

# MUHAMMAD RASYID RIDHA ANTARA MODERNISME DAN TRADISIONALISME

## Sumper Mulia Harahap

Lecturer of Syariah and Law Sciences Faculty at IAIN Padangsidimpuan  
Jl. T. Rijal Nurdin Km.4,5 Sihitang Padangsidimpuan 22733  
Email : sumper\_mulia@yahoo.com

### *Abstract*

Modernism in Western society presupposes mind, flow, movement and efforts to revamp understanding, customs, and so long institutions to suit the new environment brought by advances in science and modern technology. This idea emerges in the Western with the aim of adjusting the teachings found in Catholicism and Protestantism with modern science. The flow of ideas and eventually lead to the emergence of secularism in Western societies. Islamic modernists are as people who commit a conscious effort to formulate the values and principles of Islam (Islamic values) in accordance with modern thinking or integrate the ideas and institutions into modern Islam. It is regarded as an attempt to make Islam flexible and people can play a role in the current flowing modernity tightly. This effort is to create latitude for Muslims and can get out of a claim, stagnant, not grounded and conservative. Meanwhile, Islamic traditionalism, sometimes called traditional Islam, is covering a broad sense. Traditional Islam is believed to be authentic. It contains the sanctity of tradition, eternity, truth is certain; perennial wisdom, and also the application of sustainable principles of eternal on diverse conditions of space and time. A traditionalist can be defined as a person who has committed the sharia is the source of all religious teachings and morality. Rashid Rida (1865-1935) is known as a traditionalist thinkers because of his ideas and his desire to establish a caliphate institutions. It lived during the Islamic world is facing the rise of Western imperialism and colonialism while traditional Islamic political order is disintegrating. After the defeat of the Ottoman dynasty in World War I and the advent of Kemalism in Turkey, the Turkish Grand National Assembly decided in 1924 to dissolve the caliphate. These events led to a crisis of identity and give political meaning for Muslims, and encourage the rise of Islamic movements such as the movement Salafiah and the Caliphate.

**Keywords:** Muhammad Rashid Rida, Modernism, Traditionalism

### *Abstrak*

Modernisme dalam masyarakat Barat mengasumsikan pikiran, aliran, gerakan dan usaha untuk merubah pemahaman, kebiasaan, dan lembaga begitu lama untuk menyesuaikan dengan lingkungan baru yang dibawa oleh kemajuan ilmu pengetahuan dan teknologi modern. Ide ini muncul di Barat dengan tujuan menyesuaikan ajaran ditemukan di Katolik dan Protestan dengan ilmu pengetahuan modern. Aliran ide dan akhirnya menyebabkan munculnya sekularisme dalam masyarakat Barat. Modernis Islam adalah sebagai orang yang melakukan upaya sadar untuk merumuskan nilai-nilai dan prinsip-prinsip Islam (nilai-nilai Islam) sesuai dengan pemikiran modern atau mengintegrasikan ide-ide dan institusi dalam Islam

modern. Hal ini dianggap sebagai upaya untuk membuat Islam fleksibel dan orang dapat berperan dalam arus yang mengalir modernitas erat. Upaya ini adalah untuk menciptakan lintang bagi umat Islam dan bisa keluar dari klaim, stagnan, tidak beralasan dan konservatif. Sementara itu, tradisionalisme Islam, kadang-kadang disebut Islam tradisional, meliputi arti luas. Islam tradisional diyakini otentik. Ini berisi kesucian tradisi, keabadian, kebenaran yang pasti; kebijaksanaan abadi, dan juga penerapan prinsip-prinsip berkelanjutan abadi pada kondisi yang beragam ruang dan waktu. Sebuah tradisionalisme dapat didefinisikan sebagai orang yang telah melakukan syariah adalah sumber dari semua ajaran agama dan moralitas. Rasyid Ridha (1865-1935) dikenal sebagai pemikir tradisionalisme karena ide-idenya dan keinginannya untuk mendirikan sebuah lembaga kekhalifahan. Ini hidup pada dunia Islam menghadapi munculnya imperialisme Barat dan kolonialisme sementara pesanan politik Islam tradisional hancur. Setelah kekalahan dari dinasti Ottoman dalam Perang Dunia I dan munculnya Kemalisme di Turki, Turki Grand Majelis Nasional memutuskan pada tahun 1924 untuk membubarkan kekhalifahan. Peristiwa ini menyebabkan krisis identitas dan memberikan makna politik bagi umat Islam, dan mendorong munculnya gerakan-gerakan Islam seperti gerakan Salafi dan Khilafah.

**Kata Kunci** : Muhammad Rasyid Ridha, Moderenisme, Tradisionalisme.

## PENDAHULUAN

Pemikiran politik Islam terus berkembang pada masa modern dan mengalami interaksi dengan pemikiran politik Barat, yang disikapi dengan berbagai corak dan respon, seperti akomodatif, rejektif dan lain-lain.<sup>1</sup> Sebagian besar negara dunia ketiga dihadapkan pada persoalan untuk menciptakan pemerintahan representatif dan menerapkan suatu sistem politik modern. Mayoritas negara di dunia mengadopsi sistem demokrasi sebagai sistem pemerintahan. Demokrasi dianggap sebagai sistem politik yang dapat menampung aspirasi rakyat.<sup>2</sup>

Salah seorang pemikir politik Islam yang mencoba merekonstruksi sistem pemerintahan adalah Muhammad Rasyîd Ridhâ (w. 1935). Gerakan reformis Jamâluddîn dan Muhammad `Abduh yang menyerukan rehabilitasi umat Islam dan mereorganisasi kekuatan politik umat Islam, sangat berpengaruh pada pemikiran muridnya, Muhammad Rasyîd Ridhâ. Dalam bukunya *al-khilâfah*, Rasyîd Ridhâ menelaah ulang konstitusi pemerintahan dan berusaha memperbaiki lembaga negara. Ia berpendapat bahwa mendirikan lembaga kekhalifahan bertujuan untuk menegakkan hukum dan kesejahteraan umat.<sup>3</sup>

---

<sup>1</sup> M. Din Syamsuddin, "Antara yang Berkuasa dan yang Dikuasai: Refleksi atas Pemikiran dan Praktek Politik Islam," *Pidato Pengukuhan Guru Besar Tetap Dalam Bidang Pemikiran Politik Islam, IAIN Syarif Hidayatullah Jakarta*, 27 Februari 2001, hlm. 20

<sup>2</sup> Miriam Budiardjo, *Dasar-Dasar Ilmu Politik*, hlm. 50

<sup>3</sup> Muhammad Rasyîd Ridhâ, *al-Khilâfah aw al-Imâmah al-`Uzhma*, (Mesir: Mathba`ah al-Manâr, 1381 H), hlm. 10

Berawal dari buah pemikirannya bahwa umat Islam dapat bangkit dan Islam akan menemukan kembali identitasnya yang asli dilakukan dengan cara kembali kepada petunjuk al-Quran dan pemahaman Sunnah yang tepat dan mengikuti petunjuk para *salaf ash-shâlih*. Rasyîd Ridhâ juga mengingatkan agar umat Islam berpedoman seperlunya terhadap karya-karya para *madzâhib* dengan tidak mengadopsi secara membabi buta terhadap pendapat yang tidak relevan dengan konteks kekinian.<sup>4</sup> Dalam konteks ini, Rasyîd Ridhâ melihat perlunya mereformasi sistem hukum Islam dan memperbaiki pemerintahan Islam yakni sistem kekhalifahan. Rasyîd Ridhâ mendefinisikan khilafah dalam satu makna dengan *al-imâmah al-`uzhmâ* dan *imârah al-mukminîn*, yang artinya suatu lembaga yang mengurus pemerintahan Islam untuk kemaslahatan agama dan dunia. Ia setuju dengan definisi at-Taftazânî, seorang ulama kalam, yang mendefinisikan khilafah sebagai institusi di masa pemerintahan Rasulullah saw. yang berfungsi mengatur kepentingan umum baik masalah agama atau dunia.<sup>5</sup>

Rasyîd Ridhâ juga sepakat dengan pengertian khilafah yang dikemukakan al-Mâwardî; bahwa didirikannya khilafah ialah untuk menjalankan fungsi kenabian dalam melindungi agama dan mengatur dunia. Sementara ar-Râzî, yang juga dikutip Rasyîd Ridhâ, mendefinisikan khilafah dengan tambahan mengaitkan (*qayyid*) pada kata *syakhshy* (individu) yaitu khilafah merupakan institusi yang berfungsi mengatur kepentingan umum baik agama maupun dunia bagi setiap individu.<sup>6</sup> Pada spektrum ini, Rasyîd Ridhâ dianggap sebagai seorang tokoh yang memiliki paham tradisionalisme.

Pada spektrum lain, Muhammad Rasyîd Ridhâ juga seorang pemikir yang hidup pada era yang cenderung befikir modernis. Alî Muhammad Lâghâ dalam bukunya *asy-Syûrâ wa al-Dîmuqrâthiyyah: Bahts Muqârin fi al-Usus wa al-Munthalaqât an-Nazhariyyah* memosisikan pemikiran Muhammad Rasyîd Ridhâ *bain at-taqlîd wa at-tajdîd*.<sup>7</sup> Pernyataan ini tentunya harus dibuktikan melalui data yang akurat sehingga pemikiran Muhammad Rasyîd Ridhâ dapat diposisikan secara proporsional. Apakah ia seorang pemikir modernis, karena ia tumbuh dan banyak belajar dari gurunya Muhammad Abduh, seorang pemikir muslim modern, atau ia seorang tradisional, karena di antara pemikirannya ada yang cenderung dengan paham-paham tradisi Islam seperti konsepsinya tentang khilafah?

---

<sup>4</sup> Muhammad Rasyîd Ridhâ, *Yusr al-Islâm wa Ushûl at-Tasyî` al-`Âm*, (Kairo: Maktabah as-Salâm al-Âlamiyyah, t.tp), hlm. 10

<sup>5</sup> Muhammad Rasyîd Ridhâ, *al-Khilâfah aw al-Imâmah al-`Uzhmâ*, hlm. 7

<sup>6</sup> Muhammad Rasyîd Ridhâ, *al-Khilâfah aw al-Imâmah al-`Uzhmâ*, hlm. 7

<sup>7</sup> Alî Muhammad Lâghâ, *asy-Syûrâ wa ad-Dîmuqrâthiyyah: Bahts Muqârin fi al-Usus wa al-Munthalaqât an-Nazhariyyah*, hlm. 101

## KONSEP MODERNISME DAN TRADISIONALISME

Istilah modernisasi mencakup konteks yang sangat luas, mulai dari seni sampai politik, dari bidang pertanian sampai bidang agama.<sup>8</sup> Lerner mengemukakan lima indikator modernisasi yaitu 1). Adanya pertumbuhan ekonomi yang berkesinambungan (*sustainable*) 2). Adanya partisipasi politik masyarakat yang luas (*political Participation*) 3). Masuknya norma-norma sekularistik (*the fusion of secular norm*) 4). Adanya mobilitas sosial dan geografis yang signifikan (*high degree of geographical and social mobility*) dan 5). Terjadinya transformasi personal (*personal transformation*).<sup>9</sup> Modernisme dalam masyarakat Barat mengandung arti fikiran, aliran, gerakan dan usaha untuk merubah faham, adat istiadat, institusi lama dan sebagainya untuk disesuaikan dengan suasana baru yang ditimbulkan oleh kemajuan ilmu pengetahuan dan teknologi modern.<sup>10</sup> Menurut Azyumardi Azra, gagasan ini muncul di Barat dengan tujuan menyesuaikan ajaran-ajaran yang terdapat dalam agama Katolik dan Protestan dengan ilmu pengetahuan modern. Gagasan dan aliran ini akhirnya membawa kepada timbulnya sekularisme dalam masyarakat Barat. Harun Nasution memilih istilah pembaharuan ketimbang modernisme. Sedangkan Azyumardi Azra cenderung menggunakan istilah modernisme dengan segala konotasinya.<sup>11</sup>

Fazlur Rahman mendefinisikan modernis Islam sebagai orang yang melakukan suatu usaha secara sadar untuk memformulasikan nilai-nilai dan prinsip-prinsip Islam (*islamic values*) sesuai dengan pemikiran modern atau mengintegrasikan pemikiran-pemikiran dan institusi-institusi modern ke dalam Islam.<sup>12</sup> Pernyataan Fazlur Rahman tersebut merupakan upaya untuk menjadikan ajaran agama Islam fleksibel dan umat dapat berperan di tengah arus modernitas yang mengalir dengann kencang. Upaya ini dilakukan untuk menciptakan ruang gerak yang luas bagi umat Islam dan dapat keluar dari klaim, stagnan, tidak membumi dan kolot.

Ali E. Hilal Dessouki mengartikan modernis Islam adalah orang-orang yang *concern* terhadap kondisi realitas sosial dan moral umat islam, mereka bukan hanya memusatkan perhatian pada dimensi spritual dan filosofis (doktrin) agama. Dalam perspektif modernis Islam, Islam harus kondusif dan relevan dengan kebutuhan dan problematika yang muncul di tengah umat. Islam merupakan referensi moral dan perilaku dalam kehidupan. Islam adalah agama terbaik bagi manusia.<sup>13</sup> Modernis Islam adalah orang yang menggugat

---

<sup>8</sup> Baca Sidi Gazalba. *Modernisasi dalam persoalan, Bagaimana Sikap Islam*, (Jakarta: Bulan Bintang, 1973), hlm. 3. Lihat juga Reinhard Bendik. "Apa itu Modernisasi ?" dalam *Modernisasi: Masalah Model Pembangunan*, Beling dan Totten (ed.), (Jakarta: Rajawali Pers, 1985), hlm. 5

<sup>9</sup> Baca D. Lerner. "Modernization: Social Aspect", dalam *International Encyclopedia of Social Sciences*, D. Sills (ed.), (New York: McMillan, 1968), hlm. 386

<sup>10</sup> Harun Nasution, *Pembaharuan Dalam Islam: Sejarah pemikiran dan Gerakan*, hlm. 11

<sup>11</sup> Baca Azyumardi Azra, *Pergolakan politik Islam: dari Fundamentalisme, Modernisme Hingga Post Modernisme*, (Jakarta: Paramadina, 1996), hlm. xi

<sup>12</sup> Fazlur Rahman, *Islam*, (Chicago: University of Chicago, 1979), hlm. 222

<sup>13</sup> Ali E. Hilal Dessouki. "Islamic Modernism" dalam *Encyclopedia of Islam*, Volume 10, Editor Mircea Eliade, (New York: Colier Mc Millan), hlm. 14

(questioned) otoritas dan praktek Islam pada zaman pertengahan (berkembangnya budaya taqlid, takhayul, khurafat dan mempersempit peluang ijtihad), yang menimbulkan *image* negatif terhadap Islam. Islam dipandang sebagai agama yang statis, tidak rasional dan tidak relevan dengan peradaban modern. Kelompok modernis tampil untuk membangkitkan kembali semangat ijtihad dan budaya berfikir rasional.<sup>14</sup>

Muhammad Rasyîd Ridhâ<sup>15</sup> dianggap sebagai seorang modernis karena pengaruh pemikirannya yang cukup signifikan terhadap usaha modernisme Islam di Mesir dan di beberapa belahan dunia lainnya. Tetapi perlu dicatat bahwa gagasan dan pemikiran modernisasi Ridhâ merupakan inspirasi dari gurunya Muhammad Abduh dan Jamaluddîn al-Afghâni, dua orang guru yang sangat dikaguminya.<sup>16</sup>

Majalah *al-Manâr* menjadi corong penyiaran ide-ide pembaharuan Islam. Melalui *al-Manâr* tulisan Rasyîd Ridhâ dan Muhammad Abduh menyebar ke seluruh penjuru dunia Islam dan reputasi Rasyîd Ridhâ sebagai tokoh pembaharuan mulai dikenal luas.<sup>17</sup> Pemikiran Rasyîd Ridhâ membawa pengaruh yang signifikan di kalangan umat Islam di Timur Tengah, Afrika Utara, Asia Tenggara,<sup>18</sup> khususnya di Indonesia.<sup>19</sup>

---

<sup>14</sup> Ali E. Hilal Dessouki. "Islamic Modernism" dalam *Encyclopedia of Islam*, hlm. 14-15

<sup>15</sup> Nama lengkapnya adalah Muhammad Rasyîd ibn Ali Ridhâ ibn Muhammad Syamsuddîn al-Qalamuni, lahir pada tanggal 27 Jumadil Awal 1282 HLM. (23 September 1865) di al-Qalamun, desa di Lebanon tidak jauh dari Tripoli. Menurut keterangan ia berasal dari keturunan bangsawan Arab yang memiliki garis keturunan langsung dari Husein bin Ali, cucu Nabi Muhammad saw. dari Fatimah. Oleh sebab itu ia sering memakai gelar as-Sayyid di depan namanya. Lihat Ahmad asy-Syirbâsyi, *Rasyîd Ridhâ Shâhib al-Manâr*, (Mesir: al-Majlis al-`A`lâ li asy-Syu`ûn al-Islâmiyyah, 1970), hlm. 100. Lihat juga Harun Nasution, *Pembaharuan Dalam Islam: Sejarah pemikiran dan Gerakan*, (Jakarta: Bulan Bintang, 1975), hlm. 69. Lihat juga Iftitah Jafar, "Muhammad Rashid Rida's Political Thought", dalam *Islam and Development: a Politico-Religious Response*, (Montreal: Permika, 1997), hlm. 65.

<sup>16</sup> Ketika menginjak usia 17 tahun tepatnya pada tahun 1882, ia melanjutkan pendidikan di *al-Madrasah al-Wathaniyyah al-Islâmiyyah* di Tripoli. Lembaga pendidikan ini dipimpin oleh Husein al-Jisri, seorang syekh yang telah dipengaruhi ide-ide modern. Rasyîd Ridhâ juga mulai mempelajari jurnal *al-`Urwah al-Wutsqâ* ketika ia menemukannya di antara buku-buku ayahnya. Rasyîd Ridhâ tertarik mempelajari *al-`Urwah al-Wutsqâ* karena ia pernah menerima gagasan dan pemikiran al-Afghâni dari ayah dan gurunya Husain al-Jisri. Charles Adams juga mengungkapkan bagaimana *al-`Urwah al-Wutsqâ* telah memberi inspirasi dan pengaruh terhadap pemikiran-pemikiran reformis Rasyîd Ridhâ. Lihat Charles C. Adams, *Islam and Modernism in Egypt*, (Oxford: Oxford University Press, 1933), hlm. 179. Albert Hourani, *Arabic Thought in Liberal Age: 1798-1939*, (Cambridge: Cambridge University Press, 1983), hlm. 50. Ibrâhim Ahmad al-`Adawi, *Rasyîd Ridhâ al-Imâm al-Mujâhid*, (Kairo: Al-Muassasah al-Mishriyyah, t.t.), h. 230. Lihat juga M. Quraish Shihab, *Metode Penyusunan Tafsir yang Berorientasi Sastra, Budaya dan Kemasyarakatan*, (Ujung Pandang: C.V. Yusgar, 1984), h. 35. Sejalan dengan pernyataan Adams, Zaki Badawi menyatakan bahwa *al-`Urwah al-Wutsqâ* sangat mewarnai pemikiran-pemikiran Rasyîd Ridhâ. Zaki Badawi, *The Reformers of Egypt*, (London: Croom Helm, 1978), hlm. 92. Al-Afghâni telah memberinya pemahaman Islam yang baru, di mana Islam bukan hanya agama, merupakan media spiritual untuk memperoleh kebahagiaan di dunia dan akhirat. Manusia sebagai khalifah di bumi diberi wewenang oleh Tuhan untuk menegakkan kebenaran dan keadilan. Rasyîd Ridhâ, *Târîkh al-Ustâdz al-Imâm Muhammad `Abduh*, Jilid 1, (Kairo: al-Manâr, 1931), hlm. 84.

<sup>17</sup> Iftitah Jafar, "Muhammad Rashid Rida's Political Thought", hlm. 70

<sup>18</sup> Baca John Obert Voll, *Islam, Continuity and Change in the Modern World*, (New York: Syracuse University Press, 1994), hlm. 162

<sup>19</sup> Baca Philip K. Hitti, *History of the Arabs*, (London: Mc Millan, 1960), hlm. 68. Lihat juga Deliar Noor, *Gerakan Modern Islam di Indonesia, 1900-1942*, (Jakarta: LP3ES, 1985), hlm. 56.

Sementara itu, tradisionalisme Islam, kadang disebut Islam tradisional, mencakup pengertian yang luas. Islam tradisional dipercaya sebagai Islam yang otentik. Tradisi mengandung kesakralan, keabadian, kebenaran yang pasti; kebijaksanaan perenial, juga penerapan yang berkesinambungan dari prinsip-prinsip yang abadi pada kondisi-kondisi yang beragam dari ruang dan waktu.<sup>20</sup> Seorang tradisionalisis bisa didefinisikan sebagai seorang yang punya komitmen pada syariah yang merupakan sumber dari seluruh ajaran dan moralitas agama.

Terikat dengan tradisi-tradisi yang dipercaya berasal dari syariah dan telah dicontohkan oleh umat Islam awal (*salaf*), kaum tradisionalisis cenderung melindungi tradisi-tradisi dan praktik-praktik ini. Mereka tidak akan menerima tantangan Barat dan akan menentang setiap bentuk perubahan, seperti masuknya ilmu pengetahuan dan teknologi modern, atau mereka akan “meresponi tantangan dari Barat atas dasar paradigma-paradigma yang ditawarkan tradisi untuk menanggulangi kesulitan yang dihadapi”. Untuk ini mereka lebih suka kembali ke masa lalu untuk menemukan jawaban atas tantangan zaman sekarang. Dari aspek politik, menurut Nasr, “tradisionalisme Islam” selalu menekankan realisme yang didasarkan atas norma-norma Islam. Ia menerima kekhalifahan klasik dan, dalam kekosongannya, institusi-institusi politik lain, seperti kesultanan, yang berkembang berabad-abad di bawah sinaran ajaran-ajaran syariah dan kebutuhan-kebutuhan umat”.<sup>21</sup>

Rasyid Ridha (1865-1935) dikenal sebagai pemikir tradisionalisis karena gagasannya dan keinginannya untuk mendirikan institusi khilafah. Ia hidup ketika dunia Islam sedang menghadapi bangkitnya imperialisme dan kolonialisme Barat sementara orde politik Islam tradisional sedang mengalami disintegrasi. Setelah kekalahan dinasti Usmani dalam Perang Dunia I dan kemunculan Kemalisme di Turki, Majelis Nasional Agung Turki memutuskan pada tahun 1924 untuk membubarkan kekhalifahan. Peristiwa-peristiwa ini memunculkan krisis identitas dan memberikan arti politik bagi umat Islam, dan mendorong kebangkitan gerakan-gerakan Islam seperti gerakan Salafiah dan Kekhalifahan.

### MODERNISME MUHAMMAD RASYÏD RIDHÂ

Dimensi pemikiran Muhammad RasyÏd Ridhâ terlihat dari gaya pemahamannya yang modernis dan kontekstualis terhadap beberapa persoalan keagamaan. Hal ini terlihat dari cara RasyÏd Ridhâ memahami pembaharuan hukum Islam. RasyÏd Ridhâ sangat *concern* dengan usaha pembaharuan di bidang hukum Islam. Dalam karya besarnya *Tafsîr al-Manâh*, RasyÏd Ridhâ menekankan perlunya umat Islam kembali kepada “ruh” hukum Islam dan diperlukannya pengetahuan yang memadai tentang prinsip-prinsip ditegakkannya syariat. Untuk itu diperlukan pemahaman kontekstualis dan pengertian secara logika (akal)

---

<sup>20</sup> Seyyed Hossein Nasr, *Traditional Islam in Modern World*, (London and New York: 1987), hlm. 13.

<sup>21</sup> Seyyed Hossein Nasr, *Traditional Islam in Modern World*, hlm. 17.

terhadap nash-nash hukum sebelum hukum itu diaplikasikan di tengah-tengah umat, dengan demikian makna dan hikmah disyariatkannya hukum-hukum itu menjadi jelas.<sup>22</sup> Rasyîd Ridhâ juga menolak fanatisme mazhab dan menganjurkan supaya toleransi bermazhab dihidupkan dan perlunya membuka pintu ijtihad seluas-luasnya. Bagi Rasyîd Ridhâ ijtihad yang benar adalah ijtihad yang menjunjung tinggi supremasi kedudukan al-Quran dan Sunnah Nabi Muhammad saw.<sup>23</sup> Dalam konteks ini, Muhammad Asad menyatakan bahwa ijtihad yang dihasilkan oleh para sahabat Nabi tidaklah mutlak dianggap sumber hukum, oleh karena hasil ijtihad sahabat terbatas pada persoalan, pengalaman dan kondisi sosio kultural waktu itu, sedangkan kompleksitas persoalan yang muncul dewasa ini jauh berbeda dengan yang dialami para sahabat Nabi.<sup>24</sup>

Rasyîd Ridhâ memfokuskan perhatiannya mengadakan modernisasi di bidang hukum Islam dengan mengedepankan supremasi al-Quran dan sunnah. Rasyîd Ridhâ berpendapat bahwa umat Islam mundur karena tidak lagi menganut ajaran Islam yang sebenarnya. Maryam Jameelah mengemukakan, ada empat point yang diperjuangkan Rasyîd Ridhâ dalam wacana modernisme Islam yaitu 1). Pemurnian (purifikasi) ajaran Islam dari pengaruh-pengaruh menyimpang, khususnya terhadap ajaran-ajaran sufisme dan tarekat yang sesat 2). Reformasi pendidikan tinggi Islam sesuai dengan tantangan zaman modern 3). Reinterpretasi doktrin Islam menurut pemahaman modern dan 4). Mempertahankan integritas dunia Islam dari rongrongan Barat.<sup>25</sup>

Ke dalam Islam telah masuk *bid'ah* dan kepercayaan yang menyesatkan yang merugikan perkembangan dan kemajuan umat, di antaranya adalah pendapat bahwa dalam Islam terdapat ajaran kekuatan batin yang membuat pemiliknya memperoleh segala yang dikehendakinya, dan kebahagiaan di dunia dan akhirat dapat diperoleh melalui hukum alam yang diciptakan Tuhan. Rasyîd Ridhâ berpendapat, salah satu sebab yang membuat umat Islam mundur adalah faham fatalisme (*jabariyyah*), dan salah satu sebab yang membawa masyarakat kepada kemajuan ialah faham dinamika (budaya berfikir rasional) yang terdapat di kalangan mereka.<sup>26</sup>

Tumbuh suburnya faham fatalisme di kalangan umat Islam sebagai pengaruh dari ajaran tasawuf dan tarekat sesat, yang memperlemah semangat manusia untuk berusaha, dan mereka menggambarkan Islam sebagai agama yang pasif.<sup>27</sup> Hal ini menurut Rasyîd Ridhâ sangat bertolak belakang dengan ajaran-ajaran al-Quran yang menjadikan manusia

---

<sup>22</sup> Muhammad Rasyîd Ridhâ, *Tafsîr al-Manâr*, Jilid II, (Kairo: Dar al-Manâr, t.t.), hlm. 30

<sup>23</sup> Muhammad Rasyîd Ridhâ, *Tafsîr al-Manâr*, Jilid VI, hlm. 420

<sup>24</sup> Muhammad Asad, *The Principles of State and Government in Islam*, (Kuala Lumpur: Islamic Book Trust, 1980), hlm. 26

<sup>25</sup> Maryam Jameelah, *Islam in the Theory and Practice*, hlm. 207

<sup>26</sup> Muhammad Rasyîd Ridhâ, *al-Wahy al-Muhammadi*, (Mesir: az-Zahrâ' li al-'lâm al-'Arabi, 1988), hlm. 169

<sup>27</sup> Harun Nasution, *Teologi Islam: Aliran-aliran, Sejarah Analisa Perbandingan*, (Jakarta: UI Press, 1986), hlm. 31-32

sebagai khalifah di muka bumi (*khalifah fi al-ardh*), manusia diberi hak dan kemerdekaan mengelola dan memanfaatkan alam dan isinya untuk kepentingan hidup mereka, yang diiringi dengan ungkapan syukur kepadaNya.<sup>28</sup>

Atas dasar itulah Rasyîd Ridhâ menganjurkan umat Islam untuk meninggalkan faham-faham fatalisme dan menghidupkan kembali semangat jihad,<sup>29</sup> dinamisme serta memfungsikan kembali akal dalam memahami nash-nash al-Quran dan hadits. Menurut Rasyîd Ridhâ, akal dapat digunakan untuk ajaran-ajaran kemasyarakatan (*mu`âmalah*) bukan dalam masalah ibadah. Ijtihad hanya dapat digunakan terhadap ayat-ayat dan hadits yang tidak mengandung arti jelas dan terhadap persoalan-persoalan yang tidak disebutkan dalam al-Quran dan hadits.<sup>30</sup> Rasyîd Ridhâ menerima penggunaan akal dalam memahami nash-nash al-Quran dan juga menentang fatalisme, tetapi ia tetap mendahulukan wahyu daripada akal dan masih berpegang pada pendapat ulama terdahulu.

Dalam aspek sosial kemasyarakatan, gagasan Rasyîd Ridhâ terlahat dalam hal kesatuan dan persatuan antara sesama anggota masyarakat. Rasyîd Ridhâ berpendapat bahwa untuk meningkatkan status sosial umat perlu adanya kesatuan dalam komunitas, agama, bangsa, hukum, persaudaraan, kewarganegaraan (*citizenship*), keadilan dan kesatuan dalam bahasa.<sup>31</sup> Rasyîd Ridhâ menyatakan salah satu sebab runtuhnya sistem sosial Islam adalah terjadinya perpecahan dalam masyarakat muslim. Umat Islam harus bersatu melawan dominasi dan imperialisme Barat kalau umat Islam ingin maju dan dipandang di mata dunia.

Masyarakat yang didambakan Rasyîd Ridhâ adalah suatu tatanan masyarakat yang memiliki kesamaan sekaligus kesatuan iman, dan bukan sekedar kesamaan dalam bangsa dan bahasa. Konsekuensinya, Rasyîd Ridhâ menolak Nasionalisme Mesir yang dipelopori Musthafa Kamal dan Nasionalisme Turki yang dipelopori Turki Muda. Ia menganggap nasionalisme bertentangan dengan prinsip persaudaraan umat. Persaudaraan Islam tidak mengenal perbedaan bangsa, bahasa dan negara.<sup>32</sup> Dengan demikian sistem sosial yang diinginkan Rasyîd Ridhâ adalah masyarakat yang memegang teguh prinsip persaudaraan dan persatuan yang paling utama diikat dengan solidaritas akidah.

Modernisasi di bidang pendidikan juga mendapat perhatian khusus dari Rasyîd Ridhâ. Rasyîd Ridhâ meyakini bahwa pendidikan merupakan aspek fundamental dalam

---

<sup>28</sup> Baca Mustafa Kamal, *Muhammadiyah Sebagai Gerakan Islam*, (Yogyakarta: P.N. Persatuan, 1983), hlm. 16.

<sup>29</sup> Albert Hourani, *Arabic Thought in Liberal Age: 1798-1939*, (Cambridge: Cambridge University Press, 1983), hlm. 228-229

<sup>30</sup> Harun Nasution, *Teologi Islam: Aliran-aliran, Sejarah Analisa Perbandingan*, hlm. 74. Meskipun Rasyîd Ridhâ menganjurkan penggunaan akal dalam memahami nash-nash agama, tetapi peranan akal bagi Rasyîd Ridhâ tidaklah sebesar dan seliberal gurunya Muhammad Abduh. Baca Maryam Jameelah, *Islam in the Theory and Practice*, hlm. 75

<sup>31</sup> Rasyîd Ridhâ, *al-Wahy al-Muhammadi*, (Kairo: Mathba'ah al-Manâr, 1935), hlm. 225

<sup>32</sup> Harun Nasution, *Teologi Islam: Aliran-aliran, Sejarah Analisa Perbandingan*, hlm. 74. Lihat juga Yusran Asmuni, *Aliran Modern dalam Islam*, (Surabaya: al-Ikhlâs, 1982), hlm. 61



upaya perbaikan dan peningkatan status sosial umat. Keterbelakangan Islam selama ini disebabkan lemahnya sistem pendidikan yang ada di dunia Islam. Sementara itu keunggulan dan supremasi barat modern didasarkan atas kemajuan di bidang ilmu pengetahuan dan teknologi yang didukung oleh sistem pendidikan yang baik.

Untuk itu Rasyîd Ridhâ menginginkan reformasi sistem pendidikan Islam, dengan cara pembaharuan kurikulum pendidikan Islam. Pendidikan Islam yang selama ini hanya berorientasi pada ilmu-ilmu agama seperti tafsir, hadits, fiqh dan lain-lain, terbukti tidak mampu mengangkat status sosial dan politik umat. Dengan demikian perlu penambahan disiplin ilmu tertentu sangat diperlukan seperti teologi, sosiologi, antropologi, logika, ilmu bumi, geografi, ilmu sejarah, ilmu politik, ilmu ekonomi, matematika, kedokteran dan sebagainya, di samping ilmu-ilmu keislaman seperti fiqh, tafsir, hadits dan lain-lain.<sup>33</sup>

Salah satu upaya untuk mewujudkan cita-citanya tersebut Rasyîd Ridhâ mendirikan sebuah lembaga pendidikan tinggi yang di kenal dengan al-Madrasah al-Daulah wa al-Irsyad pada tahun 1912, setelah gagal mendirikan lembaga serupa di Istanbul.<sup>34</sup> Misi lembaga tersebut adalah untuk mengantisipasi sekaligus menyaingi aktivitas misionaris kristen di beberapa belahan dunia Islam terutama di Mesir.

### TRADISIONALISME MUHAMMAD RASYÎD RIDHÂ

Selama hidupnya, Ridhâ mengalami banyak peristiwa politik penting di kawasan Timur Tengah, seperti peristiwa jatuhnya kekhalifahan Turki Usmani sebagai kekhalifahan terakhir dalam Islam yang diikuti dengan fenomena bangkitnya gerakan *Nation State*. Sebagaimana Afghânî dan Abduh, Rasyîd Ridhâ hidup di Mesir yang berada di bawah dominasi Barat. Rasyîd Ridhâ juga mengalami zaman kekalahan orang-orang Islam dari tangan Inggris, pendudukan Mesir oleh Prancis dan ekspansi besar-besaran negara-negara Eropa terhadap di dunia Islam serta peristiwa penghapusan institusi khalifah secara resmi oleh Mustafa Kamal Attaturk pada 1924. Latar belakang inilah yang membentuk paradigma dan karakteristik pemikiran politik Rasyîd Ridhâ

Dalam lapangan politik praktis, Rasyîd Ridhâ dikenal sebagai tokoh terkemuka gerakan Nasionalisme Suria,<sup>35</sup> dan wakil ketua Partai Persatuan Suria di Mesir (*Hizb al-Ittihâd as-Sûrî*).<sup>36</sup> Keterlibatan Rasyîd Ridhâ dalam Gerakan nasionalisme, menimbulkan kontroversi di kalangan pemikir Islam lainnya, karena Rasyîd Ridhâ sebelumnya sangat menentang paham nasionalisme dalam Islam. Sebagian menyatakan, meskipun Rasyîd Ridhâ dikenal sebagai tokoh gerakan Pan-Islamisme, Rasyîd Ridhâ juga mendukung gerakan

---

<sup>33</sup> Harun Nasution, *Teologi Islam: Aliran-aliran, Sejarah Analisa Perbandingan*, hlm. 71

<sup>34</sup> Harun Nasution, *Teologi Islam: Aliran-aliran, Sejarah Analisa Perbandingan*, hlm. 71

<sup>35</sup> Iftitah Jafar, "Muhammad Rashid Rida's Political Thought", hlm. 87.

<sup>36</sup> Rasyîd Ridhâ Terpilih sebagai wakil ketua dalam konferensi di Kairo pada tanggal 19 Desember 1918. Posisi ketua dijabat Ameer Michel Luthfullah. Lihat Iftitah Jafar, "Muhammad Rashid Rida's Political Thought", hlm. 87

nasionalisme. Nasionalisme dianggap sebagai tahap pertama untuk mewujudkan pan-Islamisme. Nasionalisme diyakininya dapat membebaskan negara-negara Islam dari cengkraman Barat dan akan sulit terwujud jika sebagian besar wilayah Islam masih dikuasai negara Barat. Pada tahun 1925, dalam kapasitasnya sebagai anggota partai, Rasyîd Ridhâ berkunjung ke Jenewa, Swiss untuk mengikuti Kongres Suria-Palestina. Dan pada tahun yang sama Rasyîd Ridhâ juga pergi ke Hijaz untuk mengikuti Kongres umat Islam untuk membicarakan sistem pemerintahan Islam dan jabatan khalifah.<sup>37</sup> Kontribusi pemikiran Rasyîd Ridhâ dalam wacana politik Islam, dinilai lebih banyak dan lebih sistematis dari pada al-Afghânî maupun Abduh, meskipun pemikirannya tersebut bernuansa tradisional dan dalam bidang tertentu terkesan kurang orisinal.<sup>38</sup>

### 1. Membangun Kembali Lembaga Khilafah

Rasyîd Ridhâ adalah pendukung dinasti Usmaniyah yang setia dan melawan setiap kritik dan kecaman terhadap pemerintah lewat majalah *al-Manâr*. Menurut Rasyîd Ridhâ kekhalifahan merupakan alternatif bagi sistem pemerintahan Islam.<sup>39</sup> Lebih dari itu menurut Rasyîd Ridhâ sultan adalah juga khalifah, dan ia tidak pernah mempertanyakan keabsahan kekhalifahan dinasti Usmaniyah.<sup>40</sup> Sikap Rasyîd Ridhâ terkesan menutup mata terhadap kelemahan-kelemahan dan penyelewengan dalam institusi pemerintahan. Setelah Mustafa Kamal membekukan kekuasaan politik Sultan pada tahun 1922, dan menghapus institusi khalifah secara resmi tahun 1924 M, Rasyîd Ridhâ bangkit dan tampil vokal untuk mempertahankan lembaga khalifah. Untuk itu Rasyîd Ridhâ sengaja menuliskan gagasan-gagasan tersebut dalam karyanya yang berjudul *al-Khilâfah au al-Imâmah al-`Uzhmâ*.<sup>41</sup>

Uraian dalam bagian pertama buku tersebut berkisar pada definisi khalifah, syarat-syarat untuk menduduki jabatan itu, syarat-syarat untuk menjadi *ahl al-hall wa al-`aqd*, susunan kalimat baiat dan sebagainya. Di bagian kedua Rasyîd Ridhâ mengetengahkan gagasan-gagasannya untuk menghidupkan kembali lembaga khalifah, lengkap dengan program pelaksanaannya yang secara garis besarnya adalah:

- a. Tempat kedudukan khalifah Baru. Rasyîd Ridhâ mengusulkan hendaknya pusat pemerintah khalifah yang akan datang itu di suatu tempat strategis secara geografis berada di tengah dunia Islam, misalnya di kota Mousul, Irak, yang terletak di antara Jazirah Arab dan Turki, dan dia tidak setuju kalau pusat kekuasaan itu di Hijaz. Alasan yang dikemukakan adalah tidak adanya stabilitas politik di kawasan itu,

---

<sup>37</sup> Munawwir Sjadzali, *Islam dan Tata Negara*, (Jakarta: UI Press, 1993), hlm. 127

<sup>38</sup> Munawwir Sjadzali, *Islam dan Tata Negara*, hlm. 127

<sup>39</sup> Hamid Enayat. *Modern Islamic Political Thought: the Response of the Shi'i and Sunni Muslim of Twentieth Centuries* (London: Mc Millan, 1982), hlm. 69

<sup>40</sup> Munawwir Sjadzali, *Islam dan Tata Negara*, hlm. 133

<sup>41</sup> M. Suyuthi Pulungan, *Fiqh Siyasah; Ajaran, sejarah dan pemikiran*, (Jakarta: Gema Insani Press, 1997), hlm. 283

yang disebabkan oleh peperangan yang sering terjadi antara Syarîf Husein dan Ibnu Saud serta para penguasa tetangga mereka seperti Ibnu Rasyîd dan Imâm Yahyâ Hamîduddin, pemimpin Syiah Zaidiyah di Yaman, dan lain-lain.<sup>42</sup>

- b. Program mempersiapkan calon-calon khalifah. Rasyîd Ridhâ mengusulkan pendirian suatu lembaga pendidikan tinggi keagamaan untuk mendidik dan mencetak (calon-calon) khalifah, yang mengajarkan berbagai cabang ilmu agama Islam, sejarah, ilmu kemasyarakatan, dan ajaran agama-agama lain.
- c. Mengadakan konferensi Islam. Untuk melaksanakan “proyek” menghidupkan kembali lembaga khilafah itu Rasyîd Ridhâ mengusulkan diadakan muktamar. Pada akhirnya diselenggarakan suatu Muktamar Raya Islam di Kairo, Mesir, dihadiri oleh wakil-wakil dari semua negara Islam dan seluruh umat Islam. Muktamar tersebut berlangsung pada tahun 1926, tetapi berakhir dengan kegagalan. Karena kuatnya pertentangan di antara peserta muktamar, akhirnya tidak tercapai kesepakatan.<sup>43</sup>

Keinginan yang kuat untuk menghidupkan kembali lembaga khilafah menunjukkan ia sebagai pemikir tradisional. Ia masih terikat dengan pemikiran-pemikiran ulama-ulama terdahulu seperti Ibn Taimiyah, al-Ghazâlî, al-Mâwardî dan at-Taftazânî. Padahal ia hidup di zaman modern, dan telah banyak menyaksikan kelemahan dan kekurangan khalifah Turki Usmani. Dalam hal ini cukup beralasan dikatakan bahwa Rasyîd Ridhâ tidak memunculkan gagasan-gagasan yang orisinal, sebab ia masih (berisikukuh) mempertahankan institusi khilafah yang dalam prakteknya cenderung absolut dan otokrasi.

## 2. Pan-Islamisme (*al-Jâmi`ah al-Islâmiyyah*)

Sejalan dengan al-Afghânî dan Abduh, Rasyîd Ridhâ berpendapat untuk pemurnian akidah dan ajaran Islam, serta mengembalikan keutuhan umat Islam, untuk perlu dibentuk suatu ikatan politik yang mempersatukan seluruh umat Islam di seluruh dunia, yang disebut dengan pan-Islamisme, dalam bahasa Arab disebut *al-jâmi`ah al-Islâmiyyah*. Meskipun al-Afghânî, Abduh dan Rasyîd Ridhâ sepakat tentang perlunya dibentuk ikatan tersebut, tetapi pengertian mereka tentang organisasi tersebut tidaklah sama.

Menurut al-Afghânî, pan-Islamisme harus meliputi seluruh umat Islam dari segala penjuru dunia, baik yang hidup di negara-negara merdeka maupun mereka yang masih di negara jajahan. Pan Islamisme didasarkan atas solidaritas akidah Islam dengan tujuan membina persatuan dan kesetiakawanan Umat Islam dalam perjuangan;

---

<sup>42</sup> Muhammad Rasyîd Ridhâ, *al-Khilâfah aw al-Imâmah al-`Uzhma*, hlm. 76.

<sup>43</sup> Munawwir Sjadzali, *Islam dan Tata Negara*, hlm. 135-136

- a. Menentang setiap pemerintahan (di negeri sendiri) yang bersifat otoriter dan menggantikn dengan sistem pemerintahan yang berdasarkan pada prinsip *syûrâ* seperti diajarkan Islam.
- b. Menentang segala bentuk kolonialisme dan dominasi negara Barat.<sup>44</sup>

Menurut Rasyîd Ridhâ, bentuk organisasi tersebut, tidak hanya didasarkan atas solidaritas akidah Islam sebagaimana pendapat Jamâluddîn al-Afghânî. Pan-Islamisme harus diwujudkan dalam bentuk satu negara atau sistem politik yang berada di bawah naungan khalifah.<sup>45</sup> Menurut Rasyîd Ridhâ misi dari gagasan pan-Islamisme itu justru harus mampu mempersatukan seluruh umat Islam di dunia.<sup>46</sup> Pengertian Rasyîd Ridhâ ini mencerminkan keinginannya untuk tetap mempertahankan sistem kekhalifahan. Hal ini berbeda dengan Jamâluddîn al-Afghânî yang menolak dipertahankannya khalifah di Istanbul.

## PENUTUP

Muhammad Rasyîd Ridhâ dianggap sebagai seorang modernis karena pengaruh pemikirannya yang cukup signifikan terhadap usaha modernisme Islam di Mesir dan di beberapa belahan dunia lainnya. Tetapi perlu dicatat bahwa gagasan dan pemikiran modernisasi Ridhâ merupakan inspirasi dari gurunya Muhammad Abduh dan Jamaluddîn al-Afghânî, dua orang guru yang sangat dikaguminya.

Majalah *al-Manâr* menjadi corong penyiaran ide-ide pembaharuan Islam. Melalui *al-Manâr* tulisan Rasyîd Ridhâ dan Muhammad Abduh menyebar ke seluruh penjuru dunia Islam dan reputasi Rasyîd Ridhâ sebagai tokoh pembaharuan mulai dikenal luas. Pemikiran Rasyîd Ridhâ membawa pengaruh yang signifikan di kalangan umat Islam di Timur Tengah, Afrika Utara, Asia Tenggara, khususnya di Indonesia.

Rasyîd Ridhâ (1865-1935) dikenal sebagai pemikir tradisionalis karena gagasannya dan keinginannya untuk mendirikan institusi khilafah. Ia hidup ketika dunia Islam sedang menghadapi bangkitnya imperialisme dan kolonialisme Barat sementara orde politik Islam tradisional sedang mengalami disintegrasi. Setelah kekalahan dinasti Usmani dalam Perang Dunia I dan kemunculan Kemalisme di Turki, Majelis Nasional Agung Turki memutuskan pada tahun 1924 untuk membubarkan kekhalifahan. Peristiwa-peristiwa ini memunculkan

Rasyîd Ridhâ juga dikenal sebagai tokoh tradisionalis, yang kadang disebut Islam tradisional. Karena menurut Rasyîd Ridhâ, Islam tradisional dipercaya sebagai Islam yang otentik. Tradisi yang mengandung nilai-nilai kesakralan, keabadian, kebenaran yang pasti; kebijaksanaan perenial, juga penerapan yang berkesinambungan dari prinsip-prinsip yang

---

<sup>44</sup> Lotrop Stoddard, *Dunia Baru Islam*, hlm. 126

<sup>45</sup> Charles C. Adams, *Islam and Modernism in Egypt*, hlm. 175. Lihat juga Harun Nasution, *Teologi Islam: Aliran-aliran, Sejarah Analisa Perbandingan*, hlm. 74-75

<sup>46</sup> Muhammad Rasyîd Ridhâ, *Al-Khilâfah aw al-Imâmah al-'Uzhma*, hlm. 116

abadi pada kondisi-kondisi yang beragam dari ruang dan waktu. Seorang tradisional bisa didefinisikan sebagai seorang yang punya komitmen pada syariah yang merupakan sumber dari seluruh ajaran dan moralitas agama.

Terikat dengan tradisi-tradisi yang dipercaya berasal dari syariah dan telah dicontohkan oleh umat Islam awal (*salaf*), Rasyîd Ridhâ cenderung melindungi tradisi-tradisi dan praktik-praktik ini. Rasyîd Ridhâ dianggap lebih suka kembali ke masa lalu untuk menemukan jawaban atas tantangan zaman sekarang. Dari aspek politik, menurut Nasr, “tradisionalisme Islam” selalu menekankan realisme yang didasarkan atas norma-norma Islam. Ia menerima kekhalifahan klasik dan, dalam kekosongannya, institusi-institusi politik lain, seperti kesultanan, yang berkembang berabad-abad di bawah sinaran ajaran-ajaran syariah dan kebutuhan-kebutuhan umat”.

## DAFTAR PUSTAKA

- Adams. Charles C., *Islam and Modernism in Egypt*, Oxford: Oxford University Press, 1933.
- Adawi. Ibrâhim Ahmad al-, *Rasyîd Ridhâ al-Imâm al-Mujâhid*, Kairo: Al-Muassasah al-Mishriyyah, t.t.
- Ali E. Hilal Dessouki, "Islamic Modernism" dalam *Encyclopedia of Islam*, Volume 10, Editor Mircea Eliade, New York: Colier Mc Millan.
- Asad. Muhammad, *The Principles of State and Government in Islam*, Kuala Lumpur: Islamic Book Terust, 1980.
- Azyumardi Azra, *Pergolakan politik Islam: dari Fundamentalisme, Modernisme Hingga Post Modernisme*, Jakarta: Paramadina, 1996.
- Bendik Reinhard, "Apa itu Modernisasi ?" dalam *Modernisasi: Masalah Model Pembangunan*, Beling dan Totten (ed.), Jakarta: Rajawali Pers, 1985
- Hamid Enayat, *Modern Islamic Political Thought: the Response of the Shi'i and Sunni Muslim of Twentieth Centuries*, London: Mc Millan, 1982.
- Hitti. Philip K., *History of the Arabs*, London: Mc Millan, 1960.
- Hourani. Albert, *Arabic Thought in Liberal Age: 1798-1939*, Cambridge: Cambridge University Press, 1983.
- Hourani. Albert, *Arabic Thought in Liberal Age: 1798-1939*, Cambridge: Cambridge University Press, 1983.
- Jafar. Iftitah, "Muhammad Rashid Rida's Political Thought", dalam *Islam and Development: a Politico-Religious Response*, Montreal: Permika, 1997
- Jameelah. Maryam, *Islam in the Theory and Practice*, New Delhi: Taj Company, 1983.
- Lâghâ. Alî Muhammad, *asy-Syûrâ wa ad-Dîmuqrâthiyyah: Bahts Muqârin fî al-Uusus wa al-Munthalaqât an-Nazhariyyah*.
- Lerner D, "Modernization: Social Aspect", dalam *International Encyclopedia of Social Sciences*, D. Sills (ed.), New York: McMillan, 1968.
- M. Din Syamsuddin., "Antara yang Berkuasa dan yang Dikuasai: Refleksi atas Pemikiran dan Praktek Politik Islam," *Pidato Pengukuhan Guru Besar Tetap Dalam Bidang Pemikiran Politik Islam, IAIN Syarif Hidayatullah Jakarta, 27 Februari 2001*.
- Miriam Budiardjo, *Dasar-Dasar Ilmu Politik*, Jakarta: PT Gramedia, 1999

- Muhammad Rasyîd Ridhâ, *al-Khilâfah aw al-Imâmah al-`Uzhma*, Mesir: Mathba`ah al-Manâr, 1381 H.
- Munawwir Sjadzali, *Islam dan Tata Negara*, Jakarta: UI Press, 1993.
- Mustafa Kamal, *Muhammadiyah Sebagai Gerakan Islam*, Yogyakarta: P.N. Persatuan, 1983.
- Nasr. Seyyed Hossein, *Traditional Islam in Modern World*, London and New York: 1987.
- Nasution. Harun, *Pembaharuan Dalam Islam: Sejarah pemikiran dan Gerakan*, Jakarta: Bulan Bintang, 1975.
- Harun, *Teologi Islam: Aliran-aliran, Sejarah Analisa Perbandingan*, Jakarta: UI Press, 1986.
- Noor. Deliar, *Gerakan Modern Islam di Indonesia, 1900-1942*, Jakarta: LP3ES, 1985.
- Pulungan. M. Suyuthi, *Fiqh Siyasah; Ajaran, sejarah dan pemikiran*, Jakarta: Gema Insani Press, 1997.
- Rahman. Fazlur, *Islam*, Chicago: University of Chicago, 1979.
- Ridhâ. Muhammad Rasyîd, *al-Wahy al-Muhammadi*, Mesir: az-Zahrâ' li al-Îlâm al-`Arabî, 1988.
- Muhammad Rasyîd, *Tafsîr al-Manâr*, Jilid II, Kairo: Dar al-Manâr, t.t.
- Muhammad Rasyîd, *Yusr al-Islâm wa Ushûl at-Tasyî` al-`Âm*, Kairo: Maktabah as-Salâm al-Âlamiyyah, t.tp.
- Rasyîd, *Târikh al-Ustâdz al-Imâm Muhammad `Abduh*, Jilid 1, Kairo: al-Manâr, 1931.
- Shihab. M. Quraish, *Metode Penyusunan Tafsir yang Berorientasi Sastra, Budaya dan Kemasyarakatan*, Ujung Pandang: C.V. Yusgar, 1984.
- Sidi Gazalba, *Modernisasi dalam persoalan, Bagaimana Sikap Islam*, Jakarta: Bulan Bintang, 1973.
- Syirbâsyi. Ahmad asy-, *Rasyîd Ridhâ Shâhib al-Manâr*, Mesir: al-Majlis al-A`lâ li asy-Syu`ûn al-Islâmiyyah, 1970.
- Voll. John Obert, *Islam, Countinuity and Change in the Modern World*, New York: Syracuse University Press, 1994.
- Yusran Asmuni, *Aliran Modern dalam Islam*, Surabaya: al-Ikhlas, 1982.
- Zaki Badawi, *The Reformers of Egypt*, London: Croom Helm, 1978.

*Pengajaran Moral Dalam Surat Al-Baqarah Ayat 153*