

JEJAK ISLAM DAN KEKUASAAN DI ASIA TENGGARA: Studi Historis Atas Politik Islam Indonesia

Yan Nurcahaya,^{1*} Deri Sugiarto²

^{1,2} Universitas Islam Negeri Sunan Gunung Djati, Bandung, Indonesia

^{2,3} Fakultas Ushuluddin Universitas Islam Negeri Sultan Syarif Kasim Riau, Indonesia;

* yan.itb2021@gmail.com of the corresponding author

Abstract

An Islam and politics have a complex relationship in Southeast Asia, particularly in Indonesia, the country with the largest Muslim population in the world. From the time of Islamic kingdoms to the modern era, the relationship between Islam and power has continuously transformed according to evolving social and political contexts. This study traces the historical relationship between Islam and power in Indonesia, placing it within the Southeast Asian regional framework. A historical and descriptive-analytical approach is used to understand how Islam played a role in shaping power structures, political values, and the unique system of government in Indonesia. This study finds that political Islam in Indonesia developed through three main phases: the pre-colonial Islamic kingdom phase, which positioned Islam as the ideology of power; the colonial and national movement phase, which positioned Islam as a force of resistance; and the modern state phase, which negotiated Islam within a framework of democracy and pluralism. Within the Southeast Asian context, Indonesia's experience demonstrates a unique model in which Islam has been able to adapt to modern political systems without losing its spiritual identity. These findings confirm that Islam in Indonesia is not merely a religious phenomenon, but also a social and political force shaping the regional dynamics of Southeast Asia.

Keywords

Politics; Power; Southeast Asia; Indonesia; History

Abstrak

Penelitian ini bertujuan untuk menganalisis perkembangan hubungan Islam dan kekuasaan dalam sejarah politik Indonesia melalui pendekatan historis dan teori-teori politik kontemporer. Dengan menggunakan metode penelitian historis yang melalui tahapan heuristik, kritik sumber, interpretasi, dan historiografi, penelitian ini menelusuri transformasi peran Islam dari basis legitimasi kekuasaan kerajaan pra-kolonial, kekuatan resistensi sosial pada masa kolonial, hingga aktor moral dalam negara demokratis modern. Analisis mengintegrasikan perspektif political theology, legitimacy theory, civil religion, public sphere, serta paradigma post-Islamism dan deliberative democracy. Hasil penelitian menunjukkan bahwa perkembangan politik Islam di Indonesia bersifat evolutif dan dialogis, bukan revolutif, dan menghasilkan model Islam moderat yang menekankan etika publik dan kemaslahatan umum. Pengalaman Indonesia memperlihatkan sintesis antara Islam, demokrasi, dan pluralisme yang membedakannya dari negara Muslim lain di Asia Tenggara seperti Malaysia dan Brunei. Penelitian ini menegaskan bahwa Islam di Indonesia berperan sebagai kekuatan moral dan civil society, bukan instrumen perebutan kekuasaan formal, dan menawarkan model signifikan bagi dunia Islam global dalam membangun tatanan politik yang adil, inklusif, dan demokratis.

Kata Kunci

Islam; Politik; Kekuasaan; Asia Tenggara; Indonesia; Sejarah

PENDAHULUAN

Bagian Kawasan Asia Tenggara merupakan salah satu wilayah yang memiliki keragaman budaya, etnis, dan agama yang sangat kompleks. Di antara keragaman tersebut, Islam menjadi agama dominan di beberapa negara seperti Indonesia, Malaysia, dan Brunei Darussalam. Keberadaan Islam di kawasan ini bukan hanya sebagai sistem kepercayaan, tetapi juga sebagai kekuatan sosial, kultural, dan politik yang turut membentuk dinamika sejarah kawasan (Al Qurtuby, 2012; Mas'oed, 1991). Dalam konteks ini, Indonesia memainkan peranan sentral karena memiliki sejarah panjang hubungan antara Islam dan kekuasaan yang unik dibandingkan negara-negara tetangganya.

Masuknya Islam ke Nusantara tidak hanya membawa ajaran spiritual, tetapi juga memperkenalkan sistem nilai, etika pemerintahan, dan konsep kekuasaan yang bersumber dari tradisi politik Islam klasik (Faslah & Yanti, 2020). Melalui peran para ulama, pedagang, dan kerajaan Islam, ajaran Islam mengalami proses adaptasi dengan budaya lokal yang menghasilkan model politik yang khas. Di wilayah Asia Tenggara, bentuk interaksi antara Islam dan kekuasaan sangat bergantung pada konteks historis dan sosial masing-masing wilayah. Indonesia menjadi contoh menarik karena Islam berkembang tanpa melalui proses penaklukan militer, melainkan lewat akulturasi budaya dan dakwah damai (Khairiyah & Abdillah, 2023).

Hubungan antara Islam dan kekuasaan di Indonesia mengalami dinamika panjang yang mencerminkan proses negosiasi antara nilai-nilai agama dan realitas politik. Sejak berdirinya kerajaan-kerajaan Islam seperti Samudera Pasai, Demak, Banten, hingga Mataram Islam, nilai-nilai Islam mulai memengaruhi struktur pemerintahan dan legitimasi politik penguasa. Islam dijadikan dasar moral dalam kepemimpinan, namun tetap menyatu dengan tradisi lokal seperti adat dan sistem sosial feodal (Al-Fatih et al., 2023; Idris & Muhammad, 2020). Dalam konteks ini, kekuasaan tidak hanya dilihat sebagai alat dunia, tetapi juga sebagai amanah yang memiliki tanggung jawab spiritual.

Masa kolonial menjadi periode penting yang menandai perubahan hubungan Islam dan politik di Indonesia (Widyantoro, 2019). Ketika kekuasaan pribumi digantikan oleh sistem kolonial Barat, Islam berubah fungsi dari ideologi kekuasaan menjadi kekuatan perlawanan. Para ulama dan tokoh Islam mendirikan organisasi-organisasi seperti Sarekat Islam, Muhammadiyah, dan Nahdlatul Ulama yang tidak hanya bergerak dalam bidang keagamaan, tetapi juga menjadi wadah perjuangan politik melawan kolonialisme (Warid, 2009). Dari sinilah muncul kesadaran politik Islam modern yang berorientasi pada pembebasan dan keadilan sosial.

Setelah kemerdekaan Indonesia tahun 1945, hubungan antara Islam dan kekuasaan memasuki babak baru. Perdebatan ideologis tentang dasar negara antara kelompok nasionalis dan kelompok Islam menjadi isu krusial dalam pembentukan negara. Meskipun Piagam Jakarta tidak sepenuhnya diadopsi dalam konstitusi, peran Islam tetap kuat dalam moralitas publik dan struktur sosial politik Indonesia. Partai-partai Islam seperti Masyumi, PPP, hingga PKS menjadi representasi politik umat Islam dalam sistem demokrasi Indonesia.

Dalam konteks Asia Tenggara, hubungan Islam dan kekuasaan di Indonesia menunjukkan corak yang berbeda dibandingkan negara lain seperti Malaysia atau Brunei. Jika Malaysia menempatkan Islam sebagai agama resmi negara dan Brunei sebagai monarki Islam, maka Indonesia mengembangkan model yang lebih pluralistik melalui prinsip Pancasila dan Bhinneka Tunggal Ika. Meskipun demikian, nilai-nilai Islam tetap menjadi bagian penting dalam pembentukan etika pemerintahan dan moralitas politik bangsa. Model Indonesia ini sering disebut sebagai “Islam moderat” atau “Islam demokratis” yang berpengaruh secara regional (Faslah & Yanti, 2020).

Di era modern, politik Islam di Indonesia terus mengalami transformasi. Reformasi 1998 membuka ruang demokrasi yang lebih luas bagi partisipasi politik berbasis agama. Kelompok-kelompok Islam tidak lagi hanya berjuang melalui jalur ideologis, tetapi juga melalui pendekatan moral dan sosial (Nurdin, 2018). Islam menjadi kekuatan moral yang mendorong transparansi, keadilan, dan pemberantasan korupsi. Di sisi lain, muncul juga tantangan berupa radikalisme dan politisasi agama yang mengancam harmoni sosial. Kondisi ini menunjukkan bahwa relasi Islam dan kekuasaan di Indonesia masih terus berproses.

Dalam perspektif historis Asia Tenggara, peran politik Islam di Indonesia memberikan kontribusi signifikan terhadap perkembangan Islam regional. Indonesia menjadi contoh negara demokratis yang berhasil memadukan nilai Islam dan sistem politik modern. Hal ini berbeda dengan beberapa negara Muslim di kawasan lain yang cenderung menghadapi ketegangan antara agama dan negara. Pengalaman Indonesia menunjukkan bahwa Islam dapat menjadi sumber etika politik tanpa harus menguasai struktur kekuasaan secara formal.

Kajian tentang hubungan Islam dan kekuasaan di Asia Tenggara, khususnya Indonesia, penting untuk memahami bagaimana agama dapat berperan konstruktif dalam membentuk tatanan politik yang adil dan beradab. Pendekatan historis memungkinkan kita melihat kontinuitas dan perubahan peran Islam dalam politik dari masa ke masa. Dengan menelaah jejak historis ini, dapat ditemukan pola interaksi yang dinamis antara kekuasaan, ideologi, dan moralitas Islam yang membentuk karakter politik Indonesia hingga kini.

KERANGKA TEORETIS

Dalam studi politik Islam, konsep kekuasaan (*al-sultāh*) selalu menjadi tema utama yang tidak bisa dilepaskan dari ajaran syariat dan etika Islam. Sejak masa klasik, para pemikir Muslim telah memberikan pandangan yang berbeda mengenai bagaimana kekuasaan seharusnya dijalankan berdasarkan prinsip keadilan, amanah, dan kemakmuran umat (*maslahah al-‘āmmah*). Konsep ini menjadi landasan teoritis bagi pemahaman politik Islam yang berkembang di berbagai kawasan, termasuk Asia Tenggara, dengan karakter dan konteks sosialnya yang khas.

Pemikiran klasik tentang politik Islam dapat ditelusuri dari karya Al-Mawardi (972–1058 M) dalam kitab *Al-Abkām al-Sultāniyyah*. Al-Māwardī (1991) menegaskan bahwa pemerintahan dalam Islam memiliki tujuan utama menjaga agama dan mengatur urusan dunia dengan prinsip keadilan. Kekuasaan, menurutnya, adalah bentuk tanggung jawab spiritual yang diamanahkan Allah kepada pemimpin untuk menegakkan hukum, melindungi rakyat, dan menciptakan kesejahteraan. Pandangan ini menekankan konsep imamah (kepemimpinan) sebagai fondasi politik Islam yang sah secara moral dan legal.

Sementara itu, Ibn Khaldun (1332–1406 M) dalam *Muqaddimah*-nya menyoroti dimensi sosiologis kekuasaan Islam. Ia memperkenalkan konsep ‘ashabiyyah (solidaritas sosial) sebagai dasar terbentuknya negara. Menurut Ibn Khaldun (1958), keberlangsungan suatu kekuasaan bergantung pada kekuatan solidaritas dan moralitas pemimpin. Pandangan ini relevan dalam konteks Asia Tenggara, termasuk Indonesia, di mana kekuasaan politik sering berakar pada kesatuan sosial dan kohesi komunitas keagamaan. Dalam masyarakat majemuk seperti Indonesia, ‘ashabiyyah dapat dimaknai sebagai semangat kolektif umat dalam menjaga keutuhan bangsa.

Dalam perkembangan modern, pemikiran politik Islam mengalami pembaruan signifikan. Nurcholish Madjid (1939–2005), salah satu pemikir Islam terkemuka Indonesia, memperkenalkan gagasan sekularisasi politik Islam yang bukan berarti menyingkirkan agama, tetapi menempatkan Islam sebagai sumber nilai etis dalam kehidupan bernegara. Menurut Nurcholish, Islam tidak harus diwujudkan dalam bentuk negara Islam, tetapi dalam perilaku politik yang menjunjung tinggi keadilan, kebebasan, dan tanggung jawab moral (Madjid, 1983,

2008). Pandangan ini berpengaruh besar dalam pembentukan paradigma “Islam demokratis” di Indonesia.

Selain Nurcholish Madjid, Abdurrahman Wahid (Gus Dur) juga memberikan kontribusi penting terhadap konsep relasi Islam dan negara. Ia menolak gagasan formalisasi syariat dalam politik dan lebih menekankan pentingnya substansi moral Islam dalam tata kelola negara. Menurutnya, Islam dan demokrasi bukanlah dua hal yang bertentangan, melainkan dapat saling melengkapi untuk mencapai keadilan social (Wahid, 2009). Pemikiran Gus Dur menegaskan bahwa keberagaman merupakan keniscayaan dalam politik Indonesia yang pluralistik.

Dalam konteks Asia Tenggara, John L. Esposito dan Azyumardi Azra menyoroti pentingnya memahami Islam politik sebagai fenomena yang dinamis, bukan monolitik. Menurut Esposito (2000), politik Islam di kawasan ini lebih bersifat adaptif terhadap konteks lokal, berbeda dari model Timur Tengah yang cenderung ideologis. Azyumardi Azra (2004) menambahkan bahwa jaringan ulama dan intelektual di Asia Tenggara membentuk Islam kosmopolitan, yaitu Islam yang terbuka terhadap modernitas dan demokrasi tanpa meninggalkan nilai-nilai spiritualnya. Indonesia menjadi contoh utama dari model tersebut.

Teori politik Islam di Asia Tenggara juga dapat dijelaskan melalui pendekatan politik adaptif, di mana Islam berperan bukan sebagai sistem kekuasaan formal, melainkan sebagai sumber legitimasi moral dan sosial. Dalam kerangka ini, Islam dipahami sebagai kekuatan budaya yang menuntun arah politik bangsa melalui nilai-nilai keadilan, keseimbangan, dan partisipasi publik. Model adaptif ini memungkinkan Islam tetap relevan dalam sistem politik demokratis tanpa kehilangan identitas teologisnya.

Sementara itu, teori negosiasi identitas (identity negotiation theory) juga relevan untuk menjelaskan hubungan Islam dan kekuasaan di Indonesia. Dalam masyarakat plural seperti Asia Tenggara, identitas keagamaan dan politik senantiasa dinegosiasi agar tidak menimbulkan konflik antar kelompok. Islam di Indonesia tumbuh melalui proses negosiasi antara nilai universal Islam dan budaya lokal yang melahirkan konsep Islam Nusantara. Konsep ini menegaskan bahwa Islam mampu bersanding dengan nilai-nilai kebangsaan tanpa kehilangan substansinya.

Dalam kerangka historis, hubungan Islam dan kekuasaan di Indonesia dapat dilihat sebagai proses dialektika antara legitimasi religius dan rasionalitas politik. Setiap periode sejarah — mulai dari kerajaan Islam, masa kolonial, hingga era reformasi — menunjukkan bentuk berbeda dari relasi ini. Islam selalu hadir sebagai kekuatan moral yang menuntun arah politik, meskipun wujud formalnya dalam negara sering kali berubah sesuai konteks zaman. Hal ini menunjukkan fleksibilitas Islam sebagai ideologi sosial-politik yang mampu bertahan di tengah perubahan global.

Dengan demikian, landasan konseptual penelitian ini berpijak pada pemikiran politik Islam klasik dan modern yang dikontekstualisasikan ke dalam realitas Asia Tenggara. Melalui teori kekuasaan Al-Mawardi, solidaritas Ibn Khaldun, serta gagasan Islam demokratis dari Nurcholish Madjid dan Abdurrahman Wahid, penelitian ini berupaya menelaah bagaimana Islam di Indonesia memainkan peran historis dan moral dalam pembentukan tatanan politik. Kajian ini diharapkan dapat memberikan pemahaman teoretis bahwa politik Islam di Indonesia bukanlah bentuk formalisasi kekuasaan agama, melainkan ekspresi nilai-nilai etis yang menuntun arah pemerintahan yang berkeadilan dan beradab di kawasan Asia Tenggara.

METODE

Penelitian ini menggunakan pendekatan kualitatif dengan metode historis untuk menelusuri perkembangan hubungan antara Islam dan kekuasaan dalam sejarah politik Indonesia. Metode historis dipilih karena sesuai untuk memahami proses perubahan ide, nilai, dan struktur politik

Islam dari masa ke masa (Putra, 2016). Metode historis dalam penelitian ini melalui empat tahap utama, yaitu: *Pertama*, Heuristik, pengumpulan sumber primer dan sekunder berupa naskah sejarah, arsip, dokumen pemerintahan, karya tokoh pemikir Islam, serta literatur akademik kontemporer; *Kedua*, Kritik sumber, untuk menilai otentisitas, akurasi, dan kredibilitas data; *Ketiga*, Interpretasi, yaitu penafsiran fakta historis untuk memahami keterkaitan nilai Islam dengan dinamika kekuasaan politik di Indonesia; dan *Keempat*, Historiografi, penyusunan narasi ilmiah secara kronologis dan tematik. Jenis data yang digunakan adalah data kualitatif berbasis studi pustaka (*library research*) (Arshad et al., 2012). Analisis dilakukan melalui analisis interaktif yang meliputi reduksi data, penyajian data, dan penarikan kesimpulan. Untuk menjaga keabsahan data, digunakan triangulasi sumber dengan membandingkan berbagai literatur seperti karya klasik Al-Mawardi dan Ibn Khaldun, serta pemikiran modern Nurcholish Madjid, Abdurrahman Wahid, Azyumardi Azra, dan para ilmuwan kontemporer politik Islam Asia Tenggara. Pendekatan deskriptif-analitis digunakan untuk menafsirkan relevansi temuan historis terhadap konteks politik modern, sehingga penelitian ini tidak hanya menjelaskan kronologi sejarah, tetapi juga mengkaji makna dan kontribusi politik Islam Indonesia dalam perspektif Asia Tenggara.

HASIL DAN PEMBAHASAN

Hasil penelitian menunjukkan bahwa hubungan antara Islam dan kekuasaan di Indonesia berkembang melalui proses historis yang panjang dan dinamis. Berdasarkan pendekatan historis dan analisis konseptual, ditemukan bahwa perkembangan politik Islam di Indonesia dapat dipahami melalui tiga fase utama: fase kerajaan pra-kolonial, fase kolonial dan pergerakan nasional, serta fase negara modern dan era Reformasi. Masing-masing fase mencerminkan interaksi nilai-nilai Islam dengan struktur kekuasaan yang berbeda sesuai konteks sosial-politik pada zamannya.

Fase Kerajaan Islam Pra-Kolonial: Islam sebagai Legitimasi Kekuasaan

Pada masa awal Islamisasi Nusantara sejak abad ke-13, kekuasaan politik di kerajaan-kerajaan Islam seperti Samudera Pasai, Demak, Banten, dan Ternate-Tidore dibangun di atas fondasi teologis dan normatif yang menempatkan Islam sebagai sumber legitimasi kekuasaan. Agama tidak hanya berperan sebagai sistem keyakinan spiritual, tetapi juga sebagai instrumen etika politik yang memberikan dasar moral bagi penyelenggaraan pemerintahan. Dalam perspektif Al-Mawardi melalui karya monumental *Al-Ahkām al-Sultaniyyah*, kekuasaan dalam Islam dipahami sebagai sebuah amanah (*trusteeship*) yang diberikan Tuhan dan harus dijalankan melalui prinsip *imāmah* atau kepemimpinan yang sah. Tujuan utama pemerintahan adalah menjaga agama dan mengatur urusan dunia (*hifz ad-din wa siyāsat ad-dunya*), yang hanya dapat dicapai melalui prinsip keadilan, perlindungan terhadap hak rakyat, dan pemeliharaan kemaslahatan umum (*maṣlahah al-‘āmmah*) (al-Māwardī, 1991; Muhibbin, 2023).

Pandangan ini selaras dengan teori legitimasi kekuasaan yang dikemukakan Ibn Khaldun dalam *al-Muqaddimah*, dimana keberlangsungan sebuah dinasti ditentukan oleh kekuatan ‘*ashabiyah* atau solidaritas sosial yang menyatukan masyarakat dan pemimpinnya. ‘*Ashabiyah* dipahami sebagai energi solidaritas kolektif yang mengikat masyarakat dalam satu kesatuan politik, yang terdiri dari unsur emosional, komunal, dan spiritual. Menurut Ibn Khaldun, kekuatan politik tidak dapat bertahan tanpa dukungan solidaritas sosial yang kuat; ketika ‘*ashabiyah* melemah, kekuasaan suatu dinasti memasuki fase kehancuran historis (Khaldun, 1958). Oleh karena itu, stabilitas pemerintahan bergantung pada kohesi sosial yang berbasis pada loyalitas moral dan religius, bukan sekadar dominasi struktural.

Secara antropologis, pola legitimasi politik ini juga dapat dipahami melalui teori Max Weber tentang sifat legitimasi kekuasaan, yang menempatkan kerajaan-kerajaan Islam awal di

Nusantara sebagai bentuk legitimasi tradisional-karismatik, di mana otoritas pemimpin bersumber dari kepercayaan religius dan kekuatan simbolik Islam (Weber, 1946). Integrasi antara nilai Islam dan struktur sosial tradisional memungkinkan terjadinya proses indigenisasi Islam, sebagaimana ditegaskan oleh Azyumardi Azra, yaitu proses internalisasi nilai Islam melalui jaringan ulama dan tarekat yang menghubungkan pusat dunia Islam dengan Asia Tenggara.

Dengan demikian, pada fase awal Islamisasi, kekuasaan politik di Nusantara tidak berdiri semata atas dominasi militer, tetapi terbentuk melalui legitimasi religius, moral, dan sosial. Islam hadir sebagai paradigma etis yang mengarahkan tata kelola politik, bukan sebagai ideologi kekuasaan hegemonik. Oleh karena itu, pemerintahan Islam di Nusantara sejak awal memiliki karakter adaptif, dialogis, dan damai, berbeda dengan pola ekspansi kekuasaan yang bersifat konfrontatif di beberapa wilayah Timur Tengah. Model ini menjadi cikal bakal terbentuknya corak Islam moderat dan toleran yang kemudian berkembang menjadi ciri khas politik Islam Indonesia di kawasan Asia Tenggara.

Dalam perspektif *Political Theology*, sebagaimana dikembangkan oleh Carl Schmitt, seluruh struktur kekuasaan pada hakikatnya berakar pada legitimasi teologis—di mana kekuasaan politik memperoleh otoritasnya dari konsep moral dan spiritual yang dianggap sakral oleh masyarakat (Griffioen, 2022; Herrero, 2023). Di Nusantara, legitimasi politik raja atau sultan dibangun melalui otoritas religius sebagai *khalifatullah fi al-ardh* (wakil Tuhan di bumi), sehingga kekuasaan tidak hanya dipahami sebagai otoritas administratif, tetapi juga misi moral dan teologis. Model ini memperlihatkan bahwa kekuasaan politik kerajaan Islam bukan sekadar sistem pemerintahan, melainkan simbol penegakan ketertiban kosmis dan keadilan Ilahi.

Teori ini bersinggungan dengan *legitimacy theory* yang dikembangkan Max Weber, di mana sumber legitimasi kekuasaan dapat bersumber dari tiga basis: tradisional, karismatik, dan legal-rasional (Brennan, 2020; Mercier, 2016; Turner, 2011). Pada kerajaan Islam awal di Nusantara, legitimasi kekuasaan terutama bersandar pada legitimasi tradisional-karismatik, di mana otoritas penguasa diakui karena keberlanjutan tradisi kepemimpinan, keturunan, serta karisma religius yang dilegitimasi oleh ulama. Integrasi antara ulama sebagai otoritas spiritual dan umara sebagai otoritas politik melahirkan simbiosis kekuasaan spiritual–temporal, yang menjadi karakter politik Islam Nusantara sejak periode awal Islamisasi.

Dalam kerangka political theology kontemporer, sebagaimana dikemukakan Talal Asad dan Abdulkarim Soroush, agama tidak hanya menjadi pedoman moral privat, tetapi juga struktur penalaran publik yang membentuk etika politik dan identitas social (Akbar, 2020; Asad, 1981). Hal ini tampak jelas dalam proses Islamisasi Nusantara yang berlangsung melalui pendekatan kultural, dakwah, pendidikan, dan jaringan ulama-transregional, bukan melalui penaklukan militer. Dengan demikian, Islam memainkan peran sentral sebagai ideologi moral kekuasaan, yang tidak bersifat hegemonik, tetapi inklusif, adaptif, dan kontekstual terhadap budaya lokal.

Pada tahap ini, Islam berfungsi bukan hanya sebagai sistem keyakinan religius, tetapi juga sebagai landasan legitimasi politik dan penguatan identitas kolektif. Kekuasaan memperoleh otoritasnya bukan dari kekuatan paksaan, tetapi dari kepercayaan rakyat yang dibangun melalui etika keadilan, solidaritas, dan kemaslahatan sosial. Model inilah yang kemudian membentuk watak dasar politik Islam Indonesia — *moderate, negotiated, and socially grounded* — yang kelak menjadi karakter khas Islam Nusantara dalam konteks Asia Tenggara.

Fase Kolonial dan Pergerakan Nasional: Islam sebagai Kekuatan Perlawanan

Memasuki masa kolonial Belanda, dinamika hubungan antara Islam dan kekuasaan mengalami perubahan signifikan. Ketika otoritas politik kerajaan-kerajaan Islam melemah akibat intervensi kolonial dan strategi *divide et impera*, peran Islam bergeser dari sumber legitimasi pemerintahan menjadi kekuatan sosial-politik yang menggerakkan resistensi kolektif. Kehadiran Islam pada periode ini tidak lagi bertumpu pada struktur kekuasaan formal kerajaan, melainkan

pada jaringan sosial dan kultural masyarakat yang terorganisir melalui pesantren, surau, dan organisasi keagamaan. Dalam konteks ini, Islam menjadi simbol perjuangan anti-kolonial, sekaligus instrumen pembentukan kesadaran politik kebangsaan.

Dalam perspektif teori *Civil Religion* yang dikemukakan Robert N. Bellah, agama berfungsi sebagai moral public order yang memberi makna dan arah bagi kehidupan kolektif. Islam pada masa kolonial berperan sebagai agama sipil (*civil religion*) yang menghubungkan nilai transenden dengan tujuan politik bangsa, yakni kemerdekaan dan martabat manusia (Bellah, 2015, 2024). Islam menjadi narasi moral yang mempersatukan rakyat menghadapi penindasan kolonial, dan karena itu identitas religius berubah menjadi identitas kebangsaan. Perlawanan tidak semata berdasarkan sentimen agama, tetapi pada nilai universal keadilan dan kemanusiaan, yang menjadi basis etis perjuangan nasional.

Pendekatan ini selaras dengan teori Ruang Publik (*Public Sphere*) dari Jürgen Habermas, yang menekankan pentingnya ruang dialog sosial sebagai arena pembentukan opini publik dan kesadaran politik (Habermas, 1991, 2019). Pada masa kolonial, ruang publik Islam terbentuk melalui organisasi seperti Sarekat Islam (SI), Muhammadiyah, dan Nahdlatul Ulama, yang berfungsi sebagai wadah artikulasi aspirasi rakyat terhadap ketidakadilan kolonial, sekaligus pusat pembentukan diskursus politik modern berbasis agama. Masjid, pesantren, sekolah Islam, dan media cetak menjadi arena deliberasi politik yang membuka ruang partisipasi rakyat dalam perjuangan nasional.

Dengan demikian, Islam memasuki tahap baru sebagai kekuatan politik masyarakat sipil (*civil society force*) yang mengorganisir basis sosial rakyat dan menciptakan kesadaran kolektif tentang pentingnya kemerdekaan nasional. Islam menjadi orientasi etik yang menggerakkan mobilisasi politik, bukan melalui perebutan kekuasaan formal, tetapi melalui transformasi kesadaran politik publik. Pada fase ini, Islam menegaskan fungsi emancipatoris, yakni membebaskan rakyat dari penindasan dan diskriminasi kolonial, serta menumbuhkan konsep kebangsaan berbasis nilai-nilai keadilan, solidaritas sosial, dan martabat manusia (*karamah insaniyyah*).

Karena itu, peran Islam dalam pergerakan nasional tidak hanya historis tetapi juga filosofis: ia membentuk struktur moral bangsa, membangun ruang publik demokratis, dan menciptakan civil religion kebangsaan yang kelak menjadi fondasi ideologis Indonesia merdeka. Dari sinilah benih-benih konsensus nasional mengenai hubungan agama dan negara mulai tumbuh, yang pada akhirnya mempengaruhi perdebatan besar di BPUPKI dan perumusan dasar negara 1945.

Pada periode ini, pemikiran Islam modern mulai berkembang seiring munculnya gelombang reformisme intelektual yang dipengaruhi wacana modernitas, demokrasi, dan rasionalitas keagamaan. Tokoh kunci seperti Nurcholish Madjid memainkan peran sentral dalam mengarahkan orientasi politik Islam ke ranah pembaruan pemikiran. Melalui gagasannya yang terkenal “*Islam Yes, Partai Islam No*”, Nurcholish Madjid menegaskan pentingnya pemisahan simbol-simbol agama dari perebutan kekuasaan formal, karena menurutnya sakralitas agama akan rusak apabila dijadikan instrumen politik partisan (Madjid, 1992, 1998). Islam, dalam pemikiran Cak Nur, tidak boleh direduksi menjadi proyek politik kekuasaan, tetapi harus berperan sebagai sumber etika publik, moral politik, dan keadaban sosial.

Gagasan ini sejalan dengan konsep *public reason* yang dikemukakan (Faiz, 2017; Rawls, 1955), bahwa nilai-nilai agama harus bertransformasi menjadi alasan publik yang dapat diterima oleh seluruh warga negara tanpa memandang latar keyakinan. Dengan demikian, Islam tidak lagi hadir sebagai identitas eksklusif yang memaksakan formalisasi syariat, tetapi sebagai etika publik universal yang mendukung prinsip-prinsip keadilan, kesetaraan, dan penghormatan terhadap martabat manusia. Pandangan ini juga berkelindan dengan ide civil religion ala Robert N. Bellah, di mana agama menjadi fondasi moral yang menopang kehidupan berbangsa, tetapi tidak memonopoli struktur negara.

Lebih jauh, pemikiran Nurcholish Madjid menggeser orientasi politik Islam dari formalisasi negara agama (*Islamic state*) menuju apa yang ia sebut ideologisasi nilai, yaitu menjadikan nilai-nilai substantif Islam—keadilan, amanah, kejujuran, musyawarah, dan kemaslahatan umum—sebagai roh dalam penyelenggaraan negara. Pendekatan ini memosisikan Islam sebagai sumber legitimasi moral, bukan klaim kebenaran kekuasaan. Politik Islam tidak lagi berupaya menegakkan supremasi simbolik, tetapi membumbukan ethos etika dalam ruang publik sebagai dasar budaya demokrasi. Dalam konteks *political ethics*, pemikiran ini menandai transisi penting dari politik Islam berbasis identitas menuju politik nilai: Islam sebagai kekuatan etik yang mendorong terbentuknya tata kelola yang adil, transparan, dan humanis. Perubahan orientasi ini sangat mempengaruhi dinamika politik Indonesia modern, terutama pada masa transisi menuju Reformasi, ketika tuntutan demokratisasi dan partisipasi publik semakin menguat.

Karena itu, fase ini merupakan titik balik historis yang menegaskan bahwa kekuatan politik Islam tidak terletak pada formalisasi institusi, tetapi pada kontribusi moral untuk membangun masyarakat beradab (*civilized public*). Di sinilah akar kuat terbentuknya Islam demokratis Indonesia, yang kelak menjadi ciri khas Islam Nusantara dalam lanskap politik Asia Tenggara.

Fase Negara Modern dan Era Reformasi: Islam sebagai Mitra Demokrasi

Setelah kemerdekaan 1945, hubungan Islam dan kekuasaan memasuki fase baru yang ditandai oleh proses negosiasi politik yang intens antara berbagai kekuatan ideologis bangsa. Perdebatan fundamental mengenai dasar negara dan rumusan Piagam Jakarta menjadi momentum historis yang menentukan arah relasi negara dan agama dalam konteks Indonesia modern. Perdebatan tersebut mencerminkan dinamika pencarian identitas politik bersama yang dapat mengakomodasi keragaman etnis, agama, dan budaya yang menjadi karakter Indonesia.

Dalam perspektif teori *constitutional compromise*, kesepakatan untuk menghapus tujuh kata dalam Piagam Jakarta (“*dengan kewajiban menjalankan syariat Islam bagi pemeluk-pemeluknya*”) merupakan bentuk kompromi konstitusional yang dilakukan untuk menjaga persatuan nasional pada fase awal negara merdeka (Abdillah, 2021). Kompromi ini bukan sekadar keputusan politis jangka pendek, tetapi strategi historis untuk memastikan inklusivitas dan mencegah fragmentasi sosial. Dalam kerangka konsosiasionalisme menurut Arend Lijphart, keputusan tersebut mencerminkan praktik *power-sharing* yang mengutamakan stabilitas politik melalui konsensus dan negosiasi antarkelompok, bukan dominasi mayoritas.

Lebih jauh, proses negosiasi identitas politik ini dapat dijelaskan melalui teori *negotiated political identity* (Hefner, 2011), yang menekankan bahwa identitas politik Indonesia terbentuk melalui dialog antar komunitas, bukan melalui hegemoni satu kelompok terhadap yang lain. Dengan memilih Pancasila sebagai dasar negara, para pendiri bangsa mengintegrasikan nilai-nilai keagamaan, termasuk Islam, dalam bentuk nilai-nilai dasar etika publik, bukan sebagai sistem hukum formal negara agama. Karena itu, Pancasila dapat dipahami sebagai civil religion kebangsaan yang menjembatani identitas religius dan komitmen kebangsaan (Hefner, 2010).

Meskipun Pancasila menjadi konsensus final, Islam tetap memainkan peran sentral sebagai kekuatan moral dalam sistem politik nasional. Islam hadir tidak dalam bentuk formalisasi syariat, tetapi melalui nilai-nilai universal seperti keadilan, persamaan, musyawarah, dan penghormatan terhadap martabat manusia (*karamah insaniyyah*), yang menjadi komponen etis penyelenggaraan negara modern. Dalam perspektif *public sphere* (Habermas), umat Islam mengambil peran aktif membentuk opini publik dan mengawal arah moral bangsa melalui partisipasi dalam ruang demokratis, baik melalui organisasi masyarakat, pendidikan, maupun struktur politik formal.

Dengan demikian, fase awal negara modern menegaskan bahwa hubungan Islam dan negara berjalan melalui jalur dialogis, kompromis, dan integratif, bukan konfrontatif. Keputusan

historis terkait Piagam Jakarta menjadi landasan bagi berkembangnya model Islam demokratis Indonesia — yaitu Islam yang menempatkan negara sebagai ruang kebersamaan yang mengakomodasi pluralitas, dan agama sebagai sumber etika publik untuk membangun keadilan dan kemaslahatan bersama.

Pandangan Abdurrahman Wahid (Gus Dur) memperkuat paradigma Islam demokratis yang menolak formalisasi simbolik syariat serta menegaskan bahwa nilai-nilai substantif Islam—seperti keadilan, kesetaraan, kebebasan beragama, dan penghormatan terhadap martabat manusia—lebih penting daripada penegakan simbol formal negara Islam. Bagi Gus Dur, agama tidak boleh dijadikan instrumen politik kekuasaan yang eksploratif, karena ketika agama dipolitisasi secara partisan, ia kehilangan fungsi etiknya dan berubah menjadi alat legitimasi kekuasaan yang berpotensi represif (Wahid, 2009). Oleh karena itu, Gus Dur memandang Islam sebagai energi moral untuk memperkuat demokrasi, bukan sebagai ideologi untuk mendirikan negara agama. Paradigma ini sejalan dengan kerangka *post-Islamism* menurut Asef Bayat, yang memandang transformasi gerakan Islam kontemporer dari orientasi formalis berbasis syariat menuju politik nilai, etika, dan hak-hak warga Negara (Bayat, 2005, 2013).

Dalam perspektif deliberative democracy sebagaimana dirumuskan oleh Jürgen Habermas, agama dalam ruang publik demokratis harus berperan sebagai rasionalitas komunikatif, yang berkontribusi pada proses deliberatif dan dialog sosial, bukan sebagai kekuatan normatif yang memaksakan kehendak kepada pihak lain. Posisi ini sesuai dengan visi Gus Dur tentang *civil society Islam*, di mana kekuatan umat Islam diwujudkan dalam ruang sosial melalui pendidikan, budaya, dan advokasi moral, bukan melalui penguasaan institusi negara.

Memasuki era Reformasi 1998, terbukanya ruang kebebasan politik dan liberalisasi sistem multipartai menciptakan apa yang disebut *political opportunity structure*, yakni terbentuknya peluang politik baru bagi aktor-aktor Islam untuk berpartisipasi secara legal dan terbuka dalam proses demokrasi. Kembalinya partai-partai berideologi Islam seperti PKB, PAN, PPP, dan PKS menandai *reemergence* Islam sebagai aktor politik, namun dalam bingkai demokratis yang lebih rasional dan etis daripada perebutan hegemoni ideologis masa sebelumnya. Hal ini menunjukkan bahwa posisi Islam dalam politik nasional bertransformasi dari agenda formalisasi negara agama menjadi partisipasi demokratis berbasis nilai, di mana agama berfungsi sebagai inspirasi moral untuk membangun tata kelola negara yang adil dan beradab. Dengan demikian, hubungan Islam dan kekuasaan pada era Reformasi menunjukkan maturitas politik Islam Indonesia, di mana Islam berperan sebagai penjaga etika publik, pengawal demokrasi, dan kekuatan masyarakat sipil, bukan sebagai alat perebutan kekuasaan simbolik. Inilah yang menjadi fondasi kuat bagi kemunculan model Islam demokratis Indonesia sebagai laboratorium politik bagi dunia Islam dan Asia Tenggara.

Dalam konteks global dan kawasan Asia Tenggara, pengalaman Indonesia menampilkan model unik Islam moderat yang oleh John L. Esposito dan Azyumardi Azra dipahami sebagai ekspresi Islam yang adaptif, kosmopolitan, dan dialogis. Model ini tidak dilahirkan secara instan, melainkan melalui proses sejarah panjang yang membentuk karakter Islam Indonesia yang inklusif, berorientasi nilai, dan terbuka terhadap modernitas. Islam Indonesia tumbuh melalui mekanisme *indigenization* dan *localization of Islam*, di mana ajaran Islam berinteraksi dengan budaya lokal tanpa kehilangan substansi normatifnya. Karena itu, identitas keislaman Indonesia tidak bersifat monolitik, tetapi plural, multikultural, dan bersifat interaktif, sehingga mampu hidup berdampingan dalam masyarakat majemuk.

Dalam perspektif *comparative politics*, model Islam Indonesia berbeda secara fundamental dari pola politik Islam di Malaysia dan Brunei, yang menempatkan Islam sebagai agama resmi negara dan memberi ruang formal bagi institisionalisasi syariat dalam struktur negara. Malaysia mengadopsi model *semi-theocratic constitutional monarchy*, di mana Islam diinstitusionalisasikan melalui kerangka hukum negara bagian dan lembaga resmi seperti *Majlis Agama Islam*. Brunei lebih jauh membangun *Islamic monarchy* dengan orientasi hukum syariah formal, yang

memperlihatkan bentuk *state-driven Islamization*, yaitu Islam yang berjalan dari negara ke masyarakat.

Sebaliknya, Indonesia menawarkan sintesis antara Islam, demokrasi, dan pluralisme, yang menempatkan agama sebagai sumber legitimasi moral, bukan sebagai struktur hukum negara formal. Model ini selaras dengan gagasan *civil Islam* (Hefner), yang menggambarkan Islam Indonesia sebagai kekuatan masyarakat sipil yang berkontribusi pada demokrasi deliberatif, etika publik, dan pembangunan kultur politik kewargaan. Dengan demikian, Indonesia memperlihatkan pola *bottom-up Islamization*—Islam bekerja melalui ruang publik, pendidikan, dan budaya—bukan melalui pemaksaan legal formal.

Dalam kerangka geopolitik, keberhasilan Indonesia mengembangkan Islam moderat dan demokratis menjadikannya model rujukan global dan aktor strategis dalam diplomasi agama internasional. Indonesia menjadi tuan rumah forum-forum internasional seperti R20 (*Religion of Peace*) dan *ASEAN Interfaith Dialogue*, serta memainkan peran penting dalam mempromosikan moderasi beragama dan toleransi sebagai nilai inti kawasan. Hal ini menegaskan bahwa Islam Indonesia bukan hanya fenomena domestik, tetapi juga modal identitas regional Asia Tenggara dalam menghadapi isu global seperti radikalisme, konflik identitas, dan tantangan demokrasi.

Karena itu, kontribusi historis dan politis Islam Indonesia memperlihatkan bahwa Islam, demokrasi, dan pluralisme bukanlah entitas yang saling bertentangan, tetapi dapat bersinergi membentuk tata sosial-politik yang stabil, berkeadilan, dan humanis. Model ini menempatkan Indonesia sebagai *laboratorium peradaban Islam modern* yang memiliki nilai strategis bagi dunia Muslim kontemporer.

PENUTUP

Penelitian ini menunjukkan bahwa hubungan antara Islam dan kekuasaan dalam sejarah politik Indonesia berkembang melalui proses panjang yang bersifat evolutif, dialogis, dan adaptif. Pada masa kerajaan pra-kolonial, Islam menjadi sumber legitimasi kekuasaan berbasis nilai melalui konsep *imāmah*, *amanah*, *maslahah al-‘ammah*, dan *‘ashabiyah*, yang membangun stabilitas sosial-politik melalui integrasi ulama–umara. Pada masa kolonial, Islam bertransformasi menjadi kekuatan *civil religion* dan agen mobilisasi sosial yang membangun kesadaran kebangsaan melalui ruang publik (*public sphere*) yang difasilitasi organisasi Islam modern.

Pada fase pembentukan negara, perdebatan Piagam Jakarta memperlihatkan praktik *constitutional compromise* dan *negotiated political identity*, yang menghasilkan model negara demokratis-pluralis berbasis Pancasila tanpa menghilangkan peran Islam sebagai kekuatan moral. Memasuki era Reformasi, gagasan Islam demokratis yang dipelopori Nurcholish Madjid dan etika publik *ala Abdurrahman Wahid* memperkuat paradigma *post-Islamism*, yang menempatkan Islam sebagai etika publik, bukan ideologi kekuasaan. Terbukanya ruang politik demokratis pasca-1998 memungkinkan Islam hadir sebagai aktor politik yang matang dalam bingkai demokrasi deliberatif.

Dalam konteks Asia Tenggara, pengalaman Indonesia melahirkan model Islam moderat yang adaptif dan kosmopolitan, berbeda dari model institucionalistik Malaysia dan Brunei. Sintesis antara Islam, demokrasi, dan pluralisme yang terjadi di Indonesia menjadi kontribusi strategis bagi lanskap politik regional dan wacana global mengenai masa depan politik Islam. Dengan demikian, Islam Indonesia menawarkan paradigma bahwa agama dapat berperan membangun tatanan politik yang berkeadilan, inklusif, dan beradab, tanpa harus hadir sebagai institusi negara formal.

DAFTAR PUSTAKA

- Abdillah, M. (2021). Aktualisasi Islam dan Keindonesiaan Dalam Konteks Ideologi Negara Pancasila. *Himmah: Jurnal Kajian Islam Kontemporer*, 4(1). <https://doi.org/10.47313/jkik.v4i1.1100>
- Akbar, A. (2020). Fazlur Rahman's Influence on Contemporary Islamic Thought. *Muslim World*, 110(2). <https://doi.org/10.1111/muwo.12334>
- Al-Fatih, M., Tri Puspita, M., Pratiwi, T., & Tarigan, M. (2023). Peradaban Islam Di Kerajaan Samudera Pasai. *Journal of Teaching and Science Education (JOTASE)*, 1(1).
- al-Māwardī, A. al-Hasan 'Ali ibn M. ibn Ḥabīb. (1991). *al-Āḥ kām al-Ṣūt aniyah*. Dār al-Ḥadīṣ .
- Al Qurtuby, S. (2012). Catholics, Muslims, and Global Politics in Southeast Asia. *Al-Jami'ah: Journal of Islamic Studies*, 50(2). <https://doi.org/10.14421/ajis.2012.502.391-430>
- Arshad, I. S. M. R. @, Rozali, E. A., & Kamaruzzaman, A. F. (2012). The Importance of Learning Islamic History and Civilization of Malaysia in the Building of Human Capital and Identity of the Muslim Society in Malaysia. *Procedia - Social and Behavioral Sciences*, 59. <https://doi.org/10.1016/j.sbspro.2012.09.313>
- Asad, T. (1981). Ideology, class and the origin of the Islamic state. *Economy and Society*, 10(4). <https://doi.org/10.1080/03085148100000013>
- Bayat, A. (2005). What is Post-Islamism? *ISIM Review*, 16(1).
- Bayat, A. (2013). Post-Islamism: The Many Faces of Political Islam. In *Post-Islamism: The Changing Faces of Political Islam*.
- Bellah, R. N. (2015). Religion and The Civil Sphere. In *Solidarity, Justice, and Incorporation*. <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780199811908.003.0002>
- Bellah, R. N. (2024). Can We Imagine a Global Civil Religion? In *Confucianism, A Habit of the Heart*. <https://doi.org/10.1515/9781438460147-012>
- Brennan, C. (2020). Max Weber on Power and Social Stratification. In *Max Weber on Power and Social Stratification*. <https://doi.org/10.4324/9780429450396>
- Esposito, J. L. (2000). Political Islam and the West. *JFQ*.
- Faiz, P. M. (2017). Teori Keadilan John Rawls (John Rawls' Theory of Justice). *SSRN Electronic Journal*. <https://doi.org/10.2139/ssrn.2847573>
- Faslah, R., & Yanti, N. (2020). KERAJAAN ISLAM : SEJARAH POLITIK ISLAM KLASIK DI INDONESIA. *Man'izah*, 10(2). <https://doi.org/10.55936/mauizhah.v10i2.41>
- Griffioen, S. (2022). The Political Theology of Carl Schmitt. In *Contesting Modernity in the German Secularization Debate*. https://doi.org/10.1163/9789004504523_004
- Habermas, J. (1991). Civil Society and Political LifeThe Structural Transformation of the Public Sphere: An Inquiry into a Category of Bourgeois Society. In *Contemporary Sociology* (Vol. 19, Issue 2).
- Habermas, J. (2019). Struggles for Recognition in the Democratic Constitutional State. In *Multiculturalism*. <https://doi.org/10.1515/9781400821402-008>
- Hefner, R. W. (2010). Introduction: The culture, politics, and future of Muslim education. In *Schooling Islam: The Culture and Politics of Modern Muslim Education*.
- Hefner, R. W. (2011). Civil Islam: Muslims and democratization in Indonesia. In *Civil Islam: Muslims and Democratization in Indonesia*. <https://doi.org/10.2307/3557788>
- Herrero, M. (2023). Carl Schmitt's Political Theology of Revolution. *Open Theology*, 9(1). <https://doi.org/10.1515/opth-2022-0223>

- Idris, A. R., & Muhammad, S. J. N. (2020). Pengaruh Islam dalam Hikayat Raja-Raja Pasai. *Jurnal Pertanika MAHAWANGSA*, 7(2).
- Khairiyah, N., & Abdillah, A. (2023). Peradaban Islam Nusantara Mewarnai Corak Keislaman di Asia Tenggara. *Alhamra Jurnal Studi Islam*, 4(2).
- Khaldun, I. (1958). *The Muqaddimah, An Introduction to History* (Vol. 3).
- Madjid, N. (1983). Cita-Cita Politik Kita. *Aspirasi Umat Islam Di Indonesia*. Jakarta: Leppenas.
- Madjid, N. (1992). Universalisme Islam dan Kosmopolitanisme Kebudayaan Islam. In *Islam, Doktrin dan Peradaban*. Jakarta: Yayasan Wakaf Paramadina.
- Madjid, N. (1998). Dialog Keterbukaan: Artikulasi Nilai Islam dalam Wacana Sosial Politik Kontemporer. In *Jakarta*: Paramadina.
- Madjid, N. (2008). *Islam Doktrin dan Peradaban*. Paramadina.
- Mas'oed, M. (1991). *Politik dan Pemerintahan di Asia Tenggara*. Program Pascasarjana UGM.
- Mercier, T. C. (2016). Resisting legitimacy: Weber, Derrida, and the fallibility of sovereign power. *Global Discourse*, 6(3). <https://doi.org/10.1080/23269995.2016.1151729>
- Muhajir, M. (2023). Pemikiran Politik Islam Imam Al-Mawardi dan Relevansinya di Indonesia. *Politica: Jurnal Hukum Tata Negara Dan Politik Islam*, 10(1). <https://doi.org/10.32505/politica.v10i1.6265>
- Nurdin, N. (2018). Wawasan Kebangsaan, Komitmen Negara, dan Nasionalisme dalam Pandangan Prof. Dr. KH Ali Mustafa Yaqub, MA. *Jurnal Bimas Islam*, 11(1).
- Putra, B. A. (2016). Histiografi Melayu: Islam dalam Sejarah dan Kebudayaan Melayu. *Tsaqofah Dan Tarikh: Jurnal Kebudayaan Dan Sejarah Islam*, 1(1). <https://doi.org/10.29300/ttjksi.v1i1.866>
- Rawls, J. (1955). Two Concepts of Rules. *The Philosophical Review*, 64(1). <https://doi.org/10.2307/2182230>
- Turner, B. S. (2011). The Religious and the Political: A Comparative Sociology of Religion. In *The Religious and the Political: A Comparative Sociology of Religion*. <https://doi.org/10.1017/CBO9780511842900>
- Wahid, A. (2009). *Ihsan Negara Islam: Ekspansi Gerakan Islam Transnasional di Indonesia*. Gerakan Bhinneka Tunggal Ika, The Wahid Institute, dan Maarif Institute.
- Warid, A. (2009). Fiqih Politik NU: Studi Pergeseran dari Politik Kebangsaan ke Politik Kekuasaan. *Jurnal Asy-Syir'ah*, 43(I).
- Weber, M. (1946). Max Weber: Politics as vocation. *Max Weber: Essays in Sociology*.
- Widyantoro, H. (2019). Global Islamic Liberation Theology in the Local Context of Transgendered Indonesian Muslims. *Al-Tahrir: Jurnal Pemikiran Islam*, 19(2). <https://doi.org/10.21154/altahrir.v19i2.1677>