suatu masa yang disebut dengan *postcolonial*.⁷⁵

Dalam hal ini, Barat ternyata berhasil membuat label yang boleh menggambarkan lawan mereka seperti Islam militan, Islam fundamentalis, bom-bom daripada Islam, Islam teroris, Islam fanatik, Islam gerila.⁷⁶ Berdasarkan pelabelan tersebut, mereka juga mengusung terma yang sangat humanis iaitu negara-bangsa, demokrasi, Hak Asasi Manusia, gender, dan sekularisme.⁷⁷ Label-label tersebut dibuat menurut ukuran piawaian Barat dan kemudiannya dikenakan kepada ajaran Islam. Padahal sebagaimana telah dinyatakan di atas, bagaimanakah kita boleh membandingkan antara

⁷⁴ Tentang era globalisasi lihat Anthony H. Birch (2001). *The Concept and Theories of Modern Democracy*, New York: Routledge; Johannes Dragsbaek Schmidt dan Jacques Hersh (2000) (ed). *Globalization and Social Change*, New York: Routledge; James H. Mittelman dan Norani Othman (ed) (2001). *Capturing Globalization*, London: Routledge; Shaharil Talib (2001). "Globalisation: History, Our Survival and Geography, Our Destiny", *Symbiosis*; Bill Aschcroft (2001). *Post-Colonial Transformation*, London: Routledge, Oktober, h. 10-13; Mahathir Mohammad (2002). *Globalisation and the Realities*, Selangor: Pelanduk.

⁷⁵ Tentang post kolonial, lihat Bill Aschcroft (2001). *op.cit.*, h. 7-13.

⁷⁶ Lihat John L. Esposito (1999). "Clash of Civilizations? Contemporary Images of Islam in the West", dalam Gema Martin Munoz (ed), *op.cit.*, h. 94. Baca juga *idem* (1997), "Political Islam and Gulf Security", dalam John L. Esposito (ed). *Political Islam: Revolution, Radicalism, or Reform*, London: Lynne Rienner Publisher, h. 3-74; Azyumardi Azra (1996). *op.cit.*, h. 211-227. Sebagai contoh kes, lihat Lisa Beyer (2001). "The Most Wanted Man in World, *Times*, 24 September, h. 46-51.

⁷⁷ Mengenai terma-terma tersebut, lihat Martha L. Cottam dan Richard W. Cottam (2001). *Nationalism & Politics: The Political Behavior of Nation States*, London: Lynne Rienner Publisher; Samuel P. Huntington (1991). *The Third Wave: Democratization in the Late Twentieth Century*, Norman: University of Oklahoma Press.

Islam dan Barat, kerana di satu aspek Islam adalah agama, di aspek yang lain Barat adalah kawasan. Akibatnya, tidaklah menghairankan jika kemudiannya konsep-konsep tersebut dikatakan tidak ada dalam agama Islam atau tidak secocok dengan situasi zaman.⁷⁸ Akumulasi fenomena ini kemudian digambarkan oleh Hassan Hanafi:

Dalam kebudayaan kita, kebudayaan Barat menjadi satu fenomena yang mengundang perhatian. Ilmuwan adalah orang yang mengetahui tradisi Barat dan ilmu pengetahuan adalah informasi yang datang daripada Barat. Bahkan seseorang tidak dapat menjadi pembaharu jika tidak mempelajari Barat. Dengan kata lain, ilmu adalah kutipan; ilmuwan adalah penterjemah dan pemikiran adalah orang yang menawarkan gagasan orang lain. Padahal banyak pemikiran, mazhab dan teori Barat yang tidak menyentuh realiti kita, tidak berbasis pada tradisi lama, juga bukan produk realiti kekinian kita atau teorisasi lainnya.⁷⁹

Di tengah-tengah situasi tersebut, umat Islam mengalami kepanikan yang amat sangat sama ada menolak apa yang telah dilakukan oleh Barat atau menerimanya. Begitu juga, apakah masih boleh umat Islam berpegang pada tradisi lama kita yang telah berlaku dalam lintasan sejarah Muslim. Untuk menanggapi hal ini, seorang pemikir Islam kontemporari daripada Mesir, Hassan Hanafi menyebut bahawa di tangan generasi ketiga (Rasyid Redha) dan keempat (Ikhwan al-Muslimun dan Jamâ'ah al-Islâmiyyah) gerakan reformasi mengambil sikap defensif terhadap tradisi lama dan sikap ofensif terhadap Barat. Aliran ilmiah sekular yang bersikap ofensif terhadap tradisi lama, terutama di tangan generasi ketiga dan keempat bersikap defensif bahkan mengikut pola Barat, dengan alasan bahawa Barat adalah kebudayaan kosmopolitan.⁸⁰

Oleh kerana itu, sikap kita (Muslim) terhadap Barat (non-Islam) ini cenderung digambarkan sebagai kajian Oksidentalisme. Menurut Hassan

⁷⁸ Lihat R. William Liddle dan Saiful Muzani (2000). "Islam, Kultur Politik, dan Demokratisasi: Sebuah Telaah Komparatif Awal", *Jurnal Demokrasi & HAM*, Vol. 1, No. 1, h. 132-166; Bernard Lewis (1994). *Bahasa Politik Islam*, Ihsan Ali-Fauzi (ter), Jakarta: Gramedia.

⁷⁹ Hassan Hanafi (2000). *Oksidentalisme: Sikap Kita terhadap Tradisi Barat*, M. Najib Buchori (terj), Jakarta: Paramadina, h. 76.

⁸⁰ Hassan Hanafi (2000). *op.cit.*, h. 86. Lihat juga Akhbar S. Ahmed (1996). *Posmodernisme: Bahaya dan Harapan Bagi Islam*, M. Sirozi (terj), c. 4. Bandung: Mizan, h. 164-187.

Hanafi, oksidentalisme dalam mempelajari tradisi Barat adalah melalui empat cara. *Pertama*, oksidentalisme tidak mempelajari tradisi Barat untuk memindahkan ilmu pengetahuan, tetapi agar kita mengambil sikap terhadap ilmu pengetahuan yang tepat sekalipun China mampu mengambil aspek teoritikal daripada penelitian atom sekutunya. Namun demikian, China lebih mengutamakan penelitian yang bebas di bidang yang sama. Kita dapat menganggap Barat hanya sebagai ilmu perantara (*'ulûm al-wasâ'il*), bukan ilmu tujuan.

Kedua, mempelajari tradisi Barat sebagai sebahagian daripada analisa terhadap realiti kontemporari kita dengan andaian bahawa tradisi Barat telah menjadi penyangga kebudayaan kontemporari kita. Bahkan bagi sebahagian orang, tradisi Barat telah mempengaruhi cara berfikir dan konsepsi kita tentang alam. Apa yang kita sebut dengan penjajahan kebudayaan sebagai slogan, sebenarnya merupakan objek kajian ilmiah yang khas dan luas.

Ketiga, mengkaji tradisi Barat sebagai sebahagian daripada kajian tentang tradisi lama kita kerana pemikiran kontemporari kita sejak lebih dari seratus tahun lalu menjadi titik temu antara dua peradaban, iaitu tradisi lama kita yang direkonstruksi dan tradisi Barat yang merupakan kesinambungan daripada tradisi Yunani lama. Dengan kata lain, mengkaji tradisi Barat merupakan suatu proses lanjut yang pernah kita jalani dan kita jadikan sebagai lingkaran yang tidak bersambung kerana kita menganggap tradisi lama sebagai sejarah yang telah sempurna dan tidak lagi hidup dalam kesedaran individu mahupun komuniti generasi sekarang.

Keempat, mempelajari tradisi Barat sebagai sebahagian daripada penglibatan kita dalam kajian kemanusiaan umum. Hal ini dimaksudkan untuk membantu Barat dalam memahami tradisi mereka, sebagaimana yang mereka lakukan dalam Orientalisme yang mempelajari tradisi kita dan kemudian membeberkan hasil kajiannya kepada kita.⁸¹

Dengan demikian, sikap Muslim kepada non-Muslim bukanlah sikap yang penuh kecurigaan. Oleh itu, yang perlu dibangunkan adalah dialog dan berusaha memahami posisi masing-masing. Dengan kata lain, Barat sepatutnya melihat bahawa usaha reformasi dalam Islam bukanlah untuk mencabar kemajuan yang telah diperolehi Barat. Demikian juga, kalangan Islam hendaklah berusaha untuk menjelaskan bahawa reformasi terjadi adalah salah satu daripada dinamik peradaban dunia. Dalam hal demikian,

⁸¹ Hassan Hanafi (2000). *op.cit.*, h. 85.

nampaknya tidaklah mengelirukan ketika Akber S. Ahmed menyatakan bahawa:

*First, we need to move beyond the defensive posture that Muslim social scientist...Second, that we encourage the interaction of serious ethnographic/social with the wider media... Third, that as Muslim we identify serious Muslim thought in pilosophy and social sciences and bring it to the consciousness of wider audience.*⁸²

MASYARAKAT ISLAM (IDEAL UMMAH)

Istilah *ummah* berasal berasal dari kata *amma-ya'ummu-amma*, artinya "menuju", "menjadi", "ikutan" dan "gerakan."⁸³ Istilah ini mempunyai tiga erti: (1) suatu golongan manusia (*jamâ'ah*), (2) setiap kelompok manusia yang dinisbahkan kepada seorang Nabi, dan (3) setiap generasi manusia sebagai satu *ummah*.⁸⁴

Ali Syari'ati menyebut bahawa masyarakat yang ideal dalam Islam adalah *ummah*. Ia sama dengan konsep "*society*" (perkumpulan), "*nation*" (bangsa), "*race*" (ras), "*people*" (rakyat) "*tribe*" (rumpun), "*clan*" (kaum).⁸⁵ Jika *ummah* disamakan dengan *society*, maka ia akan mempunyai dua makna iaitu kemutlakan hubungan antara manusia dan suatu hubungan yang bersifat mengekal dalam suatu tempat di antara manusia.

Sekianya *ummah* diertikan dengan *nation*, maka ia bermakna politik sebab berhubungan dengan istilah *nation-states* atau nasionalisme yang mengandungi sikap bekerja sama untuk mencapai satu matlamat dalam satu kawasan tertentu yang dilandaskan oleh agama, etnik, budaya dan bahasa.

Sementara jika *ummah* diertikan sebagai *race*, maka ia menunjukkan perbezaan dalam bidang biologi yang ditandai oleh satu atau beberapa karakteristik tertentu seperti warna kulit dan bentuk mata. Sekiranya ia

⁸² Akbar S. Ahmed (2000), "The Challenge of Islam in the 21st Century", *American Journal of Islamic Social Sciences*, Vol. 17, No. 3, h. 104.

⁸³ Louis Ma'luf (1986), *op.cit.*, h. 17; M. Quraish Shihab (1999), *op.cit.*, h. 325; Asrori S. Karni (1999), *Civil Society & Ummah: Sitensa Diskursif "Rumah" Demokrasi*, Jakarta: Logos, h. 47.

⁸⁴ *Ibid.*

⁸⁵ Ali Syari'ati (1979), *op.cit.*, h. 119; Dawam Rahardjo (1996), *op.cit.*, h. 483; 'Azmi Bishârah (1998), *Al-Mujtama' al-Madani: Dirâsah Naqdiyyah*, Beirut: Markaz Dirâsât al-Wahîdah al-'Arabiyah, h. 213.

dimaknakan dengan *people*, maka *ummah* difahami sebagai rakyat biasa yang memiliki suatu peradaban. Kata ini dapat dirujuk kepada istilah *ahl, unâs, al-'abd, nâs, qaum, dan shu'ûb*. Lebih dari itu, jika difahami *ummah* adalah *tribe*, maka ia bermaksud suatu masyarakat yang berkaitan dengan penghidupan pengembalaan atau dengan pedusunan yang memiliki kesamaan budaya atau ciri khas bahasa dan yang dibatasi oleh kesepakatan yang berupa hak dan kewajiban setiap anggota. Dalam tradisi Arab sering dikenali dengan istilah *qabilah*. Terakhir, jika *ummah* difahami sebagai *clan*, maka ia berhubung erat dengan generasi sebelumnya. Dalam bahasa Arab, istilah ini identik dengan '*ashîrah* dan *sha'b* yang bermakna keluarga.

Justeru, daripada pemahaman tersebut, maka *ummah* adalah suatu komuniti yang mendiami suatu tempat dimana mereka mempunyai ikatan yang berupa hak dan kewajiban yang harus ditaati oleh setiap anggotanya.

Dalam al-Qur'an, istilah *ummah* mengandungi beberapa makna, antara lain: *pertama*, bermakna bintang yang ada di bumi dan burung yang terbang dengan dua sayapnya (Surah al-An'am 6:38). *Kedua*, bermakna makhluk jin (Surah al-Ahqaf 46: 18). *Ketiga*, bermakna waktu (Surah Yusuf 12:45). *Keempat*, bermakna imam (Surah al-Nahl 16:120). *Kelima*, bermakna agama (Surah al-Anbiya' 21:92 dan al-Mu'minun 23:52).⁸⁶ Manakala istilah *ummah* yang ditujukan kepada masyarakat dapat ditemui dalam empat makna. *Pertama*, bermakna setiap generasi yang diutuskan seorang Nabi atau Rasul (Surah al-Nahl 16:36). *Kedua*, bermakna golongan manusia yang menganut agama tertentu (Surah Ali-Imran 3: 110). *Ketiga*, bermakna seluruh makhluk manusia adalah *ummah* yang satu (Surah al-Baqarah 2:213). *Keempat*, bermakna sebahagian daripada masyarakat yang memikul fungsi tertentu, iaitu menyelenggarakan keutamaan dengan menegakkan yang baik dan mencegah yang mungkar (Surah Ali Imran 3:104).⁸⁷

Daripada beberapa definisi atas menunjukkan bahawa *ummat Islam* (Muslim) dapat dimasukkan ke dalam empat kategori di atas. Dengan begitu, sebagai umat yang memiliki Rasul, maka semestinya mereka belajar daripada ajaran Rasul. Demikian juga, sebagai sebahagian daripada agama-agama yang ada di dunia, maka sepatutnya mereka menjaga nilai-nilai agamanya sendiri dan mencari titik temu dengan agama yang lain kerana Islam merupakan agama samawi. Hal yang sama juga dapat dilihat pada

⁸⁶ Asrori S. Karni (1999), *op.cit.*, h. 49-51.

⁸⁷ *Ibid.*, h. 51-53.

definisi kedua bahawa *ummah* Islam merupakan sebahagian daripada penduduk dunia yang mengandungi berbagai puak dan suku bangsa. Oleh kerana itu, *ummah* Islam wajib untuk turut menjaga kelestarian dunia ini agar terhindar daripada kemusnahan.

Inilah inti daripada reformasi dalam Islam yang wajib dilakukan oleh umat Islam. Oleh kerana *ummah* ini merupakan umat yang terbaik (*khair ummah*). Konsep ini dapat dilihat dalam al-Qur'an pada ayat berikut:⁸⁸

كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَتُؤْمِنُونَ
بِاللَّهِ وَلَوْ أَنَّمَا فِي آلِ الْكَتَابِ لَكَانَ خَيْرًا لَّهُمْ مِمَّنْهُمُ الْمُؤْمِنُونَ وَأَكْثَرُهُمْ
الْفَاسِقُونَ ﴿٨٨﴾

Ayat ini menjelaskan bahawa *ummah* Islam merupakan *ummah* yang terbaik (*the chosen people*). Namun mereka boleh dipanggil dengan sebutan tersebut, jika mereka tidak melakukan *amar ma'ruf* dan *nahy munkar* serta beriman kepada Allah. Kuntowijoyo mengatakan bahawa konsep *ummah* terbaik (*the chosen people*) berbeza dengan konsep *the chosen people* kaum Yahudi iaitu sebuah mandat kosong yang menyebabkan *racialism*.⁸⁹ Justeru itu, bagi Kunto, *ummah* terbaik dalam Islam merupakan sebuah cabaran untuk mereka bekerja lebih keras ke arah aktivisme sejarah.⁹⁰ Dengan begitu, *ummah* Islam harus terbabit dalam setiap lintasan sejarah. Begitu juga, *ummah* Islam tidak perlu mengasingkan diri mereka dalam konteks dunia global. Sepatutnya mereka mesti melibatkan diri dalam setiap persoalan yang dihadapi sekarang sama ada untuk dalaman mahupun luaran iaitu dengan umat agama lain.

Menurut Dawam Rahardjo, *khair ummah* yang dimaksud dalam ayat di atas adalah merujuk kepada masyarakat sivil (*civil society*) iaitu masyarakat yang berproses menuju dan memiliki kecenderungan pada nilai-nilai keutamaan (*khair*), yang landasannya adalah *imān tauhīd* dalam melaksanakan *amar bi al-ma'ruf* dan *nahy 'an al-munkar*.⁹¹ Lebih lanjut

⁸⁸ Surah Ali-Imran 3: 110.

⁸⁹ Kuntowijoyo (1998). "Ilmu Sosial Profetik: Etika Pengembangan Ilmu-Ilmu Sosial", *Al-Jāmi'ah*, No. 61, h. 64-65; *idem* (2001). *Muslim Tanpa Masjid: Esai-esai Agama, Budaya dan Politik dalam Bingkai Strukturalisme Transedental*, c. 2, Bandung: Mizan, h. 357.

⁹⁰ *Ibid.*

⁹¹ M. Dawam Rahardjo (1996). *op.cit.*, h. 499.

menurut Dawam, ahli falsafah Islam abad pertengahan, al-Fārābī⁹² menamakan masyarakat dengan ciri-ciri sedemikian sebagai *al-Madīnah al-Faḍīlah* (Masyarakat Utama).⁹³ Al-Qur'an menyebutnya dengan tiga bentuk nama: *Khair Ummah* atau masyarakat terbaik (Surah Ali 'Imran, 3:110); *ummah wasaṭ*, masyarakat pertengahan atau masyarakat yang seimbang (Surah al-Baqarah, 2:142); dan *ummah muqtaṣidah*, masyarakat pertengahan atau masyarakat moderat (Surah al-Ma'idah, 5:66).⁹⁴

Konsep *ummah wasaṭ* ialah dimana posisi umat Islam berada dalam bingkai keseimbangan antara dua kutub iaitu tidak memihak kepada mana-mana pihakpun. Andaian ini juga ditemui pada pandangan Kuntowijoyo iaitu dimana beliau berkata bahawa berada di tengah dapat dicapai dengan berdiri persis di tengah-tengah atau menggabungkan yang terbaik dari dua gejala yang bertentangan.⁹⁵ Justeru itu, disinilah posisi kemaslahatan dalam Islam bagi mencapai kesejahteraan. Nampaknya, matlamat ini yang mahu dituju oleh konsep *ummah wasaṭ*.

Adapun *ummah muqtaṣidah* adalah suatu *ummah* yang suka melakukan kebaikan dan menjauhi kejahatan. Oleh sebab itu, *ummah* ini tahu matlamatnya dan bermaksud (*qasdid*) menempuh jalan yang lurus tanpa berpaling.⁹⁶ Ertinya, kelompok masyarakat ini selalu berfikir ke hadapan yang bermatlamatkan kemajuan dan kejayaan. Namun, *ummah muqtaṣidah* tidak hanya ditujukan kepada ummah Islam semata-mata, malah ia juga ditujukan kepada kelompok masyarakat Yahudi dan Kristian. Oleh kerana itu, dapat dilihat nilai-nilai ayat ini lebih banyak diadopsi oleh kelompok ini berbanding umat Islam sendiri.

⁹² Tentang al-Fārābī, lihat Deborah L. Black (1996). "Al-Fārābī", dalam Seyyed Hossein Nasr dan Oliver (ed), *History of Islamic Philosophy*, j. 1. London: Routledge, h. 178-197; Mulyadhi Kertanegara (2000), *Mozaik Khazanah Islam: Bunga Rampai Dari Chicago*, Jakarta: Paramadina, h. 33-38.

⁹³ Analisa mendalam tentang *al-Madīnah al-Faḍīlah*, lihat Miriam Galston (1992). "The Theoretical and Practical Dimensions of Happiness as Portrayed in the Political Treatises of al-Fārābī", dalam Charles E. Butterworth (ed). *op.cit.*, h. 95-151; *idem* (1990). *op.cit.*, h. 180-221; Munawir Sjadzali (1993). *Islam dan Tata Negara: Ajaran, Sejarah dan Pemikiran*, c. 5. Jakarta: UI Press, h. 49-58.

⁹⁴ M. Dawam Rahardjo (1996). *op.cit.*, h. 499.

⁹⁵ Kuntowijoyo (1999). *Identitas Politik Islam*, c. 3. Bandung: Mizan, h. 4.

⁹⁶ Asrori S. Karni (1999). *op.cit.*, h. 65.

Dari beberapa huraian di atas, pengkaji bermaksud menyimpulkan bagaimanakah konsep *ummah* ini berkait erat dengan reformasi. *Pertama*, potensi *ummah* ini boleh menjadikan suatu komuniti itu mampu mewujudkan keseimbangan dalam berfikir dan bertindak. Oleh sebab itu ia dilandasi oleh iman dan perintah untuk *amar ma'rūf*, jadi mereka akan selalu tampil ke hadapan dalam setiap agenda kehidupan ini secara global. *Kedua*, konsep *ummah* ini menjadi agenda setiap reformis, termasuk di Indonesia. *Ketiga*, dalam rangka menuju ideal *ummah*, umat Islam semestinya bekerjasama dengan *ummah* yang lain kerana itu merupakan salah satu usaha menuju perdamaian kerana Islam adalah agama damai dan sebahagian daripada agama samawi. Oleh itu yang dicari adalah titik kesamaan dan menepis rasa curiga. Hal ini juga sebaliknya difahami oleh kalangan non-Islam.

NEGARA ISLAM

Perdebatan tentang negara Islam merupakan salah satu isu yang sangat kontroversi di kalangan reformis pada era moden.⁹⁷ Setidaknnya, ada dua hal mengapa hal tersebut berlaku. *Pertama*, ada pendapat yang mengatakan bahawa Islam tidak membahas masalah kenegaraan. Oleh kerana itu, tidak pada tempatnya untuk mengatakan bahawa konsep negara ditemui dalam Islam. *Kedua*, Islam mempunyai prinsip kenegaraan yang menyebabkan tidak ada alasan untuk memisahkan antara keduanya. Di tengah situasi tersebut, muncul pendapat yang mengatakan bahawa agama dan negara

⁹⁷ Lihat misalnya, Akh. Minhaji (1999). "Sekali Lagi: Kontroversi Negara Islam", *Asy-Syir'ah*, No. 6, h. 1-18; Kamaruzzaman (2001). "Perdebatan Mengenai Negara Islam", *Siasah*, Bil. 7, November, h. 26-27. Salah satu kes yang menarik tentang negara Islam adalah yang terjadi di Malaysia di mana terma negara Islam menjadi isu semasa di negara tersebut. Lihat beberapa artikel berikut: Rosli Ibrahim (2001). "Isu Malaysia Negara Islam: Antara Kenyataan dan Kejahilan", *Siasah*, Bil. 7, November, h. 29-31; Imam al-Guani (2001). "Negara Islam Pas Negara Islam Umno", *Siasah*, Bil. 7, November, h. 36; Lim Kit Siang (2001). "Negara Islam: Pelancongan Besar PAS dari Manifesto Bersama BA", *Seumbi*, h. 12-13; Karpal Singh (2001), "Negara Islam: DAP Tidak Ada Pilihan Lain, Kecuali Tinggalkan BA...", *Seumbi*, h. 6-7. Untuk mengetahui perkembangan politik di Malaysia, lihat John L. Esposito dan John O. Voll (1999), *Demokrasi di Negara-negara Muslim: Problem dan Prospek*, Rahmani Astuti (terj) Bandung: Mizan, h. 165-202; G.W. Choudhury (1993). *Islam and the Modern Muslim World*, Kuala Lumpur: WHS Publications Sdn. Bhd., h. 163-170.

saling memerlukan.⁹⁸ Di samping dua sebab tersebut, dapat juga dikatakan bahawa hasil pertemuan kajian ilmiah antara konsep-konsep negara yang muncul di Barat telah mempengaruhi wacana pencarian konsep negara dalam Islam. Seperti dijelaskan oleh Masykuri Abdillah bahawa meskipun terdapat perbezaan karekteristik pemikiran tentang kenegaraan dalam Islam, pada amnya pemikiran politik Islam kontemporari ini memberi respons kepada sistem politik Barat, seperti nasionalisme, sosialisme, liberalisme, demokrasi serta prinsip-prinsip yang berkaitan dengannya, seperti persamaan, kebebasan, pluralisme.⁹⁹

Setakat ini pemikiran tersebut meliputi tiga kategori aliran.¹⁰⁰ *Pertama*, aliran konservatif, yang tetap mempertahankan integrasi antara Islam dan negara, Kerana menurut paradigma ini, Islam telah lengkap mengatur sistem kemasyarakatan. Kelompok ini terdiri dari (a) tradisional, iaitu aliran yang tetap mempertahankan tradisi politik dan pemikiran politik Islam klasik/pertengahan, seperti Rasyid Redha, dan (b) fundamentalis, iaitu aliran yang ingin melakukan reformasi sistem sosial dengan kembali kepada ajaran Islam secara total dan menolak yang dibuat manusia, seperti Sayyid Qutb, Abū al-A‘lā al-Maudūdī. *Kedua*, aliran moden, yang berpendapat bahawa Islam mengatur masalah keduniaan (kemasyarakatan) hanya secara dasar sahaja, adapun secara teknikal boleh mengadopsi sistem lain dimana dalam hal ini adalah sistem Barat yang sudah menunjukkan kelebihannya, seperti yang dilakukan oleh Muḥammad ‘Abduh, Ḥussain Haikal, Muḥammad Assad. *Ketiga*, aliran sekular yang ingin memisahkan antara Islam dengan negara kerana menurut aliran ini, Islam sama seperti

⁹⁸ Kamaruzzaman (2001). *Relasi Islam dan Negara Dalam Perspektif Modernisme dan Fundamentalisme*, Magelang: Indonesia Tera, h. 1.

⁹⁹ Masykuri Abdillah (2000). "Gagasan dan Tradisi Bernegara dalam Islam: Sebuah Perspektif Sejarah dan Demokrasi Modern", *Tashwirul Afkar*, No. 7, h. 103-104.

¹⁰⁰ Munawir Sjadzali (1993). *op.cit.*, h. 1-2; Masykuri Abdillah (1999). *Demokrasi di Persimpangan Makna: Respons Intelektual Muslim Indonesia Terhadap Konsep Demokrasi (1966-1993)*, Yogyakarta: Tiara Wacana, h. 57; *idem* (2000), *op.cit.*, h. 103; Faisal Ismail (1999). *Ideologi Hegemoni dan Otoritas Agama: Wacana Ketegangan Kreatif Islam dan Pancasila*, Yogyakarta: Tiara Wacana, h. 36-8; Achmad Zaini (1997). "Mawdudi's Conception of the Islamic State", dalam Sri Mulyati *et.al.*, *Islam & Development: A Politico-Religious Response*, Yogyakarta: Permika dan LPMI, h. 163-5; Sumarno (1999). "Konsepsi Negara dalam Sejarah Pemikir Islam", *Republika*, 22 September.

agama-agama lain yang tidak mengatur masalah keduniaan, sebagaimana praktik kenegaraan yang terdapat di Barat. Salah satu motor penggerak pola fikir ini adalah 'Alī 'Abd al-Rāziq.

Dalam artikel ini, penulis tidak akan membahas masalah negara Islam secara mendetail kerana telah banyak karya-karya, termasuk karya pengkaji,¹⁰¹ yang membahas masalah tersebut.¹⁰² Namun yang ingin dituju adalah bahawa kalangan pembaharu belum mencapai kata sepakat tentang isu negara Islam. Hal ini disebabkan umat Islam belum bersedia untuk

¹⁰¹ Lihat Kamaruzzaman (2001). *Relasi Islam dan Negara Dalam Perspektif Modernis dan Fundamentalis*, Magelang: Indonesia Tera. Lihat nota kaki no.1 dalam artikel ini.

¹⁰² Sebagai pengantar untuk kajian negara dalam Islam, baca beberapa karya berikut: al-Mawardī (t.t.). *Al-Aḥkām al-Sulṭāniyyah*, Beirut: Dār al-Fikr; Abī Ya'la' (1994). *Al-Aḥkām al-Sulṭāniyyah*, Beirut: Dār al-Fikr. Mengenai kajian tentang dua kitab tersebut, baca Donald P. Little (1974). "A New Look at *Al-Aḥkam al-Sultaniyya*", *The Muslim World*, Vol. LXIV, No. 1, h. 1-15. Lihat juga Ibn Taymiyyah (1988). *Al-Khilāfah wa al-Muluk*, Jordan: Maktabah al-Manar; Muṣṭafā Ḥilmī (1988). *Nizām al-Khilāfah bain Ahl al-Sunnah wa al-Shi'ah*, Iskandariyyah: Dār ad-Da'wah; Manzooruddin Ahmed (1988). *al-Nazāriyyāt al-Siyāsah al-Islāmiyyah fī al-A'sir al-Ḥadīth: Al-Nazāriyyah wa al-Taṭbīq*, Karachi: Jāmi'ah al-Dirāsāt al-Islāmiyyah; Mahmud A. Faksh (1983). "Theories of State in Islamic Political Thought", *Journal of South Asian and Middle Eastern Studies*, Vol. VI, No. 3, h. 62-97; Aziz Ahmad (1951). "The Juridical Theory of the Islamic State", *Muslim World*, Vol. 41, No. 3, h. 181-144; H.A.R. Gibb (1955). "The Evolution of Government in Early Islam", *Studia Islamica*, Vol. IV, h. 5-17; Abdulaziz Saddiq Jastaniah (1982). "The Islamic State in Light of the Qur'an and Sunnah", Ph.D. Tesis, Claremont Graduate School; Syamsul Anwar (1987). "Al-Mawardi dan Teorinya tentang Khilafah", *Al-Jami'ah*, No. 35, h. 16-34; 'Alī 'Abd al-Rāziq (1972). "Al-Islām wa Uṣūl al-Ḥukm", dalam Muḥammad 'Imārah, *Al-Islām wa Uṣūl al-Ḥukm li 'Alī 'Abd al-Rāziq*, Beirut: al-Muassasah al-'Arabiyyah li al-Dirāsah wa al-Nashr, h. 113-187; *idem* (1985). *Khilafah dan Pemerintahan Dalam Islam*, Afif Mohāmmād (terj), Bandung: Pustaka; Dhiya' ad-Din ar-Rais (1985). *Islam dan Khilafah*, Afif Mohammad (terj), Bandung: Pustaka; Abu al-A'la al-Maududi (1998). *Khilafah dan Kerajaan: Evaluasi Kritis Atas Kerajaan Pemerintahan Islam*, Muhammad al-Baqir (ter), c. 7. Bandung: Mizan; *idem* (1998). *Hukum dan Konstitusi: Sistem Politik Islam*, Asep Hikmat (terj), c. 6. Bandung: Mizan; Taqiyuddin An-Nabhani (1997). *Sistem Pemerintahan Islam: Doktrin, Sejarah dan Realitas Empirik*, Bangil: al-Izzah.

menyebutkan negara Islam secara formal. Yang ada hanyalah negara-negara Muslim sebagaimana disebutkan oleh G.W. Choudhury.¹⁰³ *Pertama*, ada negara Muslim seperti Afghanistan, Iran, Pakistan, Saudi Arabia dan Sudan yang menandakan sebagai Negara Islam. *Kedua*, negara yang majoriti penduduknya Muslim, tetapi tidak mendakwa bahawa mereka adalah negara Islam. Negara-negara ini hanya merujuk pada Islam pada aspek-aspek tertentu. Negara-negara ini juga menganut sistem Barat dalam bidang pemerintah, namun dalam persoalan individu seperti perkahwinan dan pewarisan digunakan hukum Islam (Syari'ah). Namun demikian, Syari'ah sendiri tidak sama difahami dalam setiap negara-negara Muslim. Dalam hal ini, pengkaji berpendapat bahawa Indonesia dan Malaysia adalah negara model ini. *Ketiga*, negara yang berpenduduk majoriti Muslim tetapi menggunakan konsep negara Sekular berlandaskan pada konsep Barat yang memisahkan antara persoalan politik dan agama. Negara Turki adalah salah satu daripada negara yang menganut sistem ini.

Dewasa ini, menurut pengkaji ada satu kesilapan kita dalam memandang isu yang berkaitan negara Islam iaitu kerangka fikir atau paradigma. Dengan kata lain, tingkat kedewasaan berfikir untuk memahami setiap argumen lawan politik. Masing-masing merasa benar atas nama agama sehingga kebenaran tersebut melahirkan aksi yang tentu sahaja merugikan kedua pihak tersebut.

Untuk itu, diperlukan kerangka berfikir yang bersifat *kāffah* iaitu, kerangka berfikir atau paradigma yang memandang Islam sebagai agama yang *multifaces*. Dengan kata lain, Islam ditampilkan sebagai ajaran yang bersifat normatif atau bersifat histori. Jika negara Islam dimaklumkan sebagai ajaran norma yang bersumber dari al-Qur'an dan al-Hadith, maka di sini diperlukan landasan teori yang kuat untuk membenarkan asumsi tersebut. Misalnya, perlu ditunjukkan beberapa ayat al-Qur'an dan Hadith Nabi Muhammad SAW yang menyebut perintah supaya mendirikan negara Islam. Memang harus diakui, bahawa al-Qur'an bukan merupakan kitab undang-undang yang menjelaskan secara detail mengenai persoalan negara. Sekurang-kurangnya, ada ayat al-Qur'an yang menyebut bahawa harus tegaknya Hukum Islam (Syari'at), pemimpin yang adil, musyawarah dan sebagainya. Ini menunjukkan bahawa secara normatif, ajaran mengenai negara Islam difahami secara kontekstual melalui pemahaman daripada kedua sumber tersebut.

¹⁰³ G.W. Choudhury (1993). *op.cit.*, h. 95-96.

Manakala secara historikal, idea tentang negara Islam memang tidak pernah muncul secara baku kerana dalam perjalanan sejarah umat Islam telah ditemukan beberapa model negara yang didirikan oleh Nabi, sahabat, Umayyah dan Abbasiyyah. Pilihan sejarah ini, menunjukkan bahawa Nabi ketika mendirikan negara Madinah mengambil suatu pandangan dengan membuat suatu kesepakatan social (*social contract*) di kalangan masyarakat Madinah yang dikenali sebagai Piagam Madinah. Dalam piagam tersebut disusun tata cara kehidupan berbangsa dan bernegara. Justeru dalam perlembagaan ini, Nabi Muhammad SAW tidak menyebut istilah negara Islam, harus difahami bahawa itu merupakan persoalan istilah sahaja. Ini adalah kerana istilah negara Islam hanya muncul pada awal abad ke-20 dimana umat Islam harus menghadapi kolonialisme daripada bangsa-bangsa Barat. Oleh itu, negara Islam merupakan cabaran terhadap negara yang tidak Islam. Munculnya rasa tidak suka daripada negara bukan Islam terhadap negara Islam adalah salah satu daripada contoh yang dapat dilihat mengikut realiti yang ada.

Bagaimanapun, sama ada Muslim mahupun Non-Muslim, negara yang dikembangkan oleh Rasulullah merupakan negara yang sangat moden untuk masanya dan sekarang ini. Hal ini menunjukkan bahawa praktik Rasulullah merupakan contoh konkrit daripada pelaksanaan negara Islam. Ketika itu, tidak muncul persoalan antara Islam dan bukan Islam. Semua umat yang beragama boleh hidup damai dengan umat lain dalam kerangka Piagam Madinah. Jika kemudian negara Madinah tidak berlaku lagi, itu merupakan pengingkaran umat Islam terhadap sejarahnya sendiri.

Adapun negara Madinah ini didirikan atas dasar ideologi Islam yang boleh didirikan dimana sahaja, bukan hanya di kota Madinah. Oleh kerana dasarnya adalah Islam, maka sifatnya menjadi universal dan global serta tidak tergantung dan terbatas pada wilayah geografi tertentu. Ada konsep baru yang ditawarkan oleh negara hijrah, bahawa negara itu melampaui batas-batas wilayah geografi. Negara ini lebih sesuai dengan nilai-nilai dasar kemanusiaan (*basic values of humanity*) sebab yang menjadi dasar utama kewarganegaraannya bukan nasionalisme, suku, ras atau pertalian darah. Negara seperti ini, pernah cuba diterapkan oleh salah seorang tokoh fundamentalisme Islam iaitu Abū al-A'īn al-Maudūdī di Pakistan.

Dalam kerangka di atas, maka dapat difahami tiga hal mengenai persoalan negara Islam. *Pertama*, wacana tersebut harus dimulai daripada dasar yang menafikan kepentingan sesaat baik secara politik maupun hukum. Maksudnya, perlu diadakan kajian yang mendalam untuk mengatakan bahawa suatu negara adalah negara Islam. Jika fenomena

mengindikasikan bahawa banyak terjadi hal-hal yang menyimpang dari garis yang ditetapkan oleh dua cara berfikir di atas iatu paradigma Islam normatif dan Islam historis, maka sebutan yang mengaku negara Islam perlu dikaji lagi keabsahannya. Oleh itu, perdebatan mengenai negara Islam harus dimulai dengan niat baik dan dilakukan dengan semangat sebagaimana Rasulullah membuat Piagam Madinah¹⁰⁴ kerana ketika Rasul mendirikan negara di Madinah, semua umat menyokongnya dan tidak ada parti politik yang saling berebut pengaruh antara satu sama lain.

Kedua, membuka wacana tersebut untuk dikaji secara ilmiah dan tidak untuk ditutup. Tujuannya adalah untuk menampilkan wajah Islam yang humanis dan saintifik. Dengan cara demikian, maka setiap orang boleh mengemukakan idea ataupun pandangan mereka tentang negara Islam. Dalam hal ini, pemerintah sebenar akan membuka pintu ke arah tersebut. Caranya ialah dengan diadakan seminar atau dilakukan kajian oleh kalangan ilmuwan daripada pelbagai disiplin ilmu untuk menemui kesefahaman tentang bagaimana format negara Islam di abad ke-21 ini. Peranan ulama juga tidak boleh diabaikan.¹⁰⁵ Mereka menjadi tumpuan dalam mengambil pendapat kerana diperlukan fatwa yang rasmi daripada ulama untuk menentukan sah ataupun tidak suatu negara disebut sebagai negara Islam.

¹⁰⁴ Analisa tentang Piagam Madinah, lihat Ahmad Sukarja (1995). *Piagam Madinah dan Undang-Undang Dasar 1945: Kajian Perbandingan Tentang Dasar Hidup Bersama dalam Masyarakat yang Majemuk*, Jakarta: UI Press; Muhammad Tahir Azhary (1992). *Negara Hukum: Suatu Studi Tentang Prinsip-prinsip Dilihat dari Segi Hukum Islam, Implementasinya pada Periode Negara Madinah dan Masa Kini*, Jakarta: Bulan Bintang; Ahmad Baso (1999). *Civil Society Versus Masyarakat Madani: Arkeologi Pemikiran "Civil Society" dalam Islam Indonesia*, Bandung: Pustaka Hidayah, h. 331-351; Nourouzzaman Shiddiqi (1996). *Jeram-jeram Peradaban Muslim*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, h. 87-95; Munawir Sjadzali (1999). "Kembali Ke Piagam Madinah", dalam Abu Zahra (ed), *Politik Demi Tuhan: Nasionalisme Religius di Indonesia*, Bandung: Pustaka Hidayah, h. 333-335.

¹⁰⁵ Tentang peranan ulama dalam politik, lihat Masykuri Abdillah (2000). "Ulama dan Politik", dalam Abdul Mu'nim D.Z. (ed), *Islam di Tengah Arus Transisi*, Jakarta: Kompas, h. 162-167; Sukri Ahmad (2001). "Implikasi Pengaruh Ulama Terhadap Halatuju Perubahan Pemikiran Politik Masyarakat Islam Wilayah Utara Semenanjung Malaysia dari 1950-an Hingga 1990an," *Jurnal Usuluddin*, Bil. 14, Disember, h. 97-122. Kamaruzzaman (2001). "Relasi Uagama (Islam) dan Politik", *Siasah*, Bil. 6, Oktober, h. 26-29.

Tentu sahaja, cara ini menuntut suatu agenda iaitu persatuan di kalangan umat Islam di rantau ini untuk bersepakat bahawa negara Islam merupakan salah satu titik agenda yang belum selesai.

Ketiga, menghilangkan wacana kepentingan sesuatu golongan untuk berebut kekuasaan kerana jika atas nama negara Islam, kita akan melepaskan kepentingan masing-masing, maka persoalan tentang negara Islam akan semakin tidak kondusif untuk dijadikan wacana. Sebab, dengan adanya minat akan menimbulkan kacau bilau politik dalam suatu negara. Tugas kita adalah untuk mempererat jalinan silaturrahim antara umat beragama. Oleh itu, cara seperti itu merupakan salah satu daripada ciri khas negara Islam. Dengan kata lain, memberi kesempatan kepada setiap golongan untuk tidak saling curiga dan mencurigai. Dalam hal ini, kerajaan hanyalah sebagai fasilitator dan bukan, malah menghegemoni wacana tersebut.

PELAKSANAAN HUKUM ISLAM

Pelaksanaan hukum Islam merupakan agenda yang sering didengungkan oleh kelompok reformis di pelbagai negara Muslim. Namun sebelum dijelaskan apa yang dimaksud dengan hukum Islam, sebab dalam kajian Islam (*islamic studies*) juga ditemui istilah *Shari'ah* dan *fiqh*. Jadi, perlu dipaparkan apa dan bagaimana sesungguhnya *Shari'ah* dan *fiqh* tersebut dan dimana posisi sebenarnya daripada hukum Islam kerana istilah hukum Islam hanya dapat ditemui di Indonesia dan Malaysia.¹⁰⁶ Istilah "hukum Islam" sendiri merupakan istilah khas Melayu, sebagai terjemahan *al-fiqh al-Islami* atau dalam konteks tertentu dari *al-shari'ah al-Islami*. Istilah ini dalam wacana ahli hukum Barat digunakan *Islamic Law*.¹⁰⁷

Syariah (*al-shari'ah*) secara etimologi bererti sumber/aliran air yang digunakan untuk minum. Dari akar kata ini, Syariah diertikan sebagai agama lurus yang diturunkan Allah SWT bagi umat manusia.¹⁰⁸ Secara terminologi, Imam al-Shāṭibī menyatakan bahawa Syari'ah sama dengan agama. Sedangkan Manna' al-Qaṭṭān (ahli fiqh Mesir) mendefinisikan Syari'ah sebagai segala ketentuan Allah SWT bagi hamba-Nya yang meliputi masalah akidah, ibadah, akhlak dan tata cara kehidupan umat manusia

¹⁰⁶ Akh. Minhaji (2001). *op.cit.*, h. 96.

¹⁰⁷ Ahmad Rofiq (1998). *Hukum Islam di Indonesia*, c. 3. Jakarta: Raja Grafindo Persada, h. 3.

¹⁰⁸ Abdul Aziz Dahlan *et.al.* (1996). *Ensiklopedi Hukum Islam*, j. 1. Jakarta: Ichtisar Baru van Hoeve, h. 334.

untuk mencapai kebahagiaan dunia dan akhirat. Kemudian Fathī al-Durānī menyatakan bahawa Syariah adalah segala yang diturunkan Allah SWT kepada Nabi Muhammad SAW berupa wahyu, baik yang terdapat dalam al-Qur'an mahupun dalam Sunnah Nabi SAW yang diyakini kesahihannya. Lebih lanjut beliau mengatakan bahawa Syariah adalah *al-nuṣuṣ al-muqaddasah* (teks-teks suci) yang dikandung oleh al-Qur'an dan Sunnah Nabi SAW.¹⁰⁹

Berdasarkan definisi Syariah tersebut, ulama fiqh dan *uṣūl fiqh* menyatakan bahawa Syariah merupakan sumber fiqh. Alasannya, fiqh merupakan pemahaman yang mendalam terhadap *al-nuṣuṣ al-muqaddasah* tersebut. Fiqh juga merupakan hasil *ijtihād* ulama terhadap ayat al-Qur'an atau Sunnah Nabi SAW.¹¹⁰ Adapun fiqh secara bahasa bermakna faham yang mendalam. Secara istilah adalah salah satu bidang ilmu dalam Syariah Islam yang secara khusus membahas persoalan hukum yang mengatur berbagai aspek kehidupan manusia, baik kehidupan peribadi, bermasyarakat, mahupun hubungan manusia dengan Penciptanya.¹¹¹

Ada beberapa definisi fiqh yang dikemukakan ulama fiqh sesuai dengan perkembangan erti fiqh.¹¹² Misalnya, Imam Abū Ḥanīfah mendefinisikan fiqh sebagai pengetahuan seseorang tentang hak dan kewajibannya.¹¹³ Definisi ini meliputi semua aspek kehidupan, iaitu akidah, Syariah, dan akhlak. Imam al-Amīdī mendefinisikan fiqh sebagai ilmu yang diperoleh melalui dalil yang terperinci.¹¹⁴ Selain itu, ada juga yang mengertikan fiqh

¹⁰⁹ *Ibid.*

¹¹⁰ *Ibid.*

¹¹¹ *Ibid.*, h. 333.

¹¹² Lihat juga Kamaruzzaman (1999). "Kontribusi Daerah Aceh Terhadap Perkembangan Awal Hukum Islam di Indonesia", *Al-Jami'ah*, No. 64, h. 146-150; *idem* (2000). "Hukum Islam dalam Konteks Masyarakat Madani", *Mimbar Hukum*, No. 48, Th. XI, h. 25-29; *idem* (2001). "Hukum Islam Dalam Lintasan Sejarah Indonesia", *Mimbar Hukum*, No. 55, Th. XII, h. 16-18; Kamaruzzaman (2002). *Islam Historis: Dinamika Studi Islam di Indonesia*, Yogyakarta: Galang Press.

¹¹³ Hasbi ash-Shiddieqy (1980). *Pengantar Hukum Islam I*, cet. 6. Jakarta: Bulan Bintang, h. 24

¹¹⁴ Abdul Aziz Dahlan *et.al.* (1996). *op.cit.*, h. 333-4. Lihat juga A. Qodri Azizy (1999), "Hukum Islam di Tengah Pluralisme Politik dan Budaya", (Kertas kerja disampaikan dalam Seminar yang diselenggarakan oleh HMJ Ahwal al-Syakhsiyah Fak. Syari'ah IAIN Sunan Kalijaga, Yogyakarta 3 April 1999), h. 1-14.

sebagai rumusan hukum yang bersifat sistematis yang memperincikan peraturan-peraturan Syariah.¹¹⁵ Jadi, dapat difahami bahawa istilah fiqh di kalangan fuqaha' mengandungi dua pengertian, iaitu (1) memelihara hukum furu' (hukum keagamaan yang tidak pokok) secara mutlak (seluruhnya) atau sebahagiannya dan (2) bahan hukum itu sendiri, baik yang bersifat *qaṭ'ī* (pasti) maupun yang bersifat *zannī* (relatif).¹¹⁶ Atas dasar perbezaan definisi kedua istilah tersebut, maka hukum Islam adalah koleksi daripada hukum Syariah yang berkaitan dengan perbuatan yang digali daripada dalil-dalil terperinci.¹¹⁷

Sebagaimana disentuh di atas, ulama fiqh menyatakan bahawa Syariah dan fiqh tidak boleh disamakan. Alasannya, Syariah bersumber daripada Allah SWT dan Rasul-Nya, sedangkan fiqh merupakan hasil pemikiran *mujtahid* dalam memahami ayat al-Qur'an dan Hadith Nabi s.a.w.¹¹⁸ Untuk lebih memperlihatkan perbezaan antara Syariah dan fiqh, Noel J. Coulson menulis, pertama, Syariah diturunkan oleh Allah (*al-Shar'*). Justeru itu kebenarannya bersifat mutlak (*absolute*), sementara fiqh merupakan formula hasil kajian fuqaha' dan kebenarannya bersifat relatif (nisbi). Oleh kerana Syariah adalah wahyu, maka fiqh adalah penalaran manusia. Kedua, Syariah adalah satu (*unity*) dan fiqh adalah pelbagai (*diversity*). Ketiga, Syariat bersifat otoritatif, manakala fiqh berwatak liberal. Keempat, Syariah adalah stabil atau tidak berubah, sedangkan fiqh mengalami perubahan seiring dengan tuntutan ruang dan waktu. Kelima, Syariah bersifat idealistik, sedangkan fiqh bercorak realistik.¹¹⁹

Namun, menurut Yūsuf al-Qaraḍāwī, Syariah dan fiqh adalah sama ataupun tidak ada perbezaan antara keduanya kerana fiqh merupakan ilmu yang bersandar kepada wahyu Ilahi, sementara aktiviti akal dalam mengeluarkan ketentuan hukum tidak terlepas daripada ikatan dan norma, tetapi ia (akal) terikat dengan dasar-dasar Syariat dalam *beristidlāl*. Syariah tidak berada pada posisi terpisah dari awang-awang, tetapi ia termasuk dalam lingkaran fiqh Islam, kecuali dalam kejadian atau kes yang baru

¹¹⁵ Yusril Ihza Mahendra (1999). *Modernisme Fundamentalisme Dalam Politik Islam*, Jakarta: Paramadina, h. 338.

¹¹⁶ Abdul Aziz Dahlan *et.al.* (1996). *op.cit.*, h. 324.

¹¹⁷ *Ibid.*, j. 2, h. 576.

¹¹⁸ *Ibid.*, j. 1, h. 334.

¹¹⁹ N.J. Coulson (1996). *Conflicts and Tensions in Islamic Jurisprudence*, Chicago: The University of Chicago Press, h. 3-116.

muncul.¹²⁰ Pendapat ini sesungguhnya tidak perlu dipersoalkan jika Syariah yang dimaksudkan dalam kajian hukum Islam adalah sesuatu yang berasal daripada Allah yang ditetapkan kepada manusia. Adapun penetapannya disebut dengan fiqh.

Lebih jauh lagi mengenai sikap Muslim terhadap fiqh, dapat dikatakan bahawa fiqh hanyalah salah satu daripada beberapa bentuk pemikiran hukum Islam. Dengan demikian ia tidak boleh resisten terhadap pemikiran baru yang muncul kemudian. Selanjutnya membiarkan fiqh sebagai kumpulan aturan yang tidak mempunyai batasan masa lakunya adalah sama dengan mengekalkan produk pemikiran manusia yang semestinya temporal.¹²¹

Dengan demikian dapat dikatakan bahawa Syariah lebih cenderung mengarah pada hubungan daripada Tuhan kepada manusia. Sedangkan fiqh lebih cenderung ke arah hubungan daripada manusia kepada Tuhan. Kemudian objek daripada Syariah itu adalah hukum-hukum Tuhan yang harus ditaati oleh manusia. Sedangkan objek fiqh adalah pekerjaan dan pemahaman manusia dalam rangka mentaati Syariah.

Sementara itu, dalam perkembangannya, Syariah terbahagi ke dalam tiga masa. Masa pertama dikenali dengan era formasi bermula dari abad ke-7 hingga ke-9.¹²² Masa kedua, dimulai dari abad ke-10 hingga abad ke-12, dimana persoalan pokok hukum Islam telah dianggap selesai kerana telah dirumuskan oleh mazhab-mazhab yang ada (misalnya Maliki, Hanafi, Syafi'i dan Hanbali) yang kemudiannya melahirkan isu seperti tertutupnya pintu *ijtihad* dan munculnya tradisi *sharah* dan *hāshiyah* dalam pemikiran

¹²⁰ Yusuf al-Qardhawi (1997). *Membumikan Syariat Islam*, Muhammad Zakki & Yasir Tajid (terj), Surabaya: Dunia Ilmu, h. 18.

¹²¹ Atho Mudzhar (1998). *op.cit.*, h. 92-3.

¹²² Mengenai kajian tentang hukum Islam pada masa tersebut, lihat beberapa karya berikut: Wael B. Hallaq (1997). *A History of Legal Theories: An Introduction to Sunnī Usūl al-Fiqh*, Cambridge: Cambridge University Press, h. 1-35; Joseph Schacht (1975). *The Origins of Muhammad Jurisprudence*, Oxford: Clarendon Press, h. 1-6; Akh. Minhaji (2001). *Kontroversi Pembentukan Hukum Islam: Kontribusi Joseph Schacht*, Ali Masrur (terj), Yogyakarta: UII Press; Faisar Ananda Arfa (1996). *Sejarah Pembentukan Hukum Islam: Studi Kritis Tentang Hukum Islam di Barat*, Jakarta: Pustaka Firdaus.

hukum Islam.¹²³ Masa ketiga dimulai ketika berakhir masa kedua yaitu menjelang abad ke-13, dimana pada masa ini negara Muslim (*Islamic nation-state*) mulai tumbuh dan berkembang sejalan dengan munculnya kesadaran tentang pentingnya reformasi hukum.¹²⁴ Oleh karena itu, masa ketiga ini dipandang bahawa ajaran hukum yang diwarisi dari masa klasik dan abad pertengahan tidak lagi mampu memberi solusi yang komprehensif terhadap persoalan hukum yang dihadapi umat.¹²⁵

Sementara itu, reformasi dalam hukum Islam terjadi pada fasal ketiga yaitu ketika muncul negara-negara Muslim yang menerapkan hukum Islam dalam bidang keluarga. Dalam hal ini, ada tiga kategori. *Pertama*, Negara Islam yang sama sekali tidak mahu melakukan pembaharuan dan masih tetap melaksanakan hukum sebagaimana yang tertuang dalam kitab-kitab fiqh dari mazhab yang dianuti. Saudi Arabia adalah contoh negara dalam kategori ini. *Kedua*, Negara Islam yang sama sekali telah meninggalkan hukum keluarga Islam dan sebagai gantinya mengambil hukum sivil Eropah. Turki adalah contoh negara dalam kategori ini. *Ketiga*, Negara yang berusaha melaksanakan hukum keluarga Islam tetapi setelah mengadakan pembaharuan di sana-sini. Mesir, Tunisia, Pakistan dan Indonesia adalah contoh dari negara dalam kategori ini.¹²⁶

Jadi, sejauh ini kodifikasi hukum Islam hanya dalam bidang *al-ahwāl al-Shakhsīyyah* sahaja. Adapun hukum Islam dalam bidang jenayah (*al-*

¹²³ Lihat misalnya Jalaluddin Rakhmat (1995). "Tinjauan Kritis atas Sejarah Fiqh: Dari Fiqh al-Khulafa' al-Rasyidin Hingga Madzhab Liberalisme", dalam Budhy Munawar-Rachman (ed), *Kontektualisasi Doktrin Islam Dalam Sejarah*, Jakarta: Paramadina, h. 266-284; Nurcholish Madjid (1995). "Tradisi *Syarah dan Hasyiyah* Dalam Fiqh dan Masalah Stagnasi Pemikiran Hukum Islam", dalam Budhy Munawar-Rachman (ed), *op.cit.*, h. 311-317.

¹²⁴ Lihat J.N.D. Anderson (1959). *Islamic Law in the Modern World*, New York: New York University; R. Gleave dan E. Kermeli (1997) (ed). *Islamic Law: Theory and Practice*, New York: I.B. Tauris, h. 185-231.

¹²⁵ Akh. Minhaji (1997). "Latar Belakang Sejarah Hukum Islam Kontemporer", (Kertas Kerja disampaikan pada acara *Studium General*, HMI. Kom. Fak. Syari'ah IAIN Sunan Kalijaga, Yogyakarta, 16 Oktober 1997), h. 1-3; *idem* (2001). *op.cit.*, h. 13-15; Bassam Tibi (1991). *Islam and the Cultural Accomodation of Social Change*, Clare Krojzl (terj.), Oxford: Westview Press, h. 64-65.

¹²⁶ M. Atho Mudzhar (1998). *Membaca Gelombang Ijtihad: Antara Tradisi dan Liberasi*, Yogyakarta: Titian Ilahi Press, h. 174-175. Bandingkan dengan J.N.D. Anderson (1959). *op.cit.*, h. 83.

aḥkām al-jinā'iyah), hukum acara perdata (*al-aḥkām al-murāfat*), hukum ketatanegeraan (*al-aḥkām dustūriyyah*), hukum antarabangsa (*al-aḥkām al-duwaliyyah*), tidak pernah diundangkan dalam kehidupan umat Islam.¹²⁷ Hampir semua menganut sistem hukum yang dikembangkan dari Barat, termasuk di negara-negara Asia Tenggara. Negara yang paling awal mengadopsi hukum daripada Barat adalah Turki.¹²⁸ Sebab, pada fasal ketiga inilah mulai munculnya pengaruh pemikiran Barat terhadap peradaban Timur,¹²⁹ tidak terkecuali dalam bidang hukum Islam. Akibat dari proses ini ditegaskan oleh Knut S. Vikor bahawa “*when Western powers took control over Islam regions and started to implement non-shar'i legal system, it was more a continuation of an existing situation that a dramatic break.*”¹³⁰

Bahkan di era moden ini, ada kesan bahawa hukum Islam sangat sulit untuk diterapkan. Hal ini disebabkan ada kesan bahawa hukum Islam itu kejam dan tidak menghargai hak asasi manusia. Di samping itu, setiap usaha untuk melaksanakan hukum Islam, maka selalu dianggap berdirinya negara Islam dan yang lebih parah lagi apabila dibayangkan hukuman potong tangan, *ḥudūd*, *qiṣās*, *ta'zīr*, tidak menghargai wanita dan sebagainya.

Demikianlah beberapa agenda yang menjadi projek kelompok reformis dalam Islam. Dari sini nampak bahawa agenda tersebut selain mengalami konflik internal, juga tidak menutup kemungkinan konflik eksternal sama ada dalam bentuk perang, embargo, pelecehan dalam media massa, dan yang lebih parah lagi imej yang dibentuk secara sistematik dengan dimunculkan beberapa kes yang menggunakan nama umat Islam secara keseluruhan.

¹²⁷ Kamaruzzaman (2001). *op.cit.*, h. 18.

¹²⁸ Akh. Minhaji (1998). “Islamic Law Under the Ottoman Empire”, dalam Yudian Wahyudi *et.al. The Dynamics of Islamic Civilization*, Yogyakarta: Titiah Ilahi Press dan Permika, h. 184-208; Herbert J. Liebesny (1975). *The Law of the Near & Middle East: Readings, Cases, & Material*, Albany: State University of New York, h. 46-49.

¹²⁹ Akh. Minhaji (2001). *op.cit.*, h. 19-20.

¹³⁰ Knut S. Vikor (1998). “The Shari'a and the Nation State: Who can codify the devine law?,” (Kertas Kerja disampaikan dalam The Fourth Nordic Conference on Middle East Studies: The Middle East in Globalization World, Oslo 13-16 Ogos 1998), h. 7.

KESIMPULAN

Daripada huraian kajian ini, ada beberapa hal yang dapat disimpulkan iaitu: *Pertama*, pada hakikatnya konsep reformasi dalam Islam sesungguhnya telah pun ada. Konsep tersebut dapat ditemui dalam al-Qur'an seperti daripada akar kata *tajdīd*, *jihād* dan *ijtihād*. Ketiga-tiga konsep tersebut melahirkan bagaimana sikap seorang reformis dalam Islam.

Kedua, daripada hasil kajian ini menunjukkan bahawa isu-isu reformasi dalam Islam meliputi empat isu utama iaitu: a) rekonstruksi pemikiran Islam yang lebih menumpu pada pengembangan minda untuk melakukan *ijtihād*. Dalam hal ini, kedudukan *uṣūl al-fiqh* memainkan peranan penting untuk memberikan pola fikir yang berguna bagi seorang reformis. b) Cabaran Islam dalam menghadapi umat yang bukan Islam. Dalam hal ini perlu ditumpu pada sikap seorang reformis terhadap tradisi yang berkembang di Barat. Sikap reformis adalah mengkritik tradisi Barat dan tidak terlalu mengagungkan tradisi tersebut. c), mencipta masyarakat yang Islamik. Cara ini dilakukan melalui penyedaran bagi masyarakat Islam bahawa umat tersebut merupakan umat pilihan yang kerana itu wajib melakukan *amar ma'rūf nahy 'an al-munkar*. d) pendirian negara Islam atau "*Dār al-Islām*" yang merupakan isu perdebatan di kalangan reformis ketika mereka sudah mencapai matlamatnya. Dalam pengkajian ini, ada dua hal yang perlu ditekankan iaitu isu negara Islam dapat dijelaskan baik dari sisi normatif mahupun historik.

Ketiga, sudah sepatutnya umat Islam menyusun agenda reformasi yang berlandaskan ajaran-ajaran Islam. Adapun pendekatan yang digunakan adalah holistik dan integral dengan situasi era moden ini. Agenda ini tentu saja memerlukan pemikiran-pemikiran Islamik yang dapat menyelesaikan persoalan umat. Dengan begitu, reformasi dalam Islam tidak lagi dimaknai sebagai sebuah revolusi, namun evolusi menuju masyarakat beradab atau madani.