

**KONSEP KHILAFAH-KULTURAL SIVILISASIONAL DIN
SYAMSUDDIN DALAM PERSPEKTIF HERMENEUTIKA
JORGE J.E. GRACIA**

Skripsi

Diajukan untuk Memenuhi Sebagian Syarat
Memperoleh Gelar Sarjana Agama (S.Ag) dalam Program
Studi Aqidah dan Filsafat Islam



Oleh:

**MUHAMMAD THOYYIB NURFALAH
E91216063**

**PROGRAM STUDI AQIDAH DAN FILSAFAT ISLAM
FAKULTAS USHULUDDIN DAN FILSAFAT
UNIVERSITAS ISLAM NEGERI SUNAN AMPEL
SURABAYA**

2022

PERNYATAAN KEASLIAN

Yang bertanda tangan di bawah ini saya:

Nama : Muhammad Thoyyib Nurfalah

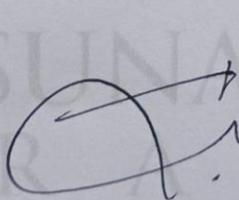
NIM : E91216063

Program Studi : Aqidah dan Filsafat Islam

Dengan ini menyatakan bahwa skripsi ini secara keseluruhan adalah hasil penelitian/karya saya sendiri, kecuali pada bagian-bagian yang dirujuk sumbernya.

Surabaya, 28 Agustus 2022

Saya yang menyatakan,



Muhammad Thoyyib Nurfalah

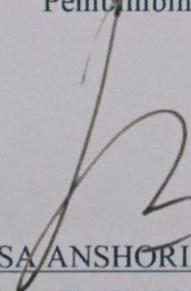
E91216063

PERSETUJUAN PEMBIMBING

Skripsi berjudul “**Konsep Khilafah Kultural Sivilisasional Din Syamsuddin**
Dalam Perspektif Hermeneutika Jorge J.E. Gracia” yang ditulis oleh
Muhammad Thoyyib Nurfalah ini telah disetujui pada tanggal 03 Agustus 2022

Surabaya, 03 Agustus 2022

Pembimbing I



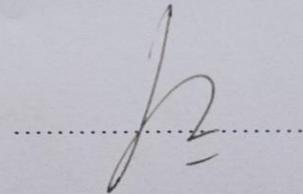
ISA ANSHORI, M.Ag
NIP. 197306042005011007

PENGESAHAN SKRIPSI

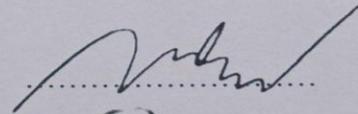
Skripsi berjudul “**Konsep Khilafah Kultural-Sivilisasional Din Syamsuddin Dalam Perspektif Hermeneutika Jorge E. Gracia**” yang ditulis oleh Muhammad Thoyyib Nurfalah ini telah diuji di depan Tim Penguji pada tanggal 28 Agustus 2022.

Tim Penguji:

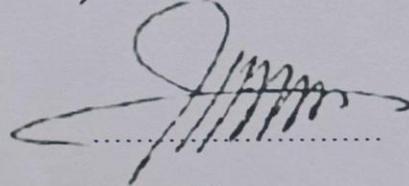
1. Isa Anshori, M.Ag



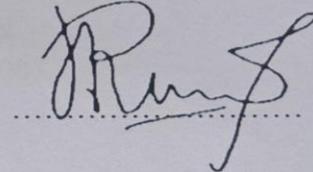
2. Dr. Suhermanto, M.Hum



3. Prof. Dr. M Syamsul Huda, M.Fil.I



4. Ida Rochmawati, M.Fil.I



Surabaya, 28 Agustus 2022

Dekan,



Dr. H. Kunawi, M.Ag

NIP. 196409181992031002



UIN SUNAN AMPEL
SURABAYA

KEMENTERIAN AGAMA
UNIVERSITAS ISLAM NEGERI SUNAN AMPEL SURABAYA
PERPUSTAKAAN

Jl. Jend. A. Yani 117 Surabaya 60237 Telp. 031-8431972 Fax.031-8413300

E-Mail: perpus@uinsby.ac.id

LEMBAR PERNYATAAN PERSETUJUAN PUBLIKASI
KARYA ILMIAH UNTUK KEPENTINGAN AKADEMIS

Sebagai sivitas akademika UIN Sunan Ampel Surabaya, yang bertanda tangan di bawah ini, saya:

Nama : Muhammad Thoyyib Nurfalah
NIM : E91216063
Fakultas/Jurusan : Ushuluddin dan Filsafat/Aqidah dan Filsafat Islam
E-mail address : d.w.a291297gmail.com

Demi pengembangan ilmu pengetahuan, menyetujui untuk memberikan kepada Perpustakaan UIN Sunan Ampel Surabaya, Hak Bebas Royalti Non-Eksklusif atas karya ilmiah :

Skripsi Tesis Desertasi Lain-lain (.....)

yang berjudul :

Konsep Khilafah Kultural-Sivilisasional Din Syamsyuddin Dalam Perspektif Hermeneutika

Jorge E. Gracia

beserta perangkat yang diperlukan (bila ada). Dengan Hak Bebas Royalti Non-Eksklusif ini Perpustakaan UIN Sunan Ampel Surabaya berhak menyimpan, mengalih-media/format-kan, mengelolanya dalam bentuk pangkalan data (database), mendistribusikannya, dan menampilkan/mempublikasikannya di Internet atau media lain secara *fulltext* untuk kepentingan akademis tanpa perlu meminta ijin dari saya selama tetap mencantumkan nama saya sebagai penulis/pencipta dan atau penerbit yang bersangkutan.

Saya bersedia untuk menanggung secara pribadi, tanpa melibatkan pihak Perpustakaan UIN Sunan Ampel Surabaya, segala bentuk tuntutan hukum yang timbul atas pelanggaran Hak Cipta dalam karya ilmiah saya ini.

Demikian pernyataan ini yang saya buat dengan sebenarnya.

Surabaya, 28 Agustus 2022

Penulis

(Muhammad Thoyyib Nurfalah)

ABSTRAK

Judul : “Konsep Khilafah-Kultural Sivilisasional Din Syamsuddin Dalam Perspektif Hermeneutika Jorge J.E. Gracia”
Nama : Muhammad Thoyyib Nurfalaha
NIM : E91216063
Pembimbing : Isa Anshori, M.Ag

Kajian ini membahas pemikiran Din Syamsuddin tentang konsep Khilafah Kultural-Sivilisasional. Pemikiran tersebut menjadi menarik karena ada term khilafah yang disebut Din di dalam konsepnya. Sedangkan term khilafah sangat sensitif ketika dibicarakan di Indonesia, karena term tersebut sudah terlanjur negatif dalam pemikiran masyarakat Indonesia, lebih-lebih pemerintah. Ada dua pokok permasalahan akademis yang akan dibedah dan dijawab dalam penelitian ini, pertama, bagaimana konsep khilafah-kultural sivilisasional dalam pemikiran Din Syamsuddin? Kedua, bagaimana wawasan Islam moderat yang dibangun Din Syamsuddin dalam konsep khilafah-kultural sivilisasional perspektif hermeneutika Jorge J.E Gracia? Dalam menganalisis dan menjawab dua problem akademik tersebut, penulis menggunakan model penelitian deskriptif kualitatif dengan jenis penelitian *library research* (kajian pustaka). Adapun pendekatan yang digunakan dalam penelitian ini adalah pendekatan hermeneutika, yang mana secara khusus merujuk pada hermeneutika Jorge J.E Gracia. Hasil penelitian menunjukkan bahwa, konsep khilafah-kultural sivilisasional Din Syamsuddin bertumpu pada isi substantif Alquran dan Hadis, yang secara gamblang menyebut manusia sebagai khalifah Allah di muka bumi. Atas dasar inilah, kemudian Din menyebutkan bahwa yang dimaksud dengan khilafah-kultural sivilisasional adalah kebersamaan umat manusia dalam membangun peradaban ke arah yang lebih baik (islah) seperti melakukan perbaikan-perbaikan terhadap pendidikan, kebudayaan dan lain sebagainya. Sedangkan dalam tinjauan hermeneutika Jorge J.E Gracia, konsep khilafah-kultural sivilisasional ternyata mengandung nilai-nilai atau wawasan Islam moderat, karena dalam konsep tersebut, Din justru menegaskan bahwa Islam dan Indonesia dengan Pancasila dan UUD 1945 harus senantiasa dipelihara agar tetap terjalin hubungan yang harmonis dan agar Pancasila dan UUD 1945 tidak hanya sekedar menjadi diktum apologi semata, tetapi benar-benar mewujudkan dalam praktik kehidupan beragama, berbangsa dan bernegara.

Kata Kunci: *Khilafah-kultural, Din Syamsuddin. Hermeneutika Gracia.*

DAFTAR ISI

HALAMAN JUDUL	i
ABSTRAK	ii
PERSETUJUAN PEMBIMBING.....	Error! Bookmark not defined.
PENGESAHAN SKRIPSI.....	Error! Bookmark not defined.
PERNYATAAN KEASLIAN	Error! Bookmark not defined.
TRANSLITERASI	vi
HALAMAN PERSEMBAHAN.....	vii
KATA PENGANTAR.....	viii
DAFTAR ISI.....	ix
BAB I PENDAHULUAN	1
BAB II DISKURSUS KHILAFAH, CIVIL SOCIETY DAN KONSEP KENEGARAAN DALAM ISLAM.....	14
A. Khilafah: Pengertian dan Akar Historisitas Kebangkitannya	14
B. Konsep <i>Civil Society</i>	20
C. Konsep Kenegaraan dalam Islam.....	23
D. Teori Hermeneutika Jorge J.E Gracia.....	26
BAB III SELAYANG-PANDANG SOSOK DIN SYAMSUDDIN DAN GENEALOGI PEMIKIRANNYA.....	30
A. Profil Din Syamsuddin.....	30
B. Genealogi Pemikiran Din Syamsuddin	33
C. Khilafah Kultural-Sivilisisional dalam Pemikiran Din Syamsuddin ..	35
BAB IV ANALISIS: APLIKASI TEORI HERMENEUTIKA JORGE GRACIA TERHADAP KONSEP KHILAFAH-KULTURAL SIVILISASIONAL DIN SYAMSUDDIN	39
A. Sketsa Teori Hermeneutika Jorge J.E Gracia.....	39
B. Aplikasi Teori Interpretasi Jorge J.E Gracia Terhadap Pemikiran Khilafah-Kultural Sivilisisional Din Syamsuddin	55
BAB V PENUTUP	62

A. Kesimpulan	62
B. Saran	63
DAFTAR PUSTAKA	64



UIN SUNAN AMPEL
S U R A B A Y A

BAB I

PENDAHULUAN

A. Latar Belakang

Modernisasi sains memainkan peran penting akan tumbuh kembangnya antusiasme komersialisasi berbagai bidang kehidupan masyarakat tidak terkecuali sisi-sisi kehidupan beragama. Indikasi kesuksesan suatu persoalan berkaitan dengan upaya dalam menciptakan roda perekonomian, dengan harapan masyarakat memiliki keahlian lebih agar bisa berkompetisi dengan individu yang lain. Oleh karenanya, sudah lazim di tengah kehidupan bermasyarakat ini bahwa persaingan antar individu makin menggerus sosial serta menghabisi siapa yang tidak siap di era modern ini.¹

Keanekaragaman dalam hidup adalah apa yang dikehendaki Allah, kata Quraish Shihab. Ini termasuk perbedaan dan keragaman pendapat dalam bidang ilmiah, di samping persepsi manusia tentang kebenaran kitab suci, interpretasi isinya, dan bentuk praktisnya². Penafsiran yang berbeda terhadap isi ayat-ayat Al-Qur'an seringkali menimbulkan perbedaan gaya dan sikap dalam masyarakat. Namun, salah satu titik fokus dalam ajaran Islam adalah Rahmatan Lil Alamin, yang dapat membawa kesejukan dan kedamaian, sehingga dunia dapat hidup dengan segala hiruk pikuk dan mempersiapkannya untuk akhirat.

¹ M. Zainuddin dan Muhammad In'am Esha, *Islam Moderat: Konsepsi, Interpretasi, dan Aksi* (Malang: UIN Maliki Press, 2008), hal, 59.

² M. Quraish Shihab, 2007, *Secercah Cahaya Ilahi: Hidup Bersama al-Qur'an*, (Bandung: Mizan). Hlm. 52

Di seluruh dunia dan tidak terkecuali di Indonesia, setidaknya ada 3 kategori golongan, yaitu, yang pertama golongan Fundamentalis yang dengan ketat memahami Islam dengan apa yang terkandung secara tekstual dalam al-Qur'an, yang kedua adalah Liberalis yang memberikan ruang logika sebagai pertimbangan dalam memahami hukum Islam, dan yang terakhir Moderat yang memahami Islam dengan cara melihat kandungan al-Qur'an, kaidah Syar'iyahnya, masalahnya serta menjadi penengah yang mempertimbangkan toleransi dalam melihat persoalan sosial.³

Perkembangan wacana keislaman dan ideologi nasional semakin hari semakin terlihat jelas di depan publik. Berbagai bentuk dialog publik digelar, termasuk diskusi publik online dalam bentuk seminar dan simposium. Islam moderat tersebar luas di Indonesia dalam upaya membendung penyimpangan dan upaya membongkar paham Islam radikal. Hal ini didorong oleh beberapa paham ekstremis dan aksi terorisme atas nama Islam di berbagai negara termasuk Indonesia. Selain itu, muncul suara-suara disonan dengan Islam sebagai ideologi nasional, dengan bendera hitam putih, disertai teriakan takbir di jalan-jalan.

Terorisme dan kekerasan oleh kelompok-kelompok yang dicap sebagai ekstremis seringkali menggunakan ideologi agama sebagai legitimasi dan katalisator, yang secara langsung mengarah pada pemahaman ekstremis dan terorisme agama yang tampaknya merusak. Pemahaman dan pengamalan agama yang mereka terima adalah satu-satunya kebenaran mutlak. Oleh karena itu, tidak

³ M. Zainuddin dan Muhammad In'am Esha, *Islam Moderat: Konsepsi, Interpretasi, dan Aksi* (Malang: UIN Maliki Press, 2008), hal,61.

ada toleransi dan kompromi dalam beragama. Sikap-sikap keras tersebut secara halus terbungkus dengan kedok dakwah, nasehat ma'ruf nahi munkar, jihad, menegakkan keadilan, membela kebenaran, dll. Semua ini digunakan oleh kelompok ekstremis sebagai legitimasi untuk tindakan kekerasan dan tekanan agresif.⁴

Sejak awal, fanatisme sektarian telah menjadi penyakit yang sering menyusup ke dalam akal sehat dalam kelompok. Akibatnya, tentu saja, kehidupan manusia terbagi menjadi gerakan eksklusif dan gerakan elit. Masing-masing merasa kelompoknya paling benar. Bila sudah demikian, inklusivitas agama dan kehidupan berbangsa menjadi terlalu kabur untuk terbaca di benak mereka. Oleh karena itu, rasa pertarakan agama dan kebangsaan harus digaungkan kembali. Tidak hanya kritik gagasan, tetapi juga tindakan menjaga kedaulatan negara

Tantangan terbesar yang dihadapi para pemikir di dunia saat ini, khususnya di Indonesia, adalah mendamaikan apa yang tergolong paling kanan (dasar) dan paling kiri (liberal-sekuler). Indonesia sebagai negara tunggal yang beragam agama, ras, suku, bahasa dan budaya (multikulturalisme), tentunya tidak boleh egois bipartisan.

Indonesia harus memiliki cara berpikir dan narasi tersendiri agar tidak terjebak dalam sekat-sekat ruang sosial. Pada titik ini, integrasi moderasi sosial-keagamaan sebagai doktrin inti agama dengan situasi sosial multikultural yang ada di Indonesia dapat dikombinasikan dengan kebijakan sosial yang diambil oleh

⁴ Muhammad Ainun Najib, Ahmad Khoirul Fata Islam Wasatiyah Dan Kontestasi Wacana Moderatisme Islam Di Indonesia, Jurnal THEOLOGIA, Vol 31 No.1 (2020), 117

pemerintah. Kesadaran ini harus ditumbuhkan bersama agar generasi di negeri ini dapat memahami bahwa Indonesia ada untuk semua⁵.

Sampai pada titik ini Din Syamsuddin bermaksud untuk mengemukakan gagasan bahwa memenuhi tugas manusia sebagai khilafatullah fi al-ardh (kekuasaan Tuhan di bumi) sebagaimana disebutkan dalam Al-Qur'an adalah untuk memenuhi khilafatullahal-ardh (kekuasaan Tuhan di bumi). Umat manusia sebagai Khalifah Tuhan (wakil Tuhan) berhak memenuhi apa yang beliau sebut Khilafah perenial. Ini adalah misi suci yang harus dilakukan secara individu dan kolektif. Khilafah perenial ini perlu ditransformasikan menjadi Khilafah kultural-sivilisisional, yang tidak lain adalah sistem Tamaddun/sistem peradaban. Berdasarkan nilai-nilai yang Allah wakili (belum lagi sistem peradaban Islam).

Di berbagai forum internasional, Din Syamsyuddin sering menyampaikan ide ini dengan menggunakan istilah "peradaban alternatif". Gagasan ini dikemukakan sebagai tanggapan atas fenomena degradasi peradaban dunia, baik dalam bentuk "kekacauan besar" maupun dalam bentuk "kehancuran kumulatif dunia".

Di tingkat global, ada beberapa konsensus tentang tatanan dunia baru. Dalam diskusi para cendekiawan Muslim dunia, terdapat kesepakatan bahwa dunia Islam dibutuhkan untuk memecahkan masalah dunia. Mahathir Mohamad mengadakan konferensi internasional dengan tema " Toward a New World Order"

⁵ Dedi Slamet Riyadi dan Muhammad Syafaat, *Moderatisme Islam: Kumpulan Tulisan Para Penggerak Moderasi Beragama* (Jakarta Pusat, Direktorat Urusan Agama Islam dan Pembinaan Syariah, Ditjen Bimas Islam Kementerian Agama, 2019), hal 30.

di Kuala Lumpur pada tahun 2010. Terobsesi dengan pesan Bogor 2018 tentang Wasatiyyat Islam dan Pancasila sebagai Jalan Tengah Islam, pak din mengadakan Forum Dunia ke-7 pada Agustus 2018 tentang Jalan Tengah Peradaban Dunia, yang menghasilkan pesan Jakarta. Kemudian, Wawasan Jalan Tengah, ditambah dengan karakter Islami *al-rahmah wa al-salamah* dan Wawasan Cinta Mondial dan Islam *al-hadharah*, saya membentuk gagasan Khilafah Kultutral Sivilisasiasional.

Pak din memilih konsep khilafah karena itu adalah akar penciptaan dan fondasi keberadaan manusia. Tentu saja dasar keberadaan ini berpangkal pada prinsip tauhid sebagai faktor ontologis/dasar metafisik. karena konsep Khilafah perenial adalah faktor instrumental/epistemologis.

Terwujudnya Khilafah perenial membutuhkan adanya faktor aksiologis/landasan etika berupa *ishlah*, atau orientasi kerja kebaikan dan kepentingan dalam bentuk amal shaleh budaya dan peradaban. *Ishlah* dapat diartikan mengembangkan/memperbaiki/membangun kembali/memulihkan, perlu menuju peradaban yang taqwa. Ayat-ayat Al-Qur'an tentang khalifatullah *fi al-ardh* didahului dengan ayat-ayat tentang perintah agar manusia *islah*.

Pada titik ini, pak din mengusulkan sistem ajaran Islam baru dalam kerangka filosofis ontologi, epistemologi dan aksiologi, yang menjadi: Tauhid, Khilafah dan *Ishlah*. Namun, yang terakhir memiliki tiga dimensi, yaitu cinta, jalan tengah dan kemajuan. Berdasarkan prinsip-prinsip tersebut, peradaban

baru/tatanan dunia baru dapat dicapai. Inilah yang saya usulkan sebagai Khilafah Kultura-Sivilisisional.

Dalam konteks seperti itulah kemudian penulis tergugah untuk mengkaji lebih dalam akan pemikiran Din Syamsudin yang ditelaah dengan pisau analisis hermeneutika Jorge Gracia guna mencari makna baru dari paham keislaman dan ide Khilafah Kultural-Sivilisisional yang banyak tergambar baik dalam media sosial, media cetak maupun buku-buku yang beliau karang, untuk kemudian bisa diaktualisasikan dengan konteks Indonesia hari ini agar dapat bertambahnya wawasan, sehingga bisa terhindar dari segala macam bentuk tindak perilaku radikal yang dengan perlahan berupaya menggerus tatanan nilai, baik dalam kehidupan beragama maupun berbangsa dan bernegara.

B. Rumusan Masalah

Berdasarkan dengan latar belakang sebagaimana yang telah diuraikan di atas, penelitian ini berupaya untuk menjawab dua pokok permasalahan penting sebagai berikut:

1. Bagaimana konsep Khilafah-kultural sivilisasional dalam pemikiran Din Syamsuddin?
2. Bagaimana wawasan Islam moderat yang dibangun Din Syamsuddin dalam konsep Khilafah-Kultural Sivilisasional perspektif hermeneutika J.E. Gracia?

C. Tujuan dan Manfaat Penelitian

Sebagaimana rumusan masalah yang telah disebutkan di atas, maka penelitian ini bertujuan untuk:

1. Mengetahui konstruk Islam moderat dalam konsep Khilafa-kultural sivilisasional Din Syamsuddin
2. Mengetahui bagaimana wawasan Islam Moderat yang dibangun oleh Din Syamsuddin dalam konsep Khilafah Kultural-Sivilisasional dalam perspektif hermeneutika Jorge J.E. Gracia

Adapun manfaat yang didapat dari hasil penelitian ini, dapat ditinjau dari dua aspek, yakni:

1. Manfaat secara teoritis, penelitian ini dapat memberikan sumbangsih terhadap wawasan keagamaan moderat (tidak berlebih-lebihan dalam menjalani kehidupan beragama). Di samping hal itu penelitian ini juga dapat memberikan dampak kontribusi yang lebih komprehensif terhadap wawasan kebangsaan (kehidupan berbangsa dan bernegara) yang berwawasan Islam moderat. Mengingat akhir-akhir ini begitu marak wacana yang senantiasa ingin membentur-benturkan antara agama dan negara yang disertai dengan tindakan-tindakan ekstrem (kekerasan).
2. Manfaat secara praktis, dalam taraf maksimal penelitian ini diharapkan bisa menjawab tantangan ekstremisme dan liberalisme keagamaan yang setiap saat bisa bergulir dan bertransformasi dalam ruang gerak masyarakat. Adapun dalam taraf minimal setidaknya-tidaknya bisa menambah wawasan atau khazanah keilmuan tentang cara beragama yang adil santun dan toleran serta menjunjung tinggi nilai-nilai kemanusiaan dalam bingkai kehidupan berbangsa dan bernegara.

D. Kajian Terdahulu

Sebagai *balancing* (penyeimbang) dalam penelitian agar terhindar dari pengulangan-pengulangan dalam pembahasan, maka penelitian ini setidaknya sudah meninjau dan berdialog dengan beberapa karya ilmiah yang juga berkaitan dengan judul yang diangkat dalam penelitian ini. Adapun beberapa karya tersebut adalah sebagai berikut:

No	Nama	Judul	Diterbitkan	Temuan Penelitian
1.	Fadmi Sutiwi	Din Syamsudin: Dari Sumbawa Untuk Dunia	Bandung: PT. Mizan Pustaka, 2017	Pembahasan pada buku ini lebih terfokus menampilkan catatan hidup personal yang belum banyak diketahui publik tentang seorang tokoh asal Sumbawa yang terus menyuarakan Islam rahmatan lil alamiin kepada dunia.
2.	Prof. Dr. HM. Din Syamsuddin, MA	Muhammadiyah Untuk Semua	Yogyakarta: Suara Muham- madiyah, 2014	
3.	Muhammad Ainun Najib dan Ahmad Khoirul Fata	Islam Wasatiyah Dan Kontestasi Wacana Moderatisme Islam Di Indonesia	Jurnal THEOLOGIA, Vol 31 No.1 (2020)	
4.	Dedi Slamet Riyadi dan Muhammad Syafaat	Moderatisme Islam: Kumpu- lan Tulisan Para Penggerak Mo- derasi Beragama	(Jakarta Pusat, Direktorat Urus- an Agama Islam dan Pembinaan Syariah, Ditjen Bimas Islam Ke-	

			menag, 2019).	
5.	Sahiron Syamsuddin,	Hermeneutika dan Pengembangan Ulumul Qur'an	(Yogyakarta: Pesantren Nawesea Press, 2017)	
6.	Irawan	Al-Tawassut wa Al I'tidal : Menjawab Tantangan Liberalisme & Konservatisme Islam	Jurnal Afkaruna, Vol. 14, No. 1 (Juni 2018).	Dalam jurnal ini menjelaskan dalam temuannya bahwa konsep Al-Tawassut wa Al-I'tidal (Islam moderat) bisa mengatasi perbedaan sudut pandang antara Islam fundamentalis dan Islam liberal dengan mengajukan teori Islam moderat (berkeadilan sesuai konsep al-Qur'an dan Hadis).
7.	Nur Hidayat Wakhid Udin	Kontestasi Antara Muslim Fundamentalists dan Muslim Liberal Dalam Perebutan Makna Sosial Keagamaan di Indonesia	Teosofi: Jurnal Tasawuf dan Pemikiran Islam, Vol. 8, No. 1 (Juni 2018)	Dalam jurnal ini menemukan sebuah fenomena antara Muslim fundamentalis dan Muslim liberal, Dikatakan keduanya saling berhadap-hadapan dan saling berebut makna sosial keagamaan di Indonesia.
8.	Dll.			

Dari beberapa karya di atas, penelitian ini tidak lain merupakan pengembangan atau kelanjutan dari penelitian terdahulu yang telah disajikan sebelumnya, akan tetapi walaupun ini adalah kelanjutan dari penelitian sebagaimana yang disebutkan di atas, tentu perihal objek material dan objek formal terlebih lagi pisau analisis yang terdapat dalam penelitian ini tidaklah sama dengan apa yang telah menjadi pembahasan pada penelitian sebelumnya.

Penelitian dengan judul “Rekontekstualisasi Moderatisme Islam dan Ide Khilafah Kultural-Sivilisisional Din Syamsuddin dalam Perspektif Hermeneutika Jorge Gracia”, peneliti lebih mencurahkan perhatiannya terhadap makna sebuah pemikiran masa lampau dengan mencoba membangkitkan kembali pemikiran tersebut dalam konteks kontemporer (saat ini) dan melihat signifikansinya secara komprehensif. Dari sinilah penelitian ini bisa dibedakan dengan karya-karya di atas.

E. Metode Penelitian

1. Metode

Metode yang dipakai dalam penelitian ini adalah deskriptif kualitatif, yaitu sebuah model penelitian yang menggunakan kata-kata (penjelasan secara naratif) sebagai alat untuk menggambarkan fenomena atau kejadian-kejadian yang ada, baik itu fenomena alamiah maupun fenomena sintesis yang dibentuk dan direkayasa oleh manusia.

Sebagaimana yang diungkapkan oleh Lexy J. Moleong, yang dikutip dari Bogdan dan Taylor, penelitian kualitatif merupakan sebuah metode yang dapat menghasilkan data deskriptif (penggambaran fenomena) berupa kata-kata

naratif tertulis atau dari perkataan orang-orang yang diteliti.⁶ Selanjutnya, sebagaimana penelitian kualitatif pada umumnya sebagai penunjang dalam penelitian ini juga menggunakan model *library research*, yaitu penelitian dengan memanfaatkan sumber-sumber data yang ada di perpustakaan, baik itu berupa buku, jurnal, skripsi, thesis, surat kabar dan manuskrip-manuskrip lainnya yang tersedia.

2. Pendekatan

Adapun pendekatan yang digunakan dalam penelitian ini adalah hermeneutik yang berorientasi kepada bagaimana makna dari suatu teks atau pemikiran tokoh, baik itu tokoh kontemporer maupun pemikiran tokoh masa lampau dapat ditemukan sebuah makna baru yang relevan dan ada signifikansinya dengan konteks zaman tertentu (kontekstual), agar penelitian yang dilakukan tidak hanya sekedar mengulang-ulang pembahasan (repetisi). Oleh sebab itu, maka dalam penelitian ini secara khusus menggunakan teori hermeneutika Jorge Gracia yang secara spesifik mengarah pada tiga fungsi pokok dari sebuah interpretasi. Sedangkan tiga fungsi yang dimaksud adalah, fungsi historis, fungsi makna, dan fungsi implikatif. Ketiga lokus utama itulah yang diharapkan dapat membedah permasalahan dalam penelitian ini.

3. Teori

Secara khusus teori yang digunakan adalah hermeneutika Goerge J.E. Gracia, dengan teori ini penulis bermaksud untuk mencari makna baru dengan melakukan analisis melalui tiga model interpretasi Gracia: Historical function

⁶ Lexy. J. Moleong, Metodologi Penelitian Kualitatif (Bandung: PT Remaja Rosdakarya, 2000), 3.

(fungsi historis), *meaning function* (fungsi makna) dan *implicative function* (fungsi implikasi).⁷ Tiga poin inilah yang akan menjadi pisau analisis dari penelitian ini.

F. Sitematika Pembahasan

Rancangan skripsi dalam penelitian ini dengan judul sebagaimana di atas, akan disusun secara sistematis sebagai berikut.

Bab pertama menerangkan tentang sketsa peta penelitian yang di dalamnya berisi beberapa poin penting yang dapat memberi pandangan awal kepada peneliti tentang apa, bagaimana dan hendak kemana penelitian ini berjalan. Dalam bagian ini memuat pembahasan seputar latar belakang masalah, rumusan masalah, tujuan penelitian, manfaat penelitian, kerangka teoritis, kajian terdahulu dan metode penelitian yang diaplikasikan untuk menjawab masalah, hingga alur pembahasan antar bab.

Bab kedua membahas seputar diskursus dasar tentang moderatisme Islam secara umum, meliputi penjelasan terkait makna Islam moderat, eksistensi Islam moderat di Indonesia, dan paradigma umum Islam moderat dalam merespon segala isu dan realitas kehidupan yang melingkupinya. Sedangkan yang menjadi concern tentang kajian moderatisme Islam Indonesia merujuk pada konsep yang digagas oleh Pak Din Syamsuddin.

Bab ketiga mengkaji sosok Din Syamsuddin secara khusus, yang di dalamnya meliputi pembahasan terkait selang-pandang tentang Din

⁷ Sahiron Syamsuddin, *Hermeneutika dan Pengembangan Ulumul Qur'an* (Yogyakarta: Pesantren Nawesea Press, 2017), 113.

Syamsuddin (uraian biografi), kemudian dilanjutkan dengan pembahasan seputar prestise Din Syamsuddin selama hidupnya, dan menguraikan beberapa genealogi pemikirannya yang berkenaan dengan konsep keberagaman beserta pemikirannya tentang kebangsaan yang berwawasan Islam moderat.

Bab ke-empat menguraikan analisis serta hipotesis penulis tentang konsep pemikiran ide khilafah kultural sivilisisional Din Syamsuddin sebagai sebuah pemikiran masa lampau yang mempunyai historisitas tersendiri, mulai dari audiens, latar belakang ide, dan kandungan makna di dalamnya. Dalam bab ini mencoba untuk melihat bagaimana dialog implikasi dan signifikansi pemikiran masa lampau yang tentu sama sekali berbeda dengan kondisi konteks saat ini, di mana orang-orang sekarang sudah tidak lagi berada dalam ruang dan waktu di mana Din Syamsuddin melontarkan gagasannya. Hal tersebut dikupas dengan pisau analisis hermenutika Jorge Gracia guna untuk menemukan suatu jalan pikiran baru yang dapat disajikan dan direkontekstualisasikan untuk menjawab tantangan zaman ke depan.

Bab kelima menyimpulkan hasil temuan penelitian yang bersifat “hasil temuan sementara” atau hipotesis argumentatif dari penelitian ini dan menjawab rumusan masalah yang ada sekaligus hal-hal penting lainnya yang perlu untuk direkomendasikan dalam bentuk kritik dan saran untuk pengembangan penelitian ini maupun penelitian selanjutnya.

BAB II

DISKURSUS KHILAFAH, CIVIL SOCIETY DAN KONSEP KENEGARAAN DALAM ISLAM

A. Khilafah: Pengertian dan Akar Historisitas Kebangkitannya

Secara etimologi kata “*khilafah*” berakar dari kata Arab “*khalf*” yang memiliki arti “wakil”, “pengganti” dan “penguasa”. Dalam pengertian lain disebutkan, bahwa kata “*kh-l-f*” beserta derivasinya bermakna menyempit, menyalahi janji dan yang pada akhirnya melahirkan kata “*khilafah*” dan “khalifah”.⁸ Secara definitif, dapat dimengerti bahwa apa yang disebut dengan *khilafah* adalah bentuk kata benda verbal yang mengharuskan adanya subjek (pelaku aktif) yang disebut sebagai khalifah (subjek *khilafah*). Dengan demikian, maka tidak akan pernah ada istilah *khilafah* tanpa adanya khalifah (pelaku/subjek dari *khilafah*).⁹

Jika merujuk pada literatur klasik sebagaimana dibahas panjang lebar oleh Tim AFKAR (Anggota Forum Kajian Agama dan Realita) dengan karyanya yang berjudul “*Kritik Ideologi Radikal: Deradikalisasi Doktrin Keagamaan Ekstrem dalam Upaya Meneguhkan Islam Berwawasan Kebangsaan*”, maka akan ditemukan di dalamnya bahwa, ketika menyebut istilah *khilafah* dan khalifah di dalamnya tidak lepas dengan pembahasan soal pemerintahan, tentu saja yang

⁸ Ahmad Warison Munawwir, *Kamus Al-Munawwir, Arab-Indonesia* (Surabaya: Pustaka Progresif, 1997), 361-363.

⁹ Ajat Sudrajat, “Khilafah Islamiyah Dalam Perspektif Sejarah”, <http://staffnew.uny.ac.id/upload/131862252/penelitian/KHILAFAH+ISLAMIYAH+DALAM+LI+NTASAN+SEJARAH.pdf>. Diakses pada 13 Juni 2022.

dimaksud adalah pemerintahan yang pernah eksis di dalam sejarah peradaban Islam, utamanya pada masa sepeninggal Rasulullah SAW,. Sahabat yang bernama Abu Bakar as-Shiddiq adalah khalifah pertama yang menggantikan Rasulullah sebagai pemimpin umat Islam kala itu sehingga Abu Bakar menyandang gelar *Khalifah al-Rasulillah*.¹⁰

Walaupun demikian, pola kepemimpinan (pemerintahan) empat Sahabat Rasulullah SAW,. (*Khulafā al-Rāsyidīn*) mulai dari Abu Bakar, Umar, Ustman dan Ali r.a., keempat-empatnya pola kepemimpinan yang dijalankan tidak menunjukkan adanya sebuah kesamaan yang baku. Dalam artian bahwa, keempat khalifah tersebut menjalankan pola kepemimpinannya berbeda-beda dan kontekstual, yakni menyesuaikan dengan kebutuhan dan pola sosio-kultur masyarakatnya. Perbedaan pola kepemimpinan mereka dapat dilihat dari gelar masing-masing khalifah yang berbeda-beda. Seperti telah disebutkan bahwa Abu Bakar as-Shiddiq bergelar sebagai *Khalifah al-Rasulillah*, Umar Ibn Khattab bergelar Amir al-Mukminin. Terlebih di era setelahnya, penyebutan seorang pemimpin berkaitan erat dengan tradisi dan kebudayaan sebuah komunitas masyarakat tertentu. Sehingga gelar pemimpin umat Islam semakin menunjukkan variasinya ketika agama Islam senantiasa aktif berinteraksi dengan beragama tradisi dan kebudayaan. Ada kalanya seorang pemimpin disebut sebagai Sultan,

¹⁰ Uraian lebih lengkap lihat dalam Tim Forum Kajian Ilmiah AFKAR (Anggota Forum Kajian Agama dan Realita), *Kritik Ideologi Radikal Deradikalisasi Doktrin Keagamaan Ekstrem dalam Upaya Meneguhkan Islam Berwawasan Kebangsaan* (Kediri: Lirboyo Press, 2018), 320.

Syarif, Amir, Syah, Khan, Malik, Khedive dan sebutan atau gelar-gelar yang lain.¹¹

Masih dalam literatur yang sama, disebutkan bahwa makna hakiki dari khalifah adalah bukan terletak kepada apa yang tampak secara tekstual, yakni “khilafah”. Melainkan pada kemaslahatan dan nilai-nilai substansi Islam yang ada di dalamnya, sekalipun *khilafah* beserta derivasinya pernah eksis di zaman *Khulafā al-Rāsyidīn* dan model-model kepemimpinan *khilafah*-monarki sebagaimana diterapkan setelah masa *Khulafā al-Rāsyidīn*. Penting itu diperhatikan bahwa, tidak ada kewajiban untuk menyebut seorang pemimpin negara dengan sebuah gelar tertentu. Sekali lagi, di era *Khulafā al-Rāsyidīn* gelar pemimpin dan opla kepemimpinannya berbeda-beda seperti yang telah disebutkan sebelumnya. Namun demikian, dalam ajaran *Ahlusunnah wal Jamaah* istilah *Khulafā al-Rāsyidīn* hanya merujuk kepada empat khalifah setelah Rasulullah atau dalam sebagian pendapat ulama juga mencakup kekhilafahan prematur Sayyidina Hasan r.a. Era ini hanya berlaku tiga puluh tahun. Hanya keempat pemimpin umat Islam tersebut yang berhak menyandang gelar sebagai *Khulafā al-Rāsyidīn* atau *al-khilafah ‘ala minhaj al-Nubuwwah* (kekhilafahan ideal). *Previlige* yang didapatkan empat sahabat itu karena mereka benar-benar menjiplak perilaku agung Nabi mulai dari keadilan, integritas pribadi dan perilaku lainnya yang sangat sesuai dengan sunah Nabi yang semuanya itu sulit untuk dicontoh oleh para pemimpin setelahnya.¹²

¹¹ Ibid.

¹² Ibid, 320-321.

Lebih lanjut soal *khilafah*, tidak ada kewajiban resmi yang termaktub baik dalam Alquran maupun Hadis yang mensyaratkan adanya sebuah bentuk pemerintahan tertentu, alih-alih mewajibkan adanya *khilafah* yang tidak boleh tidak harus ditegakkan di tengah-tengah kemajemukan umat Islam yang berbeda-beda di tiap-tiap daerah yang mereka tempati, justru dalam Islam hanya diperintahkan (diwajibkan) untuk mengangkat seorang pemimpin di antara mereka (umat Islam). Persoalan bentuk dan sistem negaranya tidak ada *nash* yang menunjukkan hal itu. Dengan demikian maka, *khilafah* dapat dimengerti sebagai sebuah sistem pemerintahan yang secara substantif mencerminkan nilai-nilai luhur Islam sekalipun tidak dalam bentuk *khilafah* sebagaimana yang diterapkan oleh *Khulafā al-Rāsyidīn*.¹³ Hal tersebut bisa dibuktikan dari Hadis Nabi sendiri yang menjelaskan “*kekhilafahan dalam umatku berlaku selama 30 tahun, kemudian setelahnya kerajaan.*” (HR Tirmidzi). Dan benar saja ketika masa *Khulafā al-Rāsyidīn* habis digantikan oleh Mu’awiyah Ibn Abu Sufyan dan ia pun berkata: “*Aku adalah raja pertama setelah era para khalifah.*”¹⁴

Adapun istilah *khilafah* sebagaimana yang dipahami dan yang digemborkan di tanah air dewasa ini, tidaklah sama sebagaimana makna hakiki *khilafah* seperti yang sudah disinggung sebelumnya. Melainkan, secara historis memang istilah *khilafah* ini selalu disandarkan kepada konsep kepemimpinan umat Islam pasca Rasulullah SAW. dan Sahabat Abu Bakar as-Shidiq merupakan orang pertama yang menggunakan gelar *khilafah* secara resmi. Secara lebih rinci,

¹³ Ibid.

¹⁴ Syihab al-Din Ahmad bin Ghanim Al-Nafrawi Al-Maliki, *al-Fawakih Al-Dawani ‘ala Risalah Ibn Abi Zaid Al-Qayrawani*, Jilid 1 (Beirut: Dar al-Fikr, tt), 105.

praktik kekhilafahan selama 6 (enam) abad pertama dalam sejarah peradaban Islam dapat dibagi menjadi tiga periode, yakni;¹⁵ (a) *Khulafa> al-Ra>syidi>n* di Madinah (632-661 M); (b) kekhilafahan Bani Umayyah yang berpusat di Damaskus (661-750 M); (c) kekhilafahan Bani Abbasiyah yang berpusat di Baghdad (750-1258 M). adapapun sisanya dilanjutkan oleh kekhilafahan Turki Ustmani (Khalifah Ustmaniyyah) yang berpusat di Istanbul, Turki. Turki Ustmani merupakan kekhilafahan terakhir dalam sejarah peradaban umat Islam.

Masa kekhilafahan tersebut, tidak jarang dijadikan sebagai diktum apologis oleh sebagian umat Islam yang seakan-akan Rasulullah dan para Sahabat menunjukkan *nash* atau petunjuknya tentang keabsahan dan kewajiban menegakkan model dan sistem pemerintahan sebagaimana sistem kekhilafahan yang telah disebutkan di atas, walaupun pada sejatinya hal itu tidak pernah ditemukan. Menurut Muhammad Azizul Ghofar dalam bukunya “Salah Kaprah Khilafah” menjelaskan, bahwa sebenarnya akar historis munculnya ide dan gerakan khilafah Islamiyyah di era kontemporer (saat ini), baik dalam konteks lokal maupun internasional bermula dari runtuhnya kekhilafahan Turki Ustmani pada 3 Maret 1924. Sejak saat itu tidak sedikit dari kalangan umat Islam yang mulai berpikir bahwa peran Islam dalam panggung politik global selama kurang lebih 13 abad lamanya kini harus gulung tikar bersama dengan runtuhnya kekhilafahan Turki Ustmani.¹⁶

¹⁵ John L. Esposito, *Ancaman Islam: Mitos atau Realitas?*, terj. Alwiyyah Abdurrahman (Bandung: Mizan, 1996), 41.

¹⁶ Muhammad Azizul Ghofar, *Salah Kaprah Khilafah* (Yogyakarta: Deepublish, 2015), 1.

Selain itu, faktor lain yang semakin menambah kerinduan sebagian umat Islam kala itu adalah gencarnya penjajahan modern yang dilancarkan Barat terhadap dunia Islam. Kerinduan tersebut bukannya tanpa alasan, justru mereka menganggap bahwa dengan sistem *Khilafah Islamiyyah* inilah Islam sukses dengan gemilang dan malang-melintang sehingga mencapai masa keemasannya (*the golden age of Islam*) di masa lalu. Oleh karena itulah, dalam waktu yang bersamaan ide tentang *Khilafah Islamiyyah* menjadi isu harakah (gerakan) Islam dengan misi dan agenda politik membangun kembali Daulah *Khilafah Islamiyyah* internasional.¹⁷ Sedangkan awal mula perjuangan dan pengembangan ide *khilafah* secara internasional diprakarsai dan digerakkan oleh Hasan Al-Banna dengan organisasinya Ikhwanul Muslimin (IM) yang ia dirikan bersama rekan-rekannya pada Maret 1928 di Ismailia, Mesir.¹⁸

Di Indonesia sendiri, wacana formalisasi syariat Islam telah berlangsung sejak lama, bahkan sebelum Indonesia merdeka, tepatnya setelah jepang membentuk BPUPKI (Badan Penyelidik Usaha-Usaha Persiapan Kemerdekaan) di dalamnya timbul desas-desus antara kelompok religius (agamis) dan kelompok nasionalis saling adu argumen tentang dasar negara yang cocok dan tepat untuk sebuah negara yang sebentar lagi akan merdeka, yakni Indonesia.¹⁹ Singkat cerita, seiring berjalannya waktu, bahkan hingga sampai hari ini agen-agen yang menyuarakan untuk terus memperjuangkan Indonesia agar menjadi sebuah negara Islam masih terus berlangsung. Hal ini bisa dilihat dari bagaimana maraknya

¹⁷ Ibid.

¹⁸ Ibid.

¹⁹ Selengkapnya lihat dalam Marsilam Simanjuntak, *Pandangan Negara Integralistik* (Jakarta: PT Pustaka Utama Grafiti, 1997), 23-24.

wacana gerakan Islam Transnasional yang mewujud dengan nama Salafi, Wahhabi, Tarbiyah dan ormas-ormas konservatif lainnya yang ada di Indonesia. Kesemuanya itu, walaupun sangat variatif dalam hal metode penyampaian ideologinya akan tetapi secara garis besar kesemuanya dapat disebut sebagai kelompok Islam fundamentalis yang sama-sama ingin memperjuangkan syariat Islam secara kaffah di Indonesia.²⁰ Dan kelompok-kelompok inilah yang senantiasa terus-menerus memupuk wacana dan gerakan tentang tegaknya syariat Islam di Indonesia serta model dan sistem negara yang berbasiskan agama Islam.

B. Konsep *Civil Society*

Menurut Masroer C Jb dan Lalu Darmawan, salah satu ciri demokrasi bisa ditandai dengan munculnya bangunan *civil society*.²¹ Dalam tatanan kehidupan berbangsa dan bernegara, keberadaan masyarakat yang beradab (masyarakat madani) merupakan keniscayaan yang tidak boleh absen dari kehidupan suatu bangsa dan negara tersebut. Karena identitas, integritas dan kualitas suatu bangsa dan negara dapat dilihat dari seberapa beradab masyarakat (rakyat) yang ada di dalamnya. Istilah *civil society* jika diterjemahkan ke dalam khazanah Islam, maka akan ditemukan pengertian yang sepadan dengan masyarakat madani. Sedangkan istilah masyarakat madani merujuk kepada masyarakat Madinah yang dipimpin

²⁰ Uraian lebih lengkap baca dalam Abdurrahman Wahid (ed), *Ilusi Negara Islam: Ekspansi Gerakan Islam Transnasional di Indonesia* (Jakarta: The Wahid Institute, 2009), 59-112.

²¹ *Civil Society* bisa juga disebut sebagai masyarakat madani. Adapun masyarakat madani adalah suatu masyarakat mandiri yang di dalamnya ditandai dengan terbentuknya lembaga-lembaga sosial, baik itu berupa komunitas maupun organisasi yang sifatnya berada di luar negara, tetapi bahu-membahu dalam membangun keberlangsungan bangsa dan negaranya. Selanjutnya lihat dalam Masroer C Jb dan Lalu Darmawan, "Wacana *Civil Society* (Masyarakat Madani) di Indonesia", *Sosiologi Reflektif*, Vol. 10, No. 2 (April 2016), 35.

oleh Nabi Muhammad SAW yang menjadi prototipe bagi negara-negara modern setelahnya.²²

Pasalnya, sosok pertama kali yang membawa diksi dan narasi “masyarakat madani” adalah Anwar Ibrahim yang kemudian dikembangkan di Indonesia oleh tokoh yang bernama Nurcholish Madjid. Menurut Nafsir Alatas sebagaimana dikutip M. Ihsan Dacholfany menjelaskan, bahwa kata “masyarakat madani” berasal dari bahasa Arab, yakni “*musyarakah*” dan “*madinah*”. *Musyarakah* mengandung makna “pergaulan” atau “persekutuan hidup antar manusia” yang dalam bahasa Latin disebut dengan istilah “*socius*” kemudian masuk ke dalam bahasa Inggris disebut dengan “*social*” yang berarti “masyarakat”. Adapun kata “*madinah*” diartikan sebagai “kota” atau “*tamaddun*” yang berarti “peradaban”. Lebih lanjut Dacholfany, dengan mengaju pada pengertian di atas, maka istilah *civil society* atau masyarakat madani bisa dipahami sebagai suatu masyarakat

²² Masyarakat Madinah dapat disebut sebagai masyarakat yang menerapkan konsep saling berdampingan satu sama lain, walaupun berbeda rasa, etnis, agama dan bahasa mereka tetap menjunjung tinggi nilai-nilai kesatuan dan persatuan. Konsep hidup yang demikian itulah yang saat ini disebut sebagai pluralisme (suatu konsep pemikiran yang menghargai perbedaan dan merajut kesatuan dan persatuan dalam hidup bermasyarakat). Keberlangsungan kehidupan masyarakat Madinah yang majemuk (plural) tidak lepas dari jasa besar seorang pemimpin besar umat Islam, yakni Nabi Muhammad SAW. Jika dahulu, ketika Rasulullah berada di Makkah beliau bertugas sebagai pemimpin agama yang menyeru manusia untuk bertauhid kepada Allah SWT. Namun ketika beliau hijrah ke Madinah, seruan dakwah Nabi tidak hanya sekedar merapikan tauhid tetapi juga merapikan tatanan kehidupan masyarakat yang baik dan yang sesuai dengan nilai-nilai luhur agama dan kemanusiaan. Pendeknya, ketika Nabi berada di Madinah, Nabi tidak sekedar mengenalkan bagaimana cara manusia berhubungan baik dengan Allah SWT (*hablum minallah*), akan tetapi juga memperbaiki bagaimana cara manusia berhubungan baik dengan sesamanya (*hablum minannas*) serta bagaimana cara berhubungan baik dengan lingkungan sekitarnya (*hablum minal alam*). Lanskap lebih lengkap lihat dalam Q. Zaman, “Negara Madinah (Sebuah *Prototype* Ketatanegaraan Modern), *Jurnal Agama dan Hak Azazi Manusia*, Vol. 2, No. 1 (2012), 85-90.

yang beradab dan menjunjung tinggi nilai-nilai persatuan dan kesatuan dalam hidup berbangsa dan bernegara.²³

Sedangkan menurut Iskandar Agung dan Rumlina menjelaskan bahwa, konsep tentang *civil society* bukanlah sebuah *blue print* (cetak biru) yang siap pakai. Akan tetapi konsep tersebut justru merupakan sebuah proses di mana dalam sebuah perkumpulan hidup bermasyarakat mensyaratkan adanya kemandirian dan pengaplikasian terhadap nilai-nilai peradaban seperti moral, pendidikan, ekonomi, politik, budaya dan lain sebagainya. Tanpa penyeimbangan terhadap nilai-nilai yang menunjukkan adanya kemajemukan, maka tidak akan pernah ada yang namanya masyarakat madani atau *civil society*. Dengan kata lain, untuk menuju kepada implementasi *civil society* diperlukan pengembangan dari segala aspek dari kehidupan suatu masyarakat atau suatu bangsa dan negara. Kemajuan dari segala aspek di dalam suatu masyarakat adalah indikator utama dari apa yang disebut sebagai *civil society*. Karena tanpa adanya kemajuan yang berarti di dalam suatu masyarakat, maka istilah masyarakat madani atau *civil society* tidak akan pernah melekat pada masyarakat tersebut.²⁴

Dalam konteks Indonesia, konsep *civil society* dapat dilihat dari dua kutub pemikiran, yakni kelompok modernis dan kelompok tradisional. Kelompok pertama menerjemahkan *civil society* dengan masyarakat madani sebagaimana yang telah dijelaskan sebelumnya. Kelompok kedua, menerjemahkan *civil society*

²³ M. Ihsan Dacholfany, "Konsep Masyarakat Madani dalam Islam", *Akademika: Jurnal Pemikiran Islam*, Vol. 17, No. 1 (Januari-Juni 2012), 2-3.

²⁴ Iskandar Agung dan Rumlina, "Civil Society dan Pendidikan Karakter Bangsa", *Jurnal Pendidikan dan Kebudayaan*, Vol. 16, No. III (Oktober 2010), 268.

secara tekstual yang berarti masyarakat sipil. Namun demikian, tampaknya terjemahan *civil society* sebagaimana dikemukakan oleh kelompok modernis lebih diterima daripada terjemahan yang dikemukakan kelompok tradisional. Hal yang demikian itu dapat dibuktikan dari berbagai argumentasi yang diajukan mengenai konsep *civil society* dalam konteks Indonesia pemaknaannya mengarah kepada kemajuan masyarakat yang ditampilkan dengan sistem sosial yang subur dengan asas prinsip moral yang menjamin keseimbangan antara kebebasan individu dan kestabilan masyarakat. Selain itu, praktik yang berlaku dalam konsep *civil society* adalah rakyat (warga negara) bahu-membahu dalam membangun ikatan jaringan sosial (*social network*) dan solidaritas kemanusiaan yang sifatnya independen alias berada di luar sistem pemerintahan (*non-government*). Hal tersebut dilakukan untuk mencapai kemaslahatan bersama dalam hidup berbangsa dan bernegara.²⁵ Dilihat dari uraian di atas, dapat ditarik benang merah bahwa, *civil society* merupakan komponen wajib dalam kehidupan negara demokrasi. Dengan kata lain, nafas demokrasi tidak akan normal tanpa adanya masyarakat madani (*civil society*) di dalamnya.

C. Konsep Kenegaraan dalam Islam

Negara adalah komponen utama dan terpenting dalam ilmu politik. Dikatakan demikian, karena negara merupakan wadah atau rumah untuk orang-orang berpolitik dan berkuasa. Aktivitas politik dan kekuasaan sangat mudah dikenali ketika sudah ada wadah yang bernama negara. Negara merupakan

²⁵ Ibid, 269.

integrasi dari seluruh kekuatan dan kekuasaan politik.²⁶ Sehubungan dengan hal ini, Abdul Qadim Zalum mengutip dari Al-Mawardi menjelaskan, bahwa negara merupakan sebuah alat atau sarana untuk menciptakan dan memelihara kemaslahatan.²⁷ Namun demikian, dalam Islam adanya sebuah negara bukan hanya wadah untuk berkuasa semata-mata, melainkan sebagaimana ungkapan Al-Mawardi di atas, bahwa negara dengan segenap orang-orang (para pemimpin dan penegak hukum) yang berada di dalamnya mempunyai kewajiban untuk mencipta dan memelihara kemaslahatan, dan bukan hanya untuk sekedar duduk berkuasa saja.

Senada dengan argumen Al-Mawardi, Ahmad Syafi'i Maarif dalam bukunya "*Islam dan Cita-Cita dan Masalah Kenegaraan*" menjelaskan, negara adalah suatu badan atau organisasi yang berwenang untuk mengatur segala sesuatu yang berkaitan dengan khalayak (rakyat) dan berkewajiban untuk menjaga, melindungi, menyejahterakan segenap rakyat yang berada di bawah naungannya.²⁸ Adapun mengenai konsep kenegaraan dalam Islam belum ditemukan suatu bentuk yang baku tentang model dan sistem yang harus dibangun ketika hendak mendirikan sebuah negara. Akan tetapi, mengangkat seorang pemimpin di tengah-tengah umat Islam telah disepakati oleh para ulama sebagaimana telah banyak diterangkan dalam literatur-literatur salaf klasik. Bahkan dikatakan kewajiban mengangkat seorang pemimpin sejalan dengan fitrah manusia sebagai makhluk sosial. Sedangkan kewajiban dalam mengangkat

²⁶ Abu Bakar Abyhara, *Pengantar Ilmu Politik* (Yogyakarta: Ar-Ruzz Media, 2010), 229.

²⁷ Abdul Qadim Zallum, *Pemikiran Politik Islam* (Bangil: al-Izzah, 2001), 155.

²⁸ Ahmad Syafi'i Maarif, *Islam dan Cita-Cita dan Masalah Kenegaraan* (Jakarta: LP3ES, 1985), 12.

seorang pemimpin bukan berarti ada kewajiban untuk menerapkan suatu bentuk atau sistem pemerintahan tertentu. Sebagaimana kewajiban penyatuan entitas politik seluruh dunia, keharusan mengangkat pemimpin berdarah Quraisy, atau menerapkan mekanisme pemilihan dan suksesi kepemimpinan. Melainkan hanya sebatas diwajibkan untuk mengangkat seorang pemimpin, dalam artian mendirikan sebuah negara.²⁹

Dikatakan demikian, karena dahulu ketika Rasulullah SAW. berada di Madinah, di mana kebanyakan para intelektual Muslim mengartikan Nabi setelah hijrah dari Makkah menuju Madinah sebagai seseorang yang tidak hanya menjadi pemuka agama, melainkan juga menjadi seorang pemuka atau pemimpin negara dalam konteks Madinah saat itu. Tetapi, penting untuk diketahui bahwa kepemimpinan Nabi di tengah-tengah umat Islam di Madinah dan beberapa umat non-Islam lainnya. Pada saat itu Nabi tidak pernah menunjukkan adanya suatu praktik yang dapat kita ikuti mengenai bentuk dan sistem pemerintahan, bahkan saat itu kepemimpinan Nabi tidak ada perangkat-perangkat pemerintahan, tidak ada sistem pemerintahan yang jelas dan Nabi sendiri tidak pernah memberikan keterangan yang gamblang soal itu.³⁰

Dengan kata lain, walaupun Islam tidak memberikan dalil atau petunjuk tentang bentuk dan sistem dalam membangun sebuah negara, tetapi Islam telah menunjukkan dengan jelas asas-asas moral yang harus menjadi fondasi dasar dalam membangun sebuah pemerintahan seperti kebijaksanaan, keadilan dan

²⁹ Tim Forum Kajian, *Kritik Ideologi Radikal*, 316.

³⁰ H. M. Jamil, *Hukum Mendirikan Negara Islam Kritik Terhadap Konsep Khilafah* (Medan: Perdana Publishing, 2016), 73.

prinsip-prinsip lainnya yang semuanya mengarah kepada kebaikan bersama. Lagi pula, dalam manifesto politik Islam seorang pemimpin wajib melaksanakan tugas-tugasnya dan berpolitik secara adil dan bijaksana, yakni sebuah fatsun politik yang tidak melukai prinsip-prinsip dasar kemanusiaan. Apapun bentuk dan sistem negara yang dibangun selama aktivitas di dalamnya masih senafas dengan prinsip-prinsip Islam secara substansi dan bukan hanya sekedar simbolis belaka, maka bentuk dan sistem negara yang demikian tidaklah bertentangan dengan Islam.³¹ Dan inilah yang bisa disebut dengan *khilafah* kultural, yakni bentuk dan sistem pemerintahan yang dibangun secara kontekstual yang menyesuaikan dengan sifat dan karakteristik sosio-kultur masyarakat yang dipimpinnya.

D. Teori Hermeneutika Jorge J.E Gracia

Hermeneutika sebagai sebuah alat untuk menafsirkan teks memiliki berbagai macam jenis dan corak. Sahiron Syamsuddin membagi hermeneutika ke dalam tiga macam:³² *pertama*, hermeneutika objektivis, yakni paham hermeneutika yang banyak memberi perhatian terhadap makna orisinal teks atau makna orisinal pengarang asli—sehingga penafsir dalam paham ini seakan-akan bisa menyelam ke masa lalu tanpa peduli dengan masa di mana ia hidup. *Kedua*, hermeneutika subjektivis, yakni sebuah paham dalam hermeneutika yang bertolak belakang dengan paham objektivis—penafsir dalam paham ini sangat memprioritaskan makna yang diberikan sendiri dan sesuai dengan kaidah-kaidah

³¹ Selengkapnya lihat “Manifesto Politik Islam” dalam Tim Forum Kajian, *Kritik Ideologi Radikal*, 238-246.

³² Lihat selengkapnya dalam Sahiron Syamsuddin, *Hermeneutika dan Pengembangan Ulumul Qur’an* (Yogyakarta: Nawasea Press, 2017).

yang ditentukan sendiri pula terhadap teks, sementara makna teks yang dimaksud oleh pengarang asli—tidak menjadi perhatian mereka (penafsir subjektif).

Ketiga, hermeneutika objektifis *cum* subjektifis, paham hermeneutika ini menganjurkan penafsir untuk bersikap seimbang dalam memberi makna terhadap teks sejarah atau teks historis. Jika paham objektifis terlalu perhatian terhadap makna asli teks yang dimaksud pengarang, dan aliran subjektifis terlalu perhatian terhadap makna yang diberikannya sendiri terhadap teks—tanpa peduli dengan makna asli yang dimaksud pengarang, maka paham hermeneutika objektifis *cum* subjektifis hadir sebagai jembatan dari kedua paham hermeneutika yang saling bertolak belakang tersebut. Adalah Jorge J.E Gracia sebagai salah satu tokoh yang menjadi ikon dari paham hermeneutika ini, dan Gracia sama sekali tidak meninggalkan sama sekali apa yang dipahami oleh paham objektifis dan apa yang dipahami oleh paham subjektifis, justru Gracia—secara apik sukses mengawinkan dua paham hermeneutika tersebut.

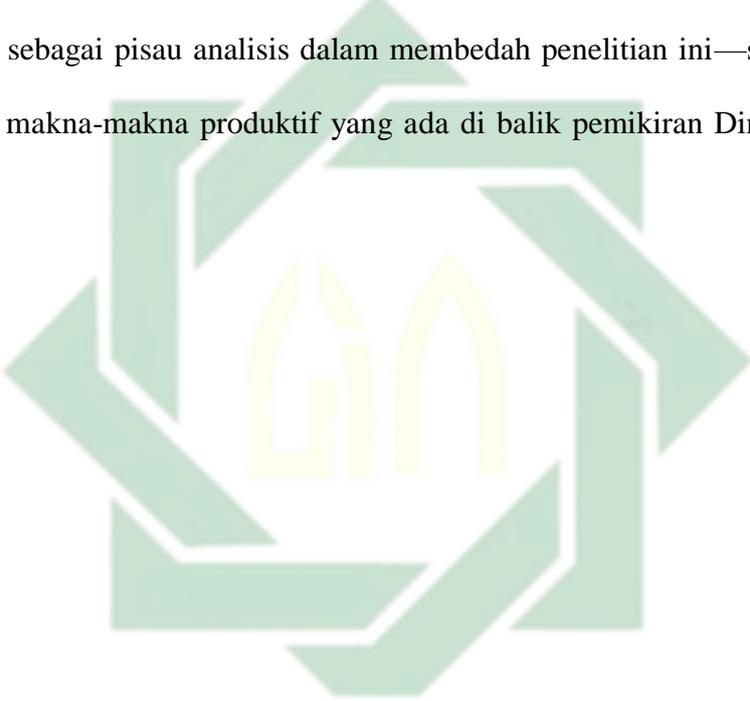
Menurut Gracia, seorang penafsir dalam memberi makna terhadap teks, satu sisi harus memperhatikan orisinalitas makna yang diberikan oleh pengarang asli, dan di sisi lain juga tidak melupakan konteks zaman di mana seorang penafsir itu hidup, sehingga teks sejarah yang ditafsirkan bisa lebih dipahami dengan cara menambahkan keterangan atau memperluas makna dari sekadar makna yang dimaksud oleh pengarang asli. Dengan bahasa sederhana, objektivitas makna teks yang diberikan oleh pengarang asli dan subjektivitas perluasan makna yang diberikan oleh penafsir harus seimbang (proporsional). Selain itu, menurut Gracia, subjektivitas makna yang diberikan oleh penafsir untuk mengembangkan

makna teks sejarah—tidak akan berarti apa-apa alias tidak akan sampai merusak makna teks selama penafsir itu memperhatikan dua kaidah: *essential difference* (perbedaan esensial) dan *accidental difference* (perbedaan aksidental).

Maksud dari kedua term tersebut adalah—apabila seorang penafsir—dalam memberikan makna terhadap teks—melakukan *essential difference*, maka teks dan makna asli teks dapat rusak karenanya, jika demikian yang terjadi maka antara apa yang ditafsirkan dengan hasil makna penafsiran tidak akan berarti apapun—sebab identitas teks dan makna asli teks telah dirusak oleh penafsir itu sendiri. Sebaliknya, jika penafsir dalam memberi makna terhadap teks—melakukan *accidental difference*, maka hal yang demikian ini tidak sampai merusak identitas teks dan makna asli teks, dan penafsir diperbolehkan untuk mengembangkan makna teks—lebih dari sekedar makna yang dimaksud pengarang—selama penambahan dan perluasan makna itu—tidak sampai merusak identitas dan hakikat makna teks.

Adapun *the big theory of Gracia* (teori besar Gracia) tentang interpretasi (penafsiran)—terdapat tiga macam: *pertama*, *historical function* (fungsi historis), *meaning function* (fungsi makna) dan *implicative function* (fungsi implikatif). Terhadap makna fungsi penafsiran yang pertama adalah—seorang penafsir berupaya untuk menyelam ke masa lalu dengan cara menghadirkan di benak audiens kontemporer makna teks sebagaimana makna yang diberikan oleh pengarang asli di masa lalu. Makna fungsi penafsiran yang kedua adalah—seorang penafsir berupaya menghadirkan makna teks di hadapan audiens kontemporer dengan cara menyesuaikan dengan situasi dan kondisi di mana

audiens tersebut berada—sehingga audiens dapat lebih menerima dan memahami makna teks tersebut. sementara makna fungsi penafsiran yang terakhir adalah—seorang penafsir berupaya untuk menghadirkan pemahaman di benak audiens kontemporer di mana audiens ini bisa dapat lebih merima dan memahami implikasi dari makna teks tersebut. Ketiga fungsi interpretasi inilah yang akan dijadikan sebagai pisau analisis dalam membedah penelitian ini—sehingga dapat menguak makna-makna produktif yang ada di balik pemikiran Din Syamsuddin.



UIN SUNAN AMPEL
S U R A B A Y A

BAB III

SELAYANG-PANDANG SOSOK DIN SYAMSUDDIN DAN GENEALOGI PEMIKIRANNYA

A. Profil Din Syamsuddin

Muhammad Sirajuddin Syamsuddin adalah nama lengkap dari Din Syamsuddin, salah satu tokoh terkemuka di Indonesia umumnya dan dalam organisasi Muhammadiyah pada khususnya. Din atau Pak Din adalah sapaan akrab untuknya. Lahir di Sumbawa Besar pada 31 Agustus tahun 1958, ia lahir dan tumbuh sebagaimana layaknya anak-anak pada umumnya. Sebagai awal dari kehidupannya Din mulai dikenalkan terhadap dunia pendidikan, mula-mula ia dititipkan di MI-NU Sumbawa Besar (1968) sebagai pendidikan dasar yang dapat menjadi bekal Din kelak menuju jenjang-jenjang pendidikan selanjutnya. Setelah memperoleh Surat Tanda Tamat Belajar di sekolah dasar tersebut, kemudian Din melangkah ke kakinya untuk menuju MTs-NU di kota yang sama pada tahun 1972, di lembaga ini Din yang masih tergolong usia anak-anak remaja mulai mengasah dan menghidupkan aktivitas-aktivitas pengetahuan kognitifnya secara lebih giat dan kreatif. Lembaga Pendidikan yang saat ini dikenal sebagai Pondok Pesantren Modern terkemuka di Indonesia yang terletak di desa Gontor, Kecamatan Mlarak, Kabupaten Ponorogo adalah lembaga yang menjadi tujuan Din untuk belajar ilmu-ilmu keagamaan dan ilmu umum setelah tamat belajar di

MTs-NU. Di pondok pesantren inilah Din menyelesaikan belajarnya di tingkat MA/SLTA pada tahun 1975.³³

Sedangkan dalam tingkat pendidikan tinggi (Strata 1) Din memulainya di kampus Institut Agama Islam Negeri Jakarta (kini UIN Syarif Hidayatullah Jakarta) yang terletak di kawasa Ciputat, Tangerang Selatan, Banten. Kampus inilah yang kemudian menganugerahkan Din gelar Drs. Pada tahun 1980. Merasa tidak cukup hanya menimba ilmu di dalam negeri, akhirnya ia memutuskan untuk lanjut studi ke luar negeri, tepatnya di University of California Los Angeles (UCLA) yang berada di United State Amerika (USA). Keberhasilannya studi di luar negeri akhirnya pada tahun 1988 Din memperoleh gelar MA dalam bidang Interdepartmental Program in Islamic Studies dan disusul tahun berikutnya 1991 ia memperoleh gelar PhD dalam bidang yang sama dan di kampus yang sama pula. Keberhasilan Din studi di luar negeri banyak mendapat apresiasi karena studinya tersebut bukan hanya berdasarkan atas kerja keras dirinya belaka, tetapi ia justru mendapat dukungan beasiswa Fulbright lewat program Menteri Agama, yang saat itu instansi Kemenag dipegang oleh Munawir Sjadzali.³⁴

Seluruh proses pengembaraan intelektual Din Syamsuddin mulai dari Sumbawa sebagai tempat di mana ia dilahirkan hingga ke tanah Amerika, pada akhirnya mengantarkannya menjadi seorang akademisi dengan menjadi dosen di berbagai perguruan tinggi di tanah air, salah satunya ialah di Universitas Islam Negeri (UIN) Syarif Hidayatullah Jakarta (1982 – sekarang), Universitas

³³ Fadmi Sustiwi, *Din Syamsuddin Dari Sumbawa Untuk Dunia* (Bandung: Mizan, 2017), 1.

³⁴ Ibid.

Muhammadiyah Jakarta (UMJ), Universitas Muhammadiyah Prof. Dr. Hamka (UHAMKA), Universitas Indonesia (UI), dan menjadi bagian dari Anggota Dewan Riset Nasional pada tahun 1993-1998. Selain berhasil menjadi seorang akademisi, ternyata Din juga lihai dalam berorganisasi, hal ini tampak dalam aktivitas dan keaktifannya di dalam berbagai organisasi seperti Ikatan Pelajar Nahdlatul Ulama (IPNU) Cabang Sumbawa ia menjabat sebagai ketua, menjadi Ketua Senat Mahasiswa (SEMA) sewaktu menempuu studi S1 di UIN Jakarta, menjadi Ketua DPP Ikatan Mahasiswa Muhammadiyah, Ketua Umum PP Pemuda Muhammadiyah, Wakil Ketua Majelis Pemuda Indonesia, Wakil Ketua PP Muhammadiyah, Sekretaris Dewan Penasihat ICMI Pusat, menjadi Sekretaris Umum Majelis Ulama Indonesia (MUI), Ketua Umum PP Muhammadiyah, Ketua Umum MUI Pusat, Ketua Indonesian Committee on Religions for Peace (ICompRP), Chairman of Center for Dialogue and Cooperation among Civilisations dan *Founding Father* Pergerakan Indonesia Maju.³⁵

Masih dalam riwayat organisasinya, di kancah dunia internasional ia juga aktif di berbagai organisasi seperti Chairman, World Peace Forum (WPF), President, Asian Committee on Religions for Peace (ACRP), based in Tokyo, Honorary President, World Conference on Religions for Peace (WCRP), based in New York, Member, World Council of World Islamic Call Society, based in Tripoli, Vice Secretary General, World Islamic People's Leadership, based in Tripoli, Member, Strategic Alliance Russia based Islamic World dan Member, UK-Indonesia Islamic advisory Group. Tidak cukup sampai di situ, tokoh yang

³⁵ Ibid.

cukup dipertimbangkan pemikirannya di tanah air ini ternyata juga seorang politisi dan birokrat ulung, hal ini bisa dilihat *track record* pengalamannya sebagai Ketua Departemen Penelitian dan Pengembangan DPP GOLKAR (1993-1998), Wakil Sekretaris Jenderal (Sekjen) DPP GOLKAR (1998-2000), Wakil Sekretaris Fraksi Karya Pembangunan MPR-RI (1998), Wakil Ketua Fraksi Karya Pembangunan MPR-RI (1999) dan sebagai Dirjen Pembinaan Penempatan Tenaga Kerja, DEPNAKER-RI (1998-2000).³⁶ Selain sebagai figur agamawan, politisi, dan organisatoris, Din juga tampak menonjol di bidang *public speaking* yang mencerahkan dengan pidato-pidatonya, tercatat bahwa ia seringkali datang ke berbagai konferensi tingkat dunia, salah satunya ia pernah menghadiri Vatican, Roma guna memenuhi undangan untuk berceramah tentang terorisme dalam konteks politik dan ideologi. Keberhasilan Din di bidang pidato dan ceramah-ceramah tentang keagamaan dan perdamaian, baik di kancah nasional maupun internasional telah menjadikan dirinya sebagai figur penting yang memperoleh cukup banyak penghargaan.³⁷

B. Genealogi Pemikiran Din Syamsuddin

Sebagaimana uraian profilnya, Din Syamsuddin dapat dikatakan sebagai sosok yang menekuni banyak hal, mulai dari akademisi, organisatoris, politisi dan sebagai dai atau penceramah kondang yang undangannya sampai tembus ke berbagai negara. Tentu saja, apa yang telah diperoleh Din tersebut tidaklah datang secara tiba-tiba, melainkan penuh perjuangan yang sangat panjang. Dikenalnya

³⁶ Ibid.

³⁷ Lihat uraian tirto.id dalam <https://www.google.com/amp/s/amp.tirto.id/m/muhammad-sirajuddin-syamsuddin-j9>. Diakses pada 06 Juni 2022.

Din sebagai figur yang cukup berpengaruh di Indonesia bukannya tanpa alasan, tidak lain dan tidak bukan semua itu karena pemikiran-pemikirannya yang khas dan unik, utamanya pemikirannya tentang keagamaan dan kebangsaan. Sebelum membahas lebih detail mengenai dua pemikiran tersebut, terlebih dahulu akan dijelaskan soal bagaimana genealogi pemikiran Din Syamsuddin. Perkembangan pemikiran Din sebenarnya bermula dari pengalaman berorganisasi sejak ia menempuh pendidikan di perguruan tinggi, utamanya setelah ia memimpin Pemuda Muhammadiyah dan hingga mencapai puncaknya menjadi Pimpinan atau Ketua Umum PP Muhammadiyah. Sejak saat itulah, Din bak roket yang meluncur dengan kecepatan tinggi, pemikiran-pemikirannya mudah diterima, baik di kancah lokal maupun internasional.

Pemikiran Din yang banyak dituangkan, baik dalam bentuk lisan maupun tulisan adalah mengenai dialog agama dan peradaban, pemikiran keagamaan *rahmatan lil alamin*, politik Islam, perdamaian umat beragama dan dunia hingga pemikirannya tentang relasi agama dan negara atau pemikiran keagamaan dan kebangsaan. Sebagai sosok yang aktif dalam menuangkan pemikiran tentang perdamaian umat beragama, maka secara otomatis Din merupakan sosok yang juga anti terhadap segala macam bentuk terorisme yang dapat mengancam kehidupan bersama. Oleh karenanya, benih-benih pemikiran keagamaan yang moderat, alias tidak condong kiri maupun kanan Din adalah orang yang mengantongi pemikiran tersebut, walaupun implementasinya tidak jauh berbeda dengan pemikiran moderasi beragama pada umumnya. Tetapi yang menjadi khas dari buah pemikiran moderasinya Din tidak sama sekali membuang apa yang telah

biasa menjadi pemikiran kelompok kanan dan apa yang biasa dalam pemikiran kelompok kiri.³⁸ Artinya, suatu pemikiran dari mana pun asal muasalnya tidak ditolak dan tidak diterima olehnya secara mentah-mentah, melainkan semuanya itu diterima dan ditolak dengan alasan yang valid. Selektif adalah kata kunci dari pemikiran Din dalam hal tersebut.

C. Khilafah Kultural-Sivilisisional dalam Pemikiran Din Syamsuddin

Pemikiran Din yang satu ini masih terbilang hangat dalam ingatan. Walaupun demikian, pemikiran ini tidak seperti pemikiran politik Islam yang banyak ditorehkan Din dalam bentuk tulisan yang komprehensif, pemikiran ini sebenarnya hanyalah berawal dari perjalanan Din dari Zurich menuju Lindau, Jerman, dalam rangka menghadiri acara sidang religions for Peace Internasional. Adapun yang dimaksud khilafah kultural oleh Din bukanlah seperti konsep-konsep khilafah seperti halnya yang dikumandangkan oleh kelompok-kelompok konservatif di Indonesia. Menurutnya, ada sebagian orang yang mungkin saja salah tangkap atau salah persepsi terhadap pemikiran tersebut. Untuk memahami secara lebih rinci mengenai apa yang dimaksud khilafah kultural oleh Din kiranya dapat disimak sebagai berikut.³⁹

Manusia sebagai wakil Allah di muka bumi tidak serta-merta diciptakan dan hidup lalu lepas begitu saja, melainkan ada tugas suci yang harus manusia

³⁸ Istilah kelompok kanan dan kiri adalah kata lain dari kelompok Islam konservatif (kanan) dan kelompok masyarakat atau Islam liberal (kiri). Mereka yang beragama secara kaku, tertutup dan fundamental biasanya diistilahkan dengan sebutan kelompok kanan. Sebaliknya, mereka yang beragama terlalu luwes dan mendewakan akal pikiran sampai-sampai terkesan membuat gampang dan mudah seluruh perintah dan ajaran agama, biasanya mereka ini yang disebut sebagai kelompok kiri.

³⁹Lihat penjelasan Din Syamsuddin mengenai khilafah kultural dalam laman <https://m.republika.co.id/amp/ppbt00385>. Diakses pada 08 Juli 2022.

penuhi secara sungguh-sungguh. Tugas suci tersebut adalah dengan menjadi khalifah dengan sebenar-benar khalifah atau sebenar-benar wakil Allah di muka bumi, bukan hanya sekedar simbol dan diktum apologis semata. Dengan kata lain, manusia karena sudah diberi amanat oleh Allah untuk menjadi khalifah, maka tugas sang khalifah adalah memimpin, baik memimpin dirinya sendiri maupun memimpin orang lain secara kolektif dan melestarikan bumi beserta isinya.

Melestarikan kehidupan di muka bumi dan menata atas seluruh apa yang ada di dalamnya merupakan tugas turunan dari khilafah perenial itu sendiri. Allah hanya menyebutkan bahwa manusia adalah khalifah (wakil-Nya) di muka bumi, adapun bagaimana cara ia memimpin dan melestarikan bumi dan umat manusia di dalamnya tidak dijelaskan secara rinci seperti bagaimana membentuk sebuah sistem negara, bagaimana membentuk sistem politik dan lain sebagainya. Oleh sebab itu maka, Din mengajukan agar khilafah perenial ini mewujudkan dalam khilafah kultural atau sivilisisional, yang tiada lain adalah sistem *tamaddun* (peradaban) berdasarkan dengan nilai-nilai Allah yang diwakili, jika tidak mengatakan sistem peradaban Islam.⁴⁰ Dalam istilah yang lain Din menyebutnya sebagai *the Alternative Civilization* yang senada dengan Tariq Ramadhan yang menyebut istilah yang sama namun dengan bahasa Arab sebagai *al-Badil al-Tsaqafi*. Din memilih term khilafah dengan alasan hal tersebut adalah akar dari penciptaan dan dasar dari keberadaan atau eksistensi manusia, yang mana pangkal dari eksistensi tersebut adalah tauhid, dalam artian kemenyatuan penciptaan atau

⁴⁰ Lihat uraian artikel pendek yang disampaikan Syamsuddin dalam rangka mengklarifikasi atas pemikiran tersebut. Selengkapnya <https://m.republika.co.id/amp/ppbt00385>. Diakses pada 08 Juli 2022.

unity of creation sebagai faktor ontologis atau sebagai fondasi metafisik. Din mempertimbangkan konsep khilafah perenial sebagai faktor instrumental atau faktor epistemologis.

Khilafah perenial yang disebutnya sebagai basis epistemologis, maka hal itu membutuhkan yang namanya faktor aksiologis berupa islah (orientasi kerja kebaikan dan kemaslahatan dalam wujud amal saleh kebudayaan dan peradaban. Menurutnya, islah juga bisa dimaknai pembangunan, perbaikan, rekonstruksi atau restorasi, yang semuanya itu haruslah bermuara pada nilai-nilai peradaban saleh. Ayat Alquran yang menjelaskan tentang khilafah Allah di muka bumi, didahului oleh ayat tentang perintah agar manusia melakukan islah (*min al-mushlihin*).

Dengan konsep ini, Din mengajukan sistematika baru ajaran Islam dalam konteks kerangka filosofis: ontologi - epistemologi - aksiologi menjadi: tauhid - khilafah - islah. Namun baginya, yang disebut terakhir mengandung tridimensi, yakni *rahmah* (kasih sayang), *washatiyyah* (jalan tengah) dan *hadharah* (berkemajuan). Ketika prinsip-prinsip tersebut dapat ter-*ejawantahkan*, maka sebuah peradaban baru atau tata dunia baru (*new world order*) akan segera mewujudkan di alam realita. Inilah yang dimaksud Din sebagai Khilafah Kultural-Sivilisisional. Islah merupakan inti dari konsep khilafah kultural-sivilisisional, karena menurut Din melakukan perbaikan-perbaikan, baik dalam tataran pemikiran, perilaku dan yang lainnya adalah penting adanya, sebab tanpa adanya perbaikan yang berorientasi pada kemaslahatan bersama, maka tidak akan pernah terwujud peradaban apa pun. Dalam konteks Indonesia, islah harus dilakukan dengan cara banyak-banyak berpikir serta bertindak yang sesuai dengan Pancasila.

Karena selama ini yang disebut Pancasila sebagai dasar negara Indonesia lebih ramai diperbincangkan daripada diperbuatkan. Artinya, Pancasila tidak akan berarti apa-apa jika hanya sebatas dikaji dalam pikiran dan tidak pernah mewujudkan dalam kenyataan.



BAB IV

ANALISIS: APLIKASI TEORI HERMENEUTIKA JORGE GRACIA TERHADAP KONSEP KHILAFAH-KULTURAL SIVILISASIONAL DIN SYAMSUDDIN

A. Sketsa Teori Hermeneutika Jorge J.E Gracia

Sebelum masuk pada tahap analisis mengenai Konsep atau pemikiran khilafah-kultural sivilisasional Din Syamsuddin dalam telaah hermeneutika Gracia, terlebih dahulu akan penulis uraikan seperti apa dan bagaimana cara kerja teori hermeneutika Gracia tersebut. Secara lebih rinci mengenai teori hermeneutika Gracia, sebagaimana diulas secara komprehensif oleh Sahiron Syamsuddin, bahwa teori Gracia dapat dipahami melalui beberapa tahapan, yakni memahami bagaimana teorinya tentang teks (*tahap pertama*), memahami teorinya tentang *authorship* (teori kepengarangan teks dan *audiens*) (*tahap kedua*), memahami teorinya tentang makna (*meaning*) dan pemahaman (*understanding*) (*tahap ketiga*) dan memahami teorinya mengenai interpretasi (*interpretation*) tahap akhir).⁴¹

1. Teori Teks

Teks secara etimologis berakar dari bahasa latin “textus” yang artinya cukup plural, yakni: tekstur, struktur, dan terkait dengan bahasa berarti konstruksi, kombinasi dan koneksi/hubungan. Kata kerja dari teks adalah

⁴¹ Syamsuddin, *Hermeneutika*, 88-119.

“texto” yang berarti “membentuk”. Sedangkan secara terminologis, Gracia mengartikan teks sebagai berikut: “*a group of entities, used as signs, that are selected, arranged, and intended by an author in a certain context to convey some specific meaning to an audience.*” (seperangkat entitas, yang digunakan sebagai tanda, yang dipilih, ditata dan dimaksudkan oleh seorang pengarang dalam konteks tertentu untuk menyampaikan makna spesifik kepada audiens).

Syamsuddin dalam hal ini, menganggap bahwa apa yang disampaikan Gracia tentang teks di atas, dinilai lebih luas pemaknaannya daripada definisi teks yang ada dalam kamus bahasa Inggris *Merriam Webster*. Dalam kamus tersebut dijelaskan bahwa teks, adalah “*the original words and form of a written or printed work*” (kata-kata asli dan bentuk karya tulis atau karya cetak). Sedangkan dalam gramatika bahasa Arab, definisi teks yang ditawarkan Gracia mirip dengan definisi al-jumlah al-mufidah atau al-kalam. Ali al-Jarim dan Mushthafa Amin mendefinisikan hal tersebut dengan “*al-tarkib alladzi yufidu fa'idatan tammatan*” (susunan kata yang memberikan arti yang sempurna). Lebih rinci dalam kitab “*Matn al-Jurumiyah*” dijelaskan bahwa, “al-kalam adalah “*al-lafzh al-murakkab al-mufid bi al-wadl*” (lafal yang tersusun dari minimal dua kata dan telah memberikan pengertian yang sempurna secara minimal serta diucapkan dengan sengaja).

Mengacu pada definisi teks di atas, maka, hemat Gracia, terdapat enam (6) elemen penting, selain pengarang teks dan audiens, yang secara implisit ada dalam definisi teks tersebut. Keenam elemen teks yang dimaksud dapat dipahami sebagai berikut; (a) *entities that constitute text* (entitas-entitas/bagian-

bagian yang membentuk teks). Artinya, bahwa apa yang dimaksud teks haruslah tersusun dari beberapa entitas, bisa dua atau lebih; (b) *sign* (tanda), artinya bahwa masing-masing entitas terkandung di dalamnya arti-arti tertentu; (c) *specific meaning* (makna spesifik), diartikan bahwa, sekumpulan entitas/kata itu mengandung makna khusus yang menyesuaikan dengan struktur; (d) *intention* (maksud pengarang); (e) *selection and arrangement* (pilihan dan penataan kata) dan (f) *context* (konteks).

Enam elemen tersebut, apabila dibandingkan dengan definisi *al-kalam* dalam disiplin ilmu *Nahwu*, maka poin (a), (b), (c), dan (d) sebagaimana disebutkan di atas termuat dalam pengertian *al-lafzh al-murakkab al-mufid*, sedangkan poin (e) dan (f) sejajar dengan pengertian *bi al-wadl'*. Terhadap poin (a) *entities that constitute text* dan (b) *sign*, Gracia memberi penjelasan khusus, yakni:

“Thus the distinction between texts and signs, on the one hand, and the entities that constitute texts, on the other, is that the latter, considered merely as the entities they are, have no meaning, whereas the former are related to a meaning an author or user intends to convey through them. The distinction between texts and signs rests on the fact that a text is always composed of more than one sign and the meaning of a text is at least in part the result of the meaning of the signs of which it is composed. Signs by contrast may be composed of other signs, but their meaning is not the result even in part of the meaning of the signs of which they are composed.”

“(Jadi, perbedaan antara teks dan tanda, di satu sisi, dan entitas pembentuk teks, di sisi lain, adalah bahwa yang disebut terakhir (yakni: entitas pembentuk teks) yang dipandang hanya sebagai entitas semata tidaklah mempunyai makna, sementara yang disebut pertama (yakni: teks dan tanda) berhubungan dengan makna yang ingin disampaikan oleh pengarang atau pengguna melalui teks dan tanda-tanda tersebut. Adapun perbedaan antara teks dan tanda terletak pada fakta bahwa sebuah teks selalu disusun oleh lebih dari satu tanda, dan makna sebuah teks itu paling tidak merupakan hasil dari makna-makna tanda-tanda tersebut. sebaliknya, tanda itu disusun oleh tanda-tanda lain, tetapi

maknanya bukanlah merupakan hasil dari makna tanda-tanda yang dengannya tanda-tanda itu disusun)”

Secara lebih sederhana, Syamsuddin memudahkan kita dalam memahami maksud Gracia di atas. Contoh misalnya, dalam kalimat: “Saya senang mempelajari hermeneutika”, katakanlah itu sebuah teks. Maka, ia tersusun dari entitas-entitas yang berupa tanda-tanda (*signs*), yakni: ‘saya’, ‘senang’, ‘mempelajari’, dan ‘hermeneutika’. Makna yang ada dalam kalimat tersebut dihasilkan dari gabungan makna tanda-tanda tersebut. Masing-masing tanda itu juga tersusun atas tanda-tanda lain yang lebih parsial. Misalnya, pada kalimat “Saya”, yang tersusun dari beberapa huruf, yakni, s, a, y, dan a, tetapi makna dari kata “saya” bukanlah hasil dari gabungan makna huruf-huruf tersebut. Huruf-huruf yang membentuk teks tersebut, itulah yang Gracia maksud dengan *entities that constitute text* (entitas-entitas pembentuk teks), tetapi masih belum berupa *sign*.

Dengan mengetahui definisi teks menurut Gracia di atas, maka tampaklah perbedaan teks dengan istilah-istilah lainnya yang hampir serupa seperti *language* (bahasa), *artifact* (artefak), *art object* (objek seni), dan *work* (karya tulis). Masih dalam referensi yang sama, Syamsuddin meringkas pembahasan ini dengan fokus pada pembahasan tentang perbedaan teks dari bahasa dan karya tulis saja. Mengutip Gracia, tentang perbedaan antara teks dan bahasa, ia berpendapat bahwa, bahasa selalu terdiri dari dua hal, yakni: sekumpulan tanda (*signs*) dan seperangkat aturan yang mengatur relasi antar tanda. Sementara teks, meskipun terdiri dari tanda-tanda, tetapi ia tidak memiliki aturan-aturan yang kompleks. Perbedaan yang lain, adalah bahwa,

bahasa dapat eksis walaupun tanpa adanya teks, tetapi tidak dengan teks itu sendiri. Karena teks eksistensinya selalu berbentuk bahasa.

Selain itu, teks diciptakan oleh *author* (pengarang) dengan maksud dan tujuan tertentu, sedang bahasa tidak lain adalah sebagai perangkat atau alat yang dipakai pengarang untuk mencipta dan menyusun teks. Lebih lanjut, teks itu memiliki tuan, yakni pengarangnya sendiri sebagai tuannya yang bisa diidentifikasi. Namun tidak demikian dengan bahasa. Bahasa tidak memiliki tuan layaknya teks yang bisa teridentifikasi, karena bahasa pengarangnya adalah masyarakat secara kolektif (pengguna bahasa itu sendiri) sehingga tidak bisa teridentifikasi secara khusus. Terakhir, keberadaan teks ditujukan kepada *audiens*, dan setiap teks pasti memiliki *audiens*-nya masing-masing, sedangkan bahasa tidak memiliki *audiens* khusus.

Agar supaya lebih sempurna dalam memahami teori Gracia tentang teks, maka penting juga untuk memahami bagaimana kategori atau taksonomi teks menurutnya. Teks ditinjau dari segi bentuk eksistensinya, atau “*modal classification*” oleh Gracia dibagi ke dalam tiga macam:

Pertama, actual text (teks aktual): *the text that exists or has existed outside the mind of an interpreter [sic. Author]* (teks yang eksis atau telah eksis di luar pemikiran penafsir [mungkin maksudnya: pengarang]). Ringkas bahasa, teks aktual adalah pemikiran seseorang yang sudah dituangkan ke dalam bentuk tulisan ataupun ucapan. Teks aktual ini, dibagi lagi oleh Gracia ke dalam tiga bagian kecil: (a) *historical text* (teks historis), merupakan teks yang

diproduksi atau disusun oleh pengarang di masa lampau dan masih eksis hingga hari ini; (b) *contemporary text* (teks kontemporer), adalah teks yang disusun oleh pengarang dan sampai kepada *audiens* hari ini dalam bentuk bahasanya yang otentik (bukan terjemahan), tetapi telah melalui meja editing dan; (c) *intermediary text* (teks perantara), adalah teks yang pernah ditulis oleh pengarang, namun tulisan tersebut raib dan tidak bisa sampai kepada *audiens* hari ini sehingga keberadaannya hanya diketahui melalui informasi-informasi yang ditulis di dalam karya-karya orang lain.

Kedua, intended text (teks yang dimaksudkan): perihal ini Gracia menjelaskan, “*the text that the author intended to produce, but did not produce*” (teks yang ingin dibuat oleh pengarang, tetapi dia tidak terlaksana). Sehubungan dengan menulis maupun berbicara, terkadang seorang penulis dan pembicara tidak dapat secara sempurna menyampaikan gagasannya, baik dalam tulisan maupun dalam kata-katanya secara verbal. Dengan kata lain, penulis ataupun pembicara sering mengalami apa yang disampaikan (dalam tulisan maupun kata-kata) kurang sesuai dengan apa yang dipikirkannya. Dengan demikian, apa yang telah ia tulis dan yang telah ia ucapkan walaupun tidak sempurna, maka hal ini Gracia menyebutnya sebagai *actual text* (teks aktual) yang belum/tidak sesungguhnya diinginkan. Adapun gagasan yang masih tersimpan di dalam pikiran sang penulis dan yang belum secara sempurna disampaikan lewat tulisan atau lewat pembicaraannya, maka itulah yang dimaksud sebagai *intended text* oleh Gracia. Dengan kata lain, yang dimaksud dengan *intended text* adalah suatu pemikiran pengarang yang masih

belum keluar dari pemikirannya atau yang masih belum tersampaikan kepada audiens (*in the mind of the author*).

Ketiga, ideal text (teks ideal): dalam hal ini Gracia membagi ke dalam tiga definisi; (a) “*an inaccurate version of a historical text produced and considered by an interpreter as an accurate copy of the historical text*” (versi yang tidak akurat dari teks historis dan versi itu dibuat oleh penafsir serta dipandang sebagai salinan yang akurat dari teks historis tersebut); (b) *a text produced by an interpreter who considers that it expresses perfectly the view that the historical author expressed imperfectly*” (teks yang dibuat oleh penafsir yang memandang bahwa teks itu secara sempurna mengekspresikan pandangan yang diekspresikan oleh pengarang historis secara kurang sempurna); (c) “*a text produced by an interpreter as the text that perfectly expresses the view that the historical author should have expressed*” (sebuah teks yang dibuat oleh penafsir sebagai teks yang mengekspresikan secara sempurna pandangan yang seharusnya dikemukakan oleh pengarang historis).

Dari ketiga definisi *ideal text* menurut Gracia di atas, Syamsuddin menjelaskan bahwa terdapat benang merah yang sama, walaupun dengan konotasi yang berbeda. Benang merah yang dimaksud adalah bahwa, ideal teks menurut Gracia adalah teks yang tidak secara langsung dibuat oleh pengarang asli, tetapi justru yang dibuat oleh penafsir. Dengan kata lain, kesempurnaan teks (teks ideal) adalah bukan teks yang secara langsung didapat dan dibaca dari sumber aslinya (teks dari pengarang asli), teks itu diaktakan ideal apabila

ia telah ditafsirkan oleh orang lain, dan secara lebih lengkap pemaknaannya diperluas oleh penafsir itu sendiri.

Sedangkan perbedaan konotasi yang dimaksud adalah misalnya pada definisi pertama, mengandung konotasi bahwa walaupun penafsir itu memandang teks yang dibuatnya lebih akurat dibanding dengan teks historis, tetapi tetap saja pada hakikatnya dipandang sebagai versi yang tidak akurat layaknya teks yang disusun oleh pengarang asli. Dalam definisi kedua, berkonotasi bahwasanya pengarang asli tidak sempurna dalam mengekspresikan gagasannya, yang kemudian hal ini disempurnakan oleh penafsir. Sedangkan definisi yang terakhir, konotasinya adalah, pengarang asli dianggap gagal dan salah dalam menyampaikan gagasannya, yang kemudian kegagalannya itu ditutupi dan kesalahannya dikoreksi oleh penafsir sehingga gagasan tersebut menjadi utuh dan dapat tersampaikan dengan baik di tangan penafsir.

Urgensi dari mengetahui klasifikasi teks dari aspek eksistensinya menurut Gracia adalah untuk memahami peran pengarang dan peran penafsir terkait dengan persoalan teks. Karena jika tidak demikian, sebagian orang terkadang cenderung menekankan peran pengarang dan menghilangkan peran penafsir. Sebagian yang lain adalah melakukan hal sebaliknya, yakni karena terlalu fokus pada peran penafsir sehingga peran pengarang seakan-akan hilang dari perhatiannya. Lebih lanjut Gracia, selain ditinjau dari eksistensinya, teks juga dapat diklasifikasikan menurut fungsi linguistik dan kulturalnya. Dari tinjauan linguistik, teks dibagi ke dalam lima macam: (a) *informative text* (teks

informatif); (b) *directive text* (teks arahan) yaitu teks yang isinya berupa perintah dan larangan, semisal “Belajarlah secara tekun!”; (c) *expressive text* (teks ekspresif), yaitu teks yang isinya berupa ekspresi emosional, semisal ungkapan “Wow”; (d) *evaluatif text* (teks evaluatif), yaitu teks yang isinya berupa pemberian nilai terhadap sesuatu, semisal “Nilai Amir untuk Mata Kuliah Hermeneutika sangat tinggi sekali”; dan (e) *performative text* (teks performatif), yaitu teks yang isinya dipakai untuk melakukan tindakan tertentu, semisal “Permisi, izin lewat!”

Sedangkan teks ditinjau dari fungsi kulturalnya cukup variatif, yakni mencakup *legal text* (teks hukum), *literary text* (teks sastra), *philosophical text* (teks filosofis), *scientific text* (teks saintifik), *religious text* (teks keagamaan), *historical text* (teks historis/sejarah), *political text* (teks politik), *pedagogical text* (teks pedagogik), *confessional text* (teks pengakuan), *entertaining text* (teks hiburan), *inspirational text* (teks inspirasi) dan *pneumonic text* (teks pneumomik). Bagi Gracia, tipe-tipe teks ini sangat penting untuk diketahui, minimal, karena ini adalah elemen kunci dalam penentuan makna tekstual dan dalam menetapkan ukuran-ukuran pemahaman tekstual dan interpretasi.

Selain itu, terdapat satu poin lagi dari teori Gracia tentang teks, yang mana poin ini tidak bisa dilewati begitu saja, yakni faktor yang membatasi makna teks. sebelumnya telah disebutkan, bahwa Gracia berpandangan tengah-tengah sehubungan dengan pembahasan apakah makna teks itu terbatas atau tidak? Namun dengan tegas Gracia menjelaskan bahwa memang makna teks itu terbatas, tetapi tidak hanya dibatasi oleh apa yang dimaksud pengarang teks,

dan karena itu makna yang terbatas tersebut dapat dikembangkan. Sebelum masuk pada pembahasan pengembangan makna teks dalam lingkup interpretasi, Gracia menguraikan faktor-faktor yang dapat membatasi makna teks. Ia menjelaskan, bahwa dalam hal ini terdapat banyak pendapat. Semisal dalam pendapat para pemikir lain, faktor yang dapat membatasi makna adalah pengarang, audiens, konteks, masyarakat, bahasa, teks dan fungsi kultural.

Menurut Gracia, ketujuh faktor yang disebutkan di atas memang dapat membatasi makna teks, hanya saja fungsi kultural merupakan faktor penentu terhadap faktor-faktor lainnya. Sehubungan dengan ini Gracia mengatakan:

“The view I propose is one in which the meaning of text is determined by various factors, in accordance with the cultural function of the text in question. In some cases, the cultural function determines that the author’s understanding of the text is the determinant factor of the meaning and in other cases it is the audience, or the context, or various factor combined and so on. The meaning of text is not always determined in the same way because text have different functions. Thus it makes no sense to speak of all text as having certain types of meanings, such as literal, authorial, or contextual, for example. Or of all textual meanings as being, say, authorial. The meaning of a text generally depends on the cultural function it has, which in turn determines the factor relevant for the determination of that meaning . Attempts to establish that all text have certain types of meaning such as literal, authorial, or contextual, for example, fail because they do not take in to account cultural function.”

“(Pendapat yang saya usulkan adalah pendapat di mana makna teks itu ditentukan/dibatasi oleh berbagai faktor, sesuai dengan fungsi kultural teks yang bersangkutan. Dalam beberapa kasus, fungsi kultural menentukan bahwa pemahaman pengarang teks itu faktor determinan/utama bagi makna dan dalam beberapa kasus lain faktor determinannya adalah audiens, konteks, atau kombinasi faktor dan seterusnya. Makna teks itu tidak selalu ditentukan dengan cara yang sama karena teks memiliki fungsi kultural yang berbeda-beda. Jadi, tidak ada artinya memandang seluruh teks mempunyai tipe-tipe makna tertentu, seperti makna literal, makna autorial, atau makna kontekstual. Katakan saja, seluruh makna tekstual itu makna autorial. Makna teks itu secara umum tergantung pada fungsi kulturalnya yang pada gilirannya menentukan faktor-

faktor yang relevan bagi penentuan makna. Upaya untuk menetapkan bahwa semua teks mempunyai tipe makna tertentu, seperti literal, autorial, atau kontekstual itu selalu gagal, karena tidak memperhatikan fungsi kultural)”

Selanjutnya terkait dengan batas-batas pemahaman tekstual, Gracia menegaskan bahwa, suatu pemahaman terhadap teks dipandang sebagai kesalahpahaman apabila ia bertentangan dengan aspek yang esensial dari sebuah teks atau merusak identitas teks. dalam hal ini Gracia mengatakan:

“Ketika teks itu dipahami itu dipahami sedemikian rupa sehingga pemahaman itu menunjukkan perbedaan esensial pada makna dan identitas teks, maka teks itu disalahpahami. Tetapi, ketika pemahaman itu tidak berimplikasi pada perbedaan esensial pada makna dan identitas teks, maka teks itu tidak disalahpahami.”

Pembatasan makna yang dimaksud oleh Gracia adalah pemahaman terhadap makna teks, atau apa yang ia sebut sebagai textual understanding (pemahaman tekstual). Adapun pemahaman terhadap implikasi makna teks (implications of the meaning of the text) tidak mempunyai batas, dalam artian bahwa seorang pembaca bisa memahami implikasi makna teks itu sesuai dengan cara pandangnya masing-masing .

Selain itu, pembahasan pemahaman tekstual ini, hemat Gracia, tergantung juga pada fungsi kultural teks yang bersangkutan, dalam arti bagaimana dan untuk tujuan seperti apa teks itu diciptakan. Fungsi-fungsi semacam ini memberi dampak pada bagaimana seharusnya teks itu dipahami. Sebagaimana Garcia memberi contoh dengan ungkapan berikut:

“Sebuah teks yang berisi pesan tertentu dikirim oleh figur historis kepada orang lain, dan teks ini sedang dikaji oleh ahli sejarah/historian. Ahli sejarah ini berkeinginan untuk menentukan secara tepat apa yang dimaksud dengan

pesan yang dikirim oleh figur historis itu dan apa yang dipahami oleh penerima pesan tersebut, sehingga ahli sejarah tersebut mencoba mengaitkan berbagai peristiwa yang ada di sekeliling pesan itu. Melihat tujuan itu, ahli sejarah tersebut tentunya berusaha menghindari pemahaman yang berbeda dari apa yang dipahami oleh pembuat dan penerima pesan tersebut, karena apabila tidak demikian, maka hal ini akan mengarah kepada *misconstruction of history* (konstruksi yang salah terhadap sejarah).”

2. *Authorship and Audience Theory* (teori kepengarangan dan audiens)

Sebelumnya Gracia telah menyebutkan, bahwa setiap teks selalu mempunyai *author* (pengarang) dan *audience* (audiens). Sehubungan dengan *author*, Gracia membahasnya dari aspek identitas beserta fungsinya. Dilihat dari aspek identitas, *author* terbagi menjadi empat macam: (a) *historical author* (pengarang historis); (b) *pseudo historical author* (pengarang historis yang bukan sesungguhnya); (c) *composite author* (orang yang terlibat dalam produksi teks tertentu/pengarang bersama); dan (d) *interpretative author* (pengarang interpretatif). Maksud dari *author* pada poin (a) adalah seseorang/subjek yang menciptakan teks historis. Istilah teks historis di sini bukan hanya berarti teks yang menceritakan peristiwa-peristiwa masa lalu, melainkan semua teks yang diproduksi oleh pengarang di zaman dahulu dan masih eksis hingga hari ini.

Author dalam poin (b) dijelaskan oleh Gracia: “the person whom the historical author wishes others to think composed the text (seseorang yang diharapkan oleh pengarang historis [yang sebenarnya] bahwa orang-orang lain

mengira kalau orang itu adalah pengarang yang sebenarnya). Dengan bahasa yang lebih mudah dipahami, bahwa yang dimaksud dengan pseudo historical author adalah seseorang yang sebenarnya bukan pengarang teks tertentu, tetapi karena dia terkenal sebagai figur yang memiliki disiplin keilmuan tertentu, maka namanya dicatut oleh pengarang aslinya sebagai penyusun teks yang mana teks tersebut bukanlah karangan asli dirinya. Terkait dengan model *author poin (c)* Gracia mengartikannya dengan pernyataan berikut:

“The composite author is the author of the contemporary text. The contemporary text is the version of versions of the historical text that we have, resulting from the vicissitudes to which the historical text has been subjected. The players in the composition of the contemporary text are three: the historical author who produced the historical text ; the various scribes or typesetters involved in the transmission of the historical text from the moment of its production to the present; and the editors who have tried to put together a definitive or at least historically accurate version of the historical text.”

(*composite author* adalah pengarang teks kontemporer. teks kontemporer adalah sebuah versi atau lebih dari teks historis yang kita miliki, yang merupakan hasil dari perubahan-perubahan atau perbaikan-perbaikan terhadap teks historis. Jadi, pelaku-pelaku dalam komposisi teks kontemporer ini ada tiga: pengarang historis yang menyusun teks historis (pengarang asli), penyalin-penyalin yang terlibat dalam mentransmisikan teks historis tersebut sejak masa penyusunan awalnya hingga sekarang dan editor-editor yang telah berusaha menentukan versi definitif atau, paling tidak, versi yang akurat secara historis dari teks historis tersebut).

Dengan definisi di atas, dapat dimengerti bahwa *composite author* erat kaitannya dengan penyalinan dan *editing* naskah tulisan (teks). semua yang terlibat, mulai dari pengarang asli, penyalin hingga editor disebut sebagai *composite author*. Adapun model *author poin (d)* didefinisikan oleh Gracia ke dalam dua bentuk, pertama: *intepretative author* adalah audiens yang mencoba memahami sebuah teks dan dalam hal ini audiens tersebut sampai pada pemahaman yang berbeda (karena ada penambahan keterangan) dengan

pemahaman pengarang terhadap makna teks historis. Gracia juga memaknai *interpretative author* sebagai pengarang karya tafsir.

Keempat model *author* di atas, menurut Gracia mempunyai fungsi masing-masing. Misalnya, *historical author*, fungsinya adalah sebagai penyebab utama munculnya teks. *Pseudo historical author* dan *interpretative author*, fungsinya adalah memahami makna teks kepada *audiens* dan keduanya bukanlah penyusun atau pencipta teks itu sendiri. Adapun fungsi dari *composite author* adalah merekonstruksi atau menyusun ulang teks historis yang disusun oleh pengarang historis (pengarang asli).

3. *Meaning and Understanding Theory* (Teori Makna dan Pemahaman)

Terkait teori ini Gracia menjelaskan bahwa, terkadang kebanyakan orang menyamakan antara makna (*meaning*) dan pemahaman (*understanding*). Sedangkan keduanya memiliki pengertian yang berbeda, *meaning* dan *understanding* menurut Gracia adalah: “*a kind of mental act whereby one grasps something, which in the case of text is their meaning.*” (semacam tindakan mental di mana seseorang menangkap sesuatu, yang dalam kasus teks adalah makna teks itu sendiri). Jadi, pemahaman merupakan aktivitas mental, sedangkan makna adalah “apa yang dipahami ketika seseorang itu memahami teks” (*what is understood when one is said to understand a text*). Sehubungan dengan makna dan pemahaman, Gracia memberikan semacam rambu-rambu yang mengatur batas-batas makna dan pemahaman.

Menurutnya, pemahaman terhadap teks itu plural, namun bukan berarti tidak ada batasnya. Pembaca teks (pemirsa/penafsir) berhak memahami teks

sesuai dengan perspektifnya masing-masing, tetapi tidak secara otomatis pembaca teks atau pemirsa atau penafsir memahami teks sesuai dengan kehendaknya secara sangat subjektif. Untuk memperuncing pembahasan seputar makna dan pemahaman, Gracia membahasnya lebih lanjut dengan memberi dua poin penting, yakni *accidental difference* (perbedaan aksidental) dan *essential difference* (perbedaan esensial). Maksudnya adalah, ketika pembaca teks (penafsir/interpreter) dalam memahami teks ia melakukan perubahan makna secara aksidental (*accidental difference*), maka hal yang demikian itu tidaklah mengubah apa pun dari teks dan justru dengan hal itu penafsir dapat memperluas dan mengembangkan pemahaman teks kepada *audiens*. Misalnya, dalam suatu teks pengarang membahas seputar wawasan kebangsaan, maka selama yang dibaca oleh penafsir tidak sampai menciptakan makna yang keluar dari konteks pembahasan kebangsaan, hal itu bagi Gracia adalah sah-sah saja. Tetapi sebaliknya, apabila dalam suatu teks tertentu yang membahas seputar kebangsaan, tetapi pembahasan tersebut dipahami dan dimaknai oleh penafsir dengan pemahaman dan makna yang keluar dari konteks kebangsaan sehingga teks tersebut bergeser dari identitasnya sebagai teks yang memuat pembahasan tentang kebangsaan. Pemahaman dan pemaknaan semacam inilah yang Gracia sebut sebagai *essential difference*, yakni penafsir menciptakan pemahaman dan pemaknaan yang keluar dari konteks pembahasan.

4. *Interpretations Theory* (Teori-teori Penafsiran)

Interpretasi atau penafsiran menurut Gracia melibatkan tiga hal: (a)

interpretandum (teks yang ditafsirkan); (b) interpreter (penafsir) dan; (c) *interpretans* (keterangan tambahan). *Interpretandum* adalah teks historis, *interpretans* adalah tambahan-tambahan keterangan yang dibuat oleh penafsir sehingga *interpretandum* lebih dapat dipahami. Dengan demikian, seorang penafsir tidak bisa lepas dari keduanya (*interpretandum* dan *interpretans*). Selanjutnya, agar lebih memahami teori interpretasi ini, Gracia membahasnya secara lebih mendalam dengan membagi fungsi interpretasi ke dalam tiga fungsi utama: (a) *historical function* (fungsi historis); (b) *meaning function* (fungsi makna) dan; (c) *implicative function* (fungsi implikasi). Penjelasanannya adalah: poin (a) interpretasi berfungsi menciptakan kembali di benak *audiens* kontemporer mengenai pemahaman yang dimiliki oleh *author* (pengarang teks historis) dan *audiens* historis. Poin (b) menjelaskan bahwa fungsi kedua interpretasi adalah menciptakan kembali di benak *audiens* kontemporer pemahaman di mana *audiens* kontemporer itu dapat menangkap ‘makna’ (*meaning*) dari teks historis, terlepas apakah maknanya itu sesuai dengan makna yang diberikan pengarang historis dan *audiens* historis secara persis atau tidak. Poin (c) adalah interpretasi difungsikan untuk memunculkan di benak *audiens* kontemporer suatu pemahaman sehingga mereka memahami implikasi dari makna teks yang ditafsirkan. Adapun dalam penelitian ini, analisis akan difokuskan terhadap ketiga fungsi interpretasi menurut Gracia di atas, yakni fungsi historis, fungsi makna dan fungsi implikasi.

B. Aplikasi Teori Interpretasi Jorge J.E Gracia Terhadap Pemikiran Khilafah-Kultural Sivilisasional Din Syamsuddin

1. Memahami Khilafah-Kultural Sivilisasional Menurut Kaidah *Historical Function* (Fungsi Historis)

Di atas telah dijelaskan bahwa, ketika penafsir menggunakan fungsi historis dalam menafsirkan sesuatu (teks), maka ia berperan layaknya sebagai *historian* (sejarawan) yang berusaha untuk memahami isi pemikiran pengarang teks historis dan *audiens* historis secara sama persis kepada *audiens* kontemporer. Dalam membaca pemikiran Din Syamsuddin yang berkaitan dengan Khilafah-Kultural Sivilisasional, maka penulis dalam hal ini menjadi cedera dalam hal pemahaman dan pemaknaan karena tidak ada media yang dapat menghubungkan secara langsung antara pemikiran pengarang (dalam hal ini Din) dengan penulis sebagai penafsir yang hidup di zaman kontemporer di mana konteks dan banyak hal telah berubah dari konteks dan hal yang mengitari Din pada saat melontarkan pemikiran tersebut.

Walaupun dikatakan bahwa Din hari ini masih hidup, tetapi lagi-lagi zaman antara Din dengan penulis (penafsir) telah bergeser, dan pergeseran itu menuntut pemahaman dan makna yang berbeda dari pemahaman dan makna yang dimaksud Din pada waktu itu, setidaknya-tidaknya ada pengembangan makna yang dapat ditangkap dengan mudah oleh *audiens* kontemporer saat ini. sehingga konsep atau pemikiran tentang khilafah-kultural tersebut tidak menjadi fitnah bagi masyarakat Indonesia secara keseluruhan.

2. Memahami Khilafah-Kultural Sivilisasional Menurut Kaidah *Meaning Function* (Fungsi Makna)

Dengan mengacu pada penjelasan di atas, tentu saja dalam kerangka *meaning function* ini, seorang penafsir dituntut untuk menambahkan keterangan tambahan (*interpretans*) terhadap pemikiran pengarang asli (Din Syamsuddin) agar supaya *audiens* kontemporer dapat dengan mudah mencerna pemikiran pengarang asli tersebut. Sehubungan dengan hal itu, maka dapat dikatakan bahwa yang dimaksud khilafah-kultural oleh Din adalah bukan berarti merujuk pada konsep khilafah sebagaimana yang dipahami oleh kelompok Islam konservatif seperti eks HTI dan yang lainnya pada beberapa tahun yang lalu. Kita tentu masih ingat beberapa tahun lalu Din sempat dicap sebagai sosok radikal karena kata-katanya yang memunculkan konsep khilafah pada waktu itu, tetapi kemudian hal itu diklarifikasi secara apik oleh Din melalui wawancara eksklusif dengan Aiman. Din mengatakan bahwa:

“Ada kekeliruan pemahaman kalau tidak disebut sebagai gagal paham. Sesungguhnya khilafah itu adalah ajaran Islam yang mulia disebut dalam Alquran dan dalam Hadis tentu dalam konteks tertentu. Terutama khilafah, yaitu manusia sebagai *khalifatullah fil ard* (khilafah Allah/wakil Tuhan di muka bumi) untuk membangun bumi. Ketika khilafah dipersepsikan sebagai lembaga politik terdapat perbedaan pendapat (*khilafiyah*). Bahwa pembentukan khilafah di Indonesia tercinta ini haruslah dalam kerangka negara kesatuan republik Indonesia berdasarkan Pancasila, bayangannya adalah makna khilafah secara esensial adalah kebersamaan kemanusiaan, karena manusia sebagai khalifah Allah di muka bumi untuk melakukan pembangunan di muka bumi ke arah yang lebih baik. Oleh karena itu dalam konteks ini kita sudah punya majelis ulama Indonesia, dan itu bisa dianggap sebagai khilafah umat Islam di Indonesia.”⁴²

Dengan argumentasi di atas, dapat dimengerti bahwa hakikatnya Din

⁴² <https://youtu.be/Bjkh0HYQQsY>. Diakses pada 20 Juli 2022.

ingin menyampaikan gagasan tentang peradaban manusia ke depan, bagaimana cara membangun peradaban, ialah dengan mengingat kembali (menengok ke dalam diri kita sebagai manusia yang sudah dicap oleh Allah sebagai wakil-Nya di muka bumi). Oleh karena itu, khilafah dalam konteks ini artinya adalah kebersamaan umat manusia dalam membangun peradaban dunia bukan khilafah dalam arti politik yang konsep dan realisasinya sering menimbulkan salah paham dan kegaduhan stabilitas beragama, berbangsa dan bernegara. Dan dengan pemahaman ini pula dapat dimengerti bahwa, klaim sosok radikal yang ditempelkan terhadap Din secara otomatis gugur dengan sendirinya.

Mengingat kaidah teori Gracia soal *interpretans* (pemberian keterangan tambahan oleh penafsir), maka dalam konteks ini pemikiran Din Syamsuddin tentang khilafah-kultural sivilisasional dapat diartikan sebagai konsep perbaikan (islah) terhadap cara kita beragama, berbangsa dan bernegara. Perbaikan dalam konteks beragama, dapat dimaknai bahwa, cara beragama kita (masyarakat Indonesia mengingat sejarahnya dari sejak dulu, di mana Indonesia belum lahir keberagamaan masyarakat Nusantara yang terbuka (inklusif) dan berperadaban sudah terlebih lahir. Tetapi kemudian hal ini bukan lantas membuat kita jumawa dengan prestise masa lalu itu. Dewasa ini justru iklim beragama masyarakat Indonesia terkesan kaku, menurut istilah anak zaman sekarang keberagamaan kita cenderung *baperan*. Hal ini yang sebenarnya sangat perlu untuk senantiasa kita perbarui dan perbaiki, karena jika iklim keberagamaan kita terus-menerus dibuat kaku, sedikit-sedikit teriak tidak boleh, haram, bidah, khurafat, takhayul, tidak ada tuntunan dari Nabi, Islam tidak begini dan tidak

begitu dan sikap-sikap kaku lainnya masih banyak menyelimuti atmosfer keberagaman kita dewasa ini.

Sebagaimana yang pernah Din sampaikan yang telah disinggung dalam bab sebelumnya, bahwa Islam itu bukan agama yang anti terhadap kemajuan, modernitas dan perubahan zaman yang menuntut manusia untuk terus eksis di dalamnya, maka Islam di sini hadir memberikan rambu-rambu, yang mana rambu-rambu ini tidak selalu menyala lampu merah, yang membuat kita mandek menunggu datangnya lampu hijau dari Islam. Tetapi Islam justru sebaliknya, agama ini sangat mendukung manusia untuk *survive* di tengah-tengah pusaran zamannya yang terus-menerus mengalami perubahan dari waktu ke waktu. Oleh karena itu, maka sudah sepantasnya kita hari ini untuk islah (bahasa Din) melakukan perbaikan-perbaikan terhadap cara keberagaman kita.

Pemikiran apa pun, konsep apa pun dan kebudayaan apa pun, yang secara kasat mata tidak lahir dari rahim agama Islam, maka hal demikian itu tidak perlu untuk direaksi secara berlebihan, cukup kita selaku umat Islam Indonesia berpikir dan merenung sembari memfilter atas segala sesuatu yang datang kepada kita, yang baik kita ambil dan yang buruk tentu saja kita buang jauh-jauh, dari setiap apa yang masuk kepada kultur atau kepada atmosfer pemikiran dan keberagaman kita tidak seluruhnya kita tolak dan juga tidak seluruhnya kita terima begitu saja, perlu untuk diingat bahwa berpikir sebelum bertindak itu adalah sikap yang sangat perlu untuk dimiliki oleh seluruh umat Islam Indonesia. Mengapa demikian, karena jika kita bertindak tentang sesuatu tanpa

berpikir, maka sesungguhnya saat itu kita sedang kehilangan daya nalar kritis kita dalam menyikapi segala sesuatu. Islam itu agama yang sangat memberi porsi khusus kepada akal. Jadi segala sesuatu yang sudah dan yang akan masuk ke dalam kultur keberagaman kita hari ini, sekali lagi semua itu hanya perlu disikapi secara bijak, ramah, santun dan tegas. Bukan malah disikapi kaku, rigid dan fundamental. Inilah esensi dari pemikiran Din tentang islah dalam kehidupan beragama.

Perbaikan dalam konteks kehidupan berbangsa dan bernegara, melalui konsep khilafah-kultural sivilisasional dapat dimaknai sebagai upaya Din dalam rangka menyadarkan kita tentang pentingnya muhasabah diri. Muhasabah diri dalam konteks ini adalah mengingat kembali sudah sejauh dan sedalam apa kita memaknai dan mengamalkan Pancasila, UUD 1945 dan Bhinneka Tunggal Ika? Karena selama ini, kurang lebih 76 tahun kita merdeka, bahkan besok pada 17 Agustus 2022 memasuki tahun ke 77 (HUT RI ke-77) pada kenyataannya, kita masih defisit dalam pemaknaan dan pengamalan terhadap Pancasila, bahkan Pancasila itu hanya surplus dibicarakan di acara-acara seremonial, tetapi tidak pernah dipraktikkan dalam acara-acara kehidupan sehari-hari. Pancasila hanya eksis di pajang di dalam ruangan para dewan, kantor staf petinggi-petinggi negara, tetapi tidak pernah eksis dalam tindak-tanduk perilakunya. Pancasila hanya dikaji dari lima butir yang ada di dalamnya di acara-acara seminar, simposium, diskusi panel, dan dalam acara-acara akademik lainnya, tetapi setelah selesai dikaji dan diperbincangkan, Pancasila kembali melangit, jauh berada di atas dan sedikit sekali ia membumi.

Oleh karena itulah, maka dengan hadirnya konsep khilafah-kultural sivilisasional dari buah pemikiran Din ini, bisa membuat kita sadar tentang bagaimana pentingnya kita sebagai anak bangsa yang luhur tidak hanya bersikap apologi terhadap kebesaran dan kesaktian falsafah negara yang kita miliki. Lebih dari itu, kita harus benar-benar bisa menjiwa Pancasila, UUD 1945 dan Bhinneka Tunggal Ika agar supaya di masa sekarang dan masa yang akan datang, martabat Indonesia sebagai bangsa dan negara yang besar mewujudkan dalam kenyataan, bukan dalam ingatan dan khayalan.

3. Memahami Khilafah-Kultural Sivilisasional Menurut Kaidah *Implicative Function* (Fungsi Implikasi)

Pada poin ini, penafsir dituntut untuk memberikan suatu pemahaman di benak *audiens* kontemporer di mana *audiens* ini dapat memahami implikasi dari makna teks yang ditafsirkan. Dalam konteks ini, pemikiran Din soal khilafah-kultural terpaut langsung dengan pemikiran tentang wawasan kebangsaan. Manakala Din menyebut MUI sebagai bagian dari khilafah dalam konteks Indonesia, maka pemerintah, baik pusat maupun daerah dalam hal ini juga bisa disebut sebagai khilafah dalam konteks Indonesia. Karena khilafah, lagi-lagi menurut Din bukanlah suatu konsep yang secara terus-menerus harus ditafsirkan sebagai konsep politik, tetapi jauh lebih bermakna ketika khilafah ini diartikan sebagai kebersamaan umat manusia dalam membangun peradaban. Katakanlah pemerintah di Indonesia secara terus-menerus dalam dinamikanya menciptakan pembangunan yang serius dan menciptakan peradaban manusia Indonesia yang lebih terampil di kancah internasional

misal. Maka, hal yang demikian itu sudah masuk dalam konteks penegakan tugas khalifah. Dan inilah yang dimaksud dengan khilafah-kultural oleh Din Syamsuddin.



BAB V

PENUTUP

A. Kesimpulan

Mengacu pada beberapa uraian di atas, dalam bab terakhir ini dapat penulis simpulkan bahwa, konsep khilafah-kultural sivilisasional Din Syamsuddin bertumpu pada konsep khalifah yang disebut dalam Alquran dan Hadis, yakni manusia sebagai wakil Allah di muka bumi bertugas untuk melestarikan segala sesuatu yang ada di dalamnya, termasuk yang paling penting adalah membangun peradaban manusia yang cemerlang. Membangun kerukunan, harmonisasi, gotong-royong dan saling hormat-menghormati anta sesama, baik sesama agama, bangsa dan sesama umat manusia.

Sedangkan dalam tinjauan perspektif hermeneutika Jorge J.E Gracia, pemikiran Din yang demikian dapat difokuskan kepada fungsi interpretasi kedua dan ketiga, yakni fungsi makna (*meaning function*) dan fungsi implikasi (*implicative function*), yang mana kedua fungsi tersebut dapat memberikan pemahaman dan makna yang lebih luas kepada kita (*audiens* kontemporer) tentang maksud dari konsep khilafah-kultural sivilisasional itu. Sehubungan dengan hal itu, makna dari konsep tersebut adalah lagi-lagi kembali kepada dasar argumentasi Din, yakni khilafah yang diartikan sebagai kebersamaan manusia dalam membangun bumi, termasuk membangun suatu negara yang

berkebudayaan, beradab dan berpendidikan adalah satu dari sekian banyak tugas khalifah Allah di muka bumi.

Adapun bentuk tugas khilafahnya adalah pengaturannya tentang peradaban itu sendiri, dan bukan khilafah yang direduksi menjadi sebuah pengertian pemimpin (raja) dan kerajaan (khilafah politik). Dengan demikian, maka pemikiran Din Syamsuddin tentang khilafah-kultural sivilisasional bukan bermaksud untuk mendukung gerakan khilafah yang berupaya untuk merongrong Pancasila, justru dengan ide tersebut Din ingin menegaskan bahwa Indonesia dengan Pancasila dan UUD 1945 harus senantiasa dijaga, dirawat dan bahkan diperbaiki cara pengamalan terhadapnya sehingga Pancasila dan UUD 1945 tidak hanya eksis sebagai diktum apologi semata, tetapi benar-benar mewujudkan dalam praktik kehidupan beragama, berbangsa dan bernegara. Begitulah maksud dari konsep khilafah-kultural sivilisasional Din yang berwawasan Islam moderat.

B. Saran

Demi pengembangan dan perluasan penelitian ini, maka dalam hal ini penulis menyarankan, baik untuk pembaca yang budiman maupun pembaca sekaligus yang berminat untuk mengembangkan pembahasan yang ada di dalam penelitian ini. hal-hal yang belum termuat dalam pembahasan ini adalah mengenai bagaimana realisasi khilafah di muka bumi soal kebangsaan dan kenegaraan dalam pemikiran Din. Karena Din hanya membahas soal fungsi khalifah dengan tugas kekhilfahannya sebagai kebersamaan manusia dalam membangun peradaban, sementara Din sempat menyinggung peradaban yang berbasis syariat

Islam. terkait bagaimana konsep dan implikasinya, inilah yang perlu untuk ditelaah dan diteliti lebih lanjut.



UIN SUNAN AMPEL
S U R A B A Y A

DAFTAR PUSTAKA

- Ainun Najib, Muhammad dan Khoirul Fata, Ahmad. “Islam Wasatiyah Dan Kontestasi Wacana Moderatisme Islam Di Indonesia”. *Jurnal THEOLOGIA*, Vol 31 No.1 (2020).
- Ahmad bin Ghanim Al-Nafrawi Al-Maliki, Syihab al-Din. *al-Fawakih Al-Dawani ‘ala Risalah Ibn Abi Zaid Al-Qayrawani*, Jilid 1. Beirut: Dar al-Fikr, tt.
- Agung, Iskandar dan Rumtini, “Civil Society dan Pendidikan Karakter Bangsa”, *Jurnal Pendidikan dan Kebudayaan*, Vol. 16, No. III (Oktober 2010).
- Azizul Ghofar, Muhammad. *Salah Kaprah Khilafah*. Yogyakarta: Deepublish, 2015.
- Bakar Abyhara, Abu. *Pengantar Ilmu Politik*. Yogyakarta: Ar-Ruzz Media, 2010.
- C Jb, Masroer dan Darmawan, Lalu. “Wacana *Civil Society* (Masyarakat Madani) di Indonesia”, *Sosiologi Reflektif*, Vol. 10, No. 2 (April 2016).
- Dacholfany, M. Ihsan. “Konsep Masyarakat Madani dalam Islam”, *Akademika: Jurnal Pemikiran Islam*, Vol. 17, No. 1 (Januari-Juni 2012).
- <https://m.republika.co.id/amp/ppbt00385>. Diakses pada 08 Juli 2022.
- <https://m.republika.co.id/amp/ppbt00385>. Diakses pada 08 Juli 2022.
- <https://youtu.be/Bjhk0HYQQsY>. Diakses pada 20 Juli 2022.
- Jamil, H. M. *Hukum Mendirikan Negara Islam Kritik Terhadap Konsep Khilafah*. Medan: Perdana Publishing, 2016.
- J. Moleong, Lexy. *Metodologi Penelitian Kualitatif*. Bandung: PT Remaja Rosdakarya, 2000.
- L. Esposito, John. *Ancaman Islam: Mitos atau Realitas?*, terj. Alwiyyah Abdurrahman. Bandung: Mizan, 1996.
- Shihab, M. Quraish. *Secercah Cahaya Ilahi: Hidup Bersama al-Qur’an*. Bandung: Mizan, 2007.
- Syamsuddin, Sahiron. *Hermeneutika dan Pengembangan Ulumul Qur’an*. Yogyakarta: Pesantren Nawesea Press, 2017.

- Simanjuntak, Marsilam. *Pandangan Negara Integralistik*. Jakarta: PT Pustaka Utama Grafiti, 1997.
- Slamet Riyadi, Dedi dan Syafaat, Muhammad. *Moderatisme Islam: Kumpulan Tulisan Para Penggerak Moderasi Beragama*. Jakarta Pusat, Direktorat Urusan Agama Islam dan Pembinaan Syariah, Ditjen Bimas Islam Kementerian Agama, 2019.
- Syafi'i Maarif, Ahmad. *Islam dan Cita-Cita dan Masalah Kenegaraan*. Jakarta: LP3ES, 1985.
- Sudrajat, Ajat. "Khilafah Islamiyah Dalam Perspektif Sejarah", <http://staffnew.uny.ac.id/upload/131862252/penelitian/KHILAFAH+ISLAM+YAH+DALAM+LINTASAN+SEJARAH.pdf>. Diakses pada 13 Juni 2022.
- Sustiwi, Fadmi. *Din Syamsuddin Dari Sumbawa Untuk Dunia*. Bandung: Mizan, 2017.
- Tim Forum Kajian Ilmiah AFKAR (Anggota Forum Kajian Agama dan Realita), *Kritik Ideologi Radikal Deradikalisasi Doktrin Keagamaan Ekstrem dalam Upaya Meneguhkan Islam Berwawasan Kebangsaan*. Kediri: Lirboyo Press, 2018.
- Tirto.id dalam <https://www.google.com/amp/s/amp.tirto.id/m/muhammad-sirajuddin-syamsuddin-j9>. Diakses pada 06 Juni 2022.
- Warison Munawwir, Ahmad. *Kamus Al-Munawwir, Arab-Indonesia*. Surabaya: Pustaka Progresif, 1997.
- Wahid, Abdurrahman. (ed), *Ilusi Negara Islam: Ekspansi Gerakan Islam Transnasional di Indonesia*. Jakarta: The Wahid Institute, 2009.
- Zaman, Q. "Negara Madinah (Sebuah *Prototype* Ketatanegaraan Modern), *Jurnal Agama dan Hak Azazi Manusia*, Vol. 2, No. 1 (2012).
- Zainuddin, M. dan In'am Esha, Muhammad. *Islam Moderat: Konsepsi, Interpretasi, dan Aksi*. Malang: UIN Maliki Press, 2008.