

PARADIGMA POLITIK ISLAM TENTANG RELASI AGAMA DAN NEGARA

Dr. H. Kamsi, MA.

*Jurusan Hukum Pidana dan Tata Negara Islam (Jinayah Siyasah)
Fakultas Syariah dan Hukum UIN Sunan Kalijaga
Yogyakarta.*

Abstrak: *Diskursus perpolitikan yang menarik sekaligus sering menjadi kontroversi adalah paradigma seputar relasi agama (Islam) dan negara. Relasi agama dan negara yang melahirkan apa yang disebut fundamentalisme, modernisme, tradisionalisme, sekularisme Islam, nasionalisme, dan lain-lain adalah bentuk-bentuk riil dari hasil interaksi intensif antara Islam dan Negara. Relasi agama dan negara memunculkan tiga paradigma yaitu integralistik, sekularistik dan substantif. Di Indonesia, relasi agama dan negara mengalami berbagai pergulatan. Mulai dari pergulatan yang bersifat konfrontatif, resiprokal kritis hingga akomodatif. Namun demikian, pada era reformasi saat ini, negara telah banyak mengakomodasi keinginan umat Islam (agama) sehingga tampak hubungan antara agama dan negara bersifat simbiotik-mutualistik.*

Kata Kunci : Agama, Negara, Politik.

Pendahuluan

Islam dan negara merupakan persoalan *debatable* atau diskursus di kalangan peminat kajian keislaman (masuk dalam kajian Fiqh Siyasah) baik pada era klasik, pertengahan maupun kontemporer. Di antara tokoh-tokoh Islam atau pemikir politik Muslim awal yang mengkaji persoalan ini adalah: Ibnu Abi Rabi', al-Farabi, al-Mawardi, al-Gazali, Ibnu Taimiyyah, dan Ibnu

Khaldun.¹ Mereka menawarkan berbagai teori tentang Islam dan Negara, dan perbedaan pemikiran atau teori ini tidak lepas dari situasi dan kondisi mereka yang berbeda.

Munculnya para pemikir dan pembaru seperti Jamaluddin Al-Afghani (1839-1897 M), Muhammad Abduh (1849-1905 M), Muhammad Rasyid Ridha (1865-1935 M), Muhammad bin Abdil-Wahab (1703-1792 M), Hasan Al-Banna (1906-1949 M), Abul A'la Al-Maududi (1903-1979 M), Sayyid Quthb (1906-1968 M), dan Ali Abd Ar-Raziq (1888-1966 M),² yang kemudian melahirkan apa yang disebut fundamentalisme, modernisme, tradisionalisme, sekularisme Islam, nasionalisme, dan lain-lain adalah bentuk-bentuk riil dari hasil interaksi intensif antara Islam dan persoalan kemasyarakatan.

Dalam persoalan Islam dan Negara, al-Qur'an tidak memuat secara eksplisit untuk mendirikan negara. Seperti dikemukakan oleh Munawir Sjadzali yang dikutip oleh Abdul Azis Thaba, bahwa Islam tidak memiliki preferensi terhadap sistem politik yang mapan tetapi hanya memiliki seperangkat tata nilai etis yang dapat dijadikan pedoman penyelenggaraan negara.³ Di dalam al-Qur'an yang ada adalah konsep-konsep *ad-hoc* yang berkaitan dengan prinsip-prinsip yang berkaitan dengan kehidupan bermasyarakat seperti musyawarah, berkonsultasi, ketaatan kepada pemimpin, menegakkan keadilan, persamaan, tolong-menolong, dan kebebasan/toleransi beragama. Oleh karena itu lazim bila terjadi perbedaan teori pemikiran yang mereka kemukakan dengan kata lain bahwa persoalan ini adalah persoalan *ijtihadiah*.

Selain itu, teori negara dalam sejarah Islam dapat muncul dari tiga jurusan :

¹ Munawir Sjadzali, *Islam dan Tata Negara: Ajaran Sejarah dan Pemikiran*, (Jakarta: UI Press, 1993), p. 41.

² Abd. Salam Arif, 'Politik Islam antara Aqidah dan Kekuasaan Negara' dalam A.Maftuh Abegebril, A. Yani Abevero, *Negara Tuban The Thematic Encyclopaedia*, (Yogyakarta: SR-Ins Publishing, 2004), p. 2.

³ Abdul Azis Thaba, *Islam Dan Negara Dalam Politik Orde Baru*, (Jakarta: Gema Insani Press, 1996), p 41.

1. Bersumber dari teori khilafah yang dipraktekkan setelah Rasulullah SAW wafat, terutama biasanya dirujuk pada masa Khulafaur Rasyidin.
2. Bersumber pada teori Imamah dalam paham Islam Syi`ah.
3. Bersumber pada teori Imarah atau pemerintahan.⁴

Islam dan Negara dalam Ranah Teks

Diawali dengan merujuk pada dasar nas, maka munculah berbagai interpretasi terhadap keberadaan nas tersebut yang dalam istilah Ushul masuk dalam kategori. *dzaniyud dilalah (unclear statement.)*, ada tiga kelompok tentang Islam dan negara.

1. Kelompok Integralistik

Kelompok ini berpaham bahwa Islam dalam kenyataannya tidak hanya sekedar doktrin agama yang membimbing manusia dari aspek spiritual saja, melainkan juga berusaha membangun sistem ketatanegaraan. Menurut paradigma ini, Islam sebagai sebuah agama dapat diartikan pula sebagai lembaga politik dan kenegaraan, tidak hanya mengatur hubungan manusia dengan Tuhan tetapi mengatur hubungan antar sesama manusia, baik dalam aspek sosial maupun politik kenegaraan dengan doktrin *Inna al-Islām Dīn wa Daulah*. Dengan doktrin ini Islam dipahami sebagai teologi politik. Pada akhirnya Islam menjadi keniscayaan terutama dalam upaya memposisikan Islam sebagai dasar negara sehingga agama dan politik tidak dapat dipisahkan harus terbentuk secara formalistik-legalistik dalam suatu wadah yang bernama Negara Islam.⁵

Ide pemikiran atau pemahaman ini tereksresi pada perjalanan sejarah yang termanifestasi dalam organisasi gerakan Islam Ikhwan al-Muslmin di Mesir dan Jama`at Islammiyah. Jamaah Islamiyah (JI) yang lahir di Mesir ini merupakan sebuah organisasi sempalan Ikhwanul Muslimin. Tentu saja, JI selalu identik dengan gerakan Islam radikal. Demikian juga dengan JI

⁴ *Ibid.*

⁵ Abd. Salam Arif, Politik Islam., p. 6.

yang didirikan oleh Al-Maududi di Pakistan adalah ideolog Ikhwanul Muslimun, dan tokoh yang sama berjuang melawan pemerintah yang tengah berkuasa yang dianggap tidak sesuai dengan ajaran Islam.

Gerakan JI di Mesir lahir menjelang tewasnya Presiden Anwar Sadat pada tahun 1981. Pada saat itu, Mesir tengah mengalami situasi sosial politik yang sangat sensitif, karena dua tahun sebelum tewasnya Sadat telah terjadi kesepakatan damai antara Israel dan Mesir yang dikenal dengan Perjanjian Camp David (1979). Masa dua tahun itu (1979-1981) disebut sensitif karena Sadat betul-betul telah melakukan terobosan politik yang sangat berbeda dan sangat tidak populer, yaitu menandatangani perjanjian damai. Seperti halnya gerakan radikal Islam lainnya, JI juga terinspirasi oleh karya-karya Sayyid Qutb dan Hassan Al-Banna yang sarat dengan ideologi anti hegemoni asing dan anti Amerika khususnya. Inilah yang menjadi pijakan mereka. JI memang terang-terangan mengusung gerakan Pan-Islamisme yang pernah diusung oleh Jamaluddin Al-Afghani pada abad ke-19 yang menyerukan bahwa, ‘umat Islam harus bersatu di bawah bendera komando Khalifah Universal Sultan Abdul Hamid II yang berkedudukan di Istambul, agar melawan Barat’. Untuk memperlulus pencapaian kemaslahatan umat Islam, Afghani mengutuk Sir Sayyid Ahmad Khan yang tidak sejalan dengan bendera Pan-Islamismenya Afghani. Khan menegaskan bahwa kemaslahatan dan kemafsadatan umat Islam India tidak boleh disamakan kemaslahatan dan kemafsadatan Turki. Di sisi lain umat Islam India tidak pernah tunduk kepada Khalifah di Istanbul.

Kelompok ini meningkatkan aksi-aksi kekerasannya ketika ditendang keluar dari lingkaran sistem politik kelembagaan negara oleh rezim pemerintah Mesir dan dihadapkan dengan represi brutal yang bersifat reaktif dan *indiscriminate*.⁶

⁶ Noorhaidi Hasan, “Islam Politik, Teori Gerakan Sosial, dan Pencarian Model Pengkajian Islam Baru Lintas–Disiplin; dalam *Al-Jami`ah Journal of Islamic Studies*, UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, vol. 44 No. 1, (2006), p. 247.

Dalam pandangan mereka, Pan-Islamisme merupakan alternatif dari sistem *nation-state* atau negara bangsa yang menurut mereka harus diubah karena mengantarkan hegemoni asing atas negara-negara Muslim, mereka mengusung gagasan Pan-Islamisme. Gagasan Pan-Islamisme ini pada intinya sama dengan gagasan tentang kekhalifahan Islam, mendirikan negara Islam internasional. Jadi, mereka ingin kembali ke masa seperti Dinasti Ottoman yang pernah berkuasa di Turki dan negara-negara Islam lainnya.

Gagasannya untuk mendirikan negara Islam internasional, seperti yang pernah dideklarasikan Tadzimul Qaidah tahun 1998, yang sering disebut sebagai front untuk memerangi kaum Yahudi dan Nasrani. Dalam pandangan mereka, tujuan “mulia” itu selama ini banyak dihambat oleh konspirasi orang Yahudi. Kedua organisasi tersebut bergerak ke arah penguatan basis umat Islam sebagai ideologi gerakannya yang dilandasi dengan teologi politik yang kuat dan mengakar dalam ide dan sikapnya sebagai penganjur gerakan Islam fundamentalis dan berkeinginan menempatkan Islam sebagai ideologi. Terhadap praktek ini bahayanya adalah Islam tereduksi sederajat dengan karya pemikiran manusia.

Kelompok ini secara spesifik terbagi lagi ke dalam dua aliran, yakni tradisionalisme dan fundamentalisme. Kalangan tradisionalis adalah mereka yang tetap ingin mempertahankan tradisi pemerintahan ala Nabi dan keempat khalifah, dengan tokoh sentralnya adalah Muhammad Rasyid Ridha. Kalangan fundamentalis adalah mereka yang ingin melakukan reformasi sistem sosial, sistem pemerintahan dan negara untuk kembali kepada konsep Islam secara total dan menolak konsep selainnya, dan Abu al-A’la al-Maududi adalah salah satu tokohnya.⁷

⁷ Masykuri Abdilah, Tashwirul Afkar, No. 7, Th. 2000: 103.

2. Kelompok Sekularistik

Komunitas-komunitas muslim yang cenderung menekankan pemisahan antara agama dan negara. Kelompok ini mempunyai cita-cita politik menjadikan negara sekuler. Mereka berpegang pada paradigma teori yang menyatakan bahwa agama sama sekali tidak menekankan kewajiban mendirikan negara. Agama, menurut mereka hanya memberikan nilai etik-moral dalam membangun tatanan masyarakat dan negara. Kerangka teologis dari kelompok ini, bahwa pembentukan pemerintahan dan negara Islam tidak termasuk dalam tugas sebagaimana diwahyukan Tuhan kepada Nabi Muhammad SAW.⁸

Kelompok sekuler yang memisahkan Islam dengan urusan pemerintahan, karena mereka berkeyakinan, bahwa Islam tidak mengatur masalah keduniawian termasuk pemerintahan dan negara. Tokoh aliran ini yang paling terkenal dan bersuara lantang adalah 'Ali 'Abd ar-Raziq

Abd Ar-Raziq mensyaratkan pemisahan mutlak antara negara dan Islam. Islam datang tidak untuk membentuk sebuah negara dan begitu juga Nabi Muhammad SAW. hanyalah seorang nabi yang bertugas menyampaikan risalahNya, beliau tidak punya kewajiban membentuk sebuah negara. Islam tidak mengenal adanya lembaga kekhalfahan sebagaimana secara umum dipahami oleh kaum Muslim. Lembaga kekhalfahan tidak ada kaitannya dengan tugas-tugas keagamaan. Islam tidak memerintahkan untuk mendirikan kekhalfahan dan juga tidak melarang. Agama (Islam) menyerahkannya kepada pilihan kita yang bebas. Bagi Raziq sumber legitimasi kekuasaan tidak bisa dicampur-aduk antara ligitimasi rakyat (*ascending of power*) dengan yang datang dari Tuhan (*descending of power*), dan ini jelas berbeda dengan Ibnu Khaldun walaupun sama-sama memberi penyediaan pintu masuk untuk menerima kekuasaan raja atau

⁸ Abd. Salam Arif, Politik Islam., p. 8.

kekuasaan sekuler dan bukan khilafah tetapi tetap membangun moralitas ilahiyah.⁹

Secara metodologis kelompok ini menegaskan bahwa tidak ada rujukan yang dapat dipakai di dalam al-Qur`an dan Hadis untuk membuktikan adanya persyaratan menggerakkan sistem kekhalifahan. Dalam al-Qur`an yang sangat terkenal “*Patuhlah kepada Allah, Rasul dan Ulil Amri*” tidak dengan serta merta merujuk kepada penguasa politik baru manapun. Dengan mengacu pada mufassir seperti Baidlawi dan Zamakhsyari, Raziq menyatakan bahwa kata-kata *Ulil Amri* ditafsirkan sebagai *sababat Nabi* atau *ulama*. Oleh karena itu ia membantah bahwa Nabi Muhammad SAW. telah membentuk negara Islam di Madinah. Nabi hanya Rasulullah, bukan raja atau pemimpin politik. Ia menyatakan:

Muhammad merupakan utusan untuk misi keagamaan yang penuh dengan keberagaman, bersih dari kecenderungan pada sistem kerajaan dan pemerintahan dan dia tidak memiliki pemerintahan, tidak juga memerintah, dan bahwa ia tidak mendirikan sebuah kerajaan dalam pengertian politik baik dari terma tersebut maupun yang semakna dengannya, karena ia hanyalah seorang utusan sebagaimana pembawa risalah sebelumnya. Dia bukan seorang raja, atau pendiri negara, dia tidak pernah berusaha untuk memiliki kekuasaan¹⁰

Argumen berikutnya adalah merujuk Surat al-Baqarah ayat: 188, teks ini dipahami bahwa Muhammad Rasulullah tidak mempunyai hak apa-apa atas umatnya selain hak risalah. Kalau saja Rasulullah seorang raja tentunya dia mempunyai hak-hak seorang raja atas umatnya. Dan melihat fenomena kekuasaan raja pasca wafatnya Rasulullah, dengan tegas ia mengatakan

⁹ Anjar Nugroho, ‘Politik Islam Perspektif Sekularisme; Studi Kritis Pemikiran Ali Abd Al-Raziq’ dalam Jurnal *Ay-Syir`ah*, Fakultas Syari`ah UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, vol 39, No. II (Tahun 2005), p. 390.

¹⁰ *Ibid.*, p. 388..

“Seorang raja tidak memiliki hak risalah, keutamaannya bukan keutamaan risalah, keagungannya bukan keagungan risalah.” Dengan bersikukuh bahwa Rasulullah bukanlah pemimpin politik, dan bahwa khalifah bukan penerus Rasulullah maka peralihan legitmasi politik dari Rasulullah kepada khalifah tidak ada.

Keberadaan negara sekuler di banyak negara memberikan respon yang berbeda-beda terutama dalam memperlakukan agama. Sedikitnya terdapat empat kriteria suatu negara dikatakan sekuler, yaitu:

1. Adanya pemisahan (separasi) antara pemerintah dengan ideologi keagamaan;
2. adanya pengembangan (ekspansi) pemerintah untuk lebih melaksanakan peran dan fungsinya dalam mengawasi masalah keaamaan;
3. penilaian ulang (transevaluasi) atas kultur politik dengan menggantikan nilai agama dengan kultur politik sekuler;
4. hubungan dengan kekuasaannya, negara bertugas menghapus nilai-nilai agama dan praktek keagamaan.

Dari keempat kategori di atas, relasi agama dan negara yang menganut faham sekuler ini dalam sejarah pernah diperlihatkan oleh pemerintahan Mustafa Kamal (Kamal Attaturk) di Turki.¹¹ Di bawah kekuasaannya, Turki diperintah dengan mendasarkan pada ideologi negara sekuler. Namun dalam perkembangan pemerintahannya yang meskipun kelompok Kemalis telah berhasil terorganisir sejak permulaan tahun 1920-an, dalam kenyataan politik menghasilkan konfigurasi politik yang tidak produktif bagi kelanjutan cita-cita menjadi negara sekuler.¹²

¹¹ Harun Nasution, *Pembaharuan dalam Islam, Sejarah Pemikiran dan Gerakan*, (Jakarta: Bulan Bintang, 1973), p. 142.

¹² Abd. Salam Arif, *Politik Islam.*, p. 10.

3. Kelompok Substantif-Simbiotik

Menurut penganut aliran ini, hubungan antara agama dan negara harus berbeda dalam hubungan yang bersifat simbiotik, yaitu suatu hubungan timbal balik yang saling memerlukan antara keduanya. Negara menurut kelompok ini memerlukan panduan etika dan moral sebagaimana diajarkan agama. Sementara agama sendiri memerlukan kawalan negara untuk kelestarian dan eksistensinya atau agama (Islam) memerlukan 'pedang penolong' yaitu negara. Tanpa 'pedang penolong' yang mendukungnya, maka Islam dengan semua ajarannya yang sempurna dan komprehensif tidak akan mungkin ditancapkan dalam realitas sosial.¹³ Dengan hubungan seperti inilah keduanya berada dalam dimensi simbiosis-mutualistik dan tidak mereduksi agama atau tidak menyamakan antara alat dengan risalah.¹⁴

Corak teologi politik dari kelompok ini bahwa relasi agama dan negara didasarkan pada prinsip-prinsip etis, karena itu mereka menyatakan tuntutan ataupun indikasi kuat adanya acuan baku tentang sistem politik dan pemerintahan dalam Islam sama sekali tidak ditemukan dan terbukti, artinya secara argumentatif tidak ada suatu konsepsi yang secara jelas berisikan ketentuan-ketentuan tentang sumber kekuasaan negara, pihak pelaksana kekuasaan, bagaimana kekuasaan itu diperoleh, kepada siapa pelaksanaan itu bertanggung jawab. Dengan logika seperti itulah, kelompok ini dengan tegas menyatakan bahwa Islam sama sekali tidak mewajibkan kepada umatnya untuk menjadikan Islam sebagai ideologi negara. Sifat holistik yang dimiliki Islam menurut kelompok ini tidak secara otomatis mencampuradukkan yang sakral dan hal yang profan (organisasi, ideologi, pembentukan negara dan sebagainya) dalam kehidupan berbangsa dan bernegara¹⁵

¹³ A. Syafi'i Ma'arif, *Islam dan Politik di Indonesia Pada Masa Demokrasi Terpimpin (1959-1065)*, (Yogyakarta: IAIN Sunan Kalijaga Press, 1988), p.195.

¹⁴ *Ibid.*

¹⁵ Abd. Salam Arif, *Politik Islam*, p. 11

Kelompok ini (kelompok modernis) memandang bahwa Islam mengatur masalah keduniaan (termasuk pemerintahan dan negara) hanya pada tataran nilai dan dasar-dasarnya saja dan secara teknis umat bisa mengambil sistem lain yang dirasa bernilai dan bermanfaat. Di antara tokoh kelompok ini adalah Muhammad 'Abduh, Muhammad Husain Haikal dan Muhammad As'ad.

Terlepas dari segala perbedaannya, ketiga kelompok ini sama-sama berusaha merespon tantangan sistem politik dan pemerintahan Barat, seperti nasionalisme, demokrasi, liberalisme dan sebagainya, serta nilai-nilai dasar yang melatarinya seperti persamaan, kebebasan, pluralisme dan sebagainya. Respon mereka bisa berupa penolakan total, penerimaan seratus persen atau penerimaan dengan penyesuaian di sana-sini. Kelompok pertama (konservatif maupun fundamentalis), misalnya, menolak sistem politik Barat. Kelompok kedua (sekuler) menerima dengan sepenuhnya. Sedang kelompok ketiga (modernis) menerima secara selektif atau dengan penyesuaian tertentu.¹⁶

Islam dan Negara dalam Ranah Historis

Islam dan negara selain dilihat dari aspek pemahaman terhadap teks dapat ditelusuri secara historis bahwa, Nabi membentuk masyarakat Madinah yang plural itu. Nabi menganggap penting membentuk suatu ikatan sosial yang kokoh dan kuat dalam bentuk sebuah perjanjian, yang kemudian dikenal dengan Piagam Madinah. Dalam piagam ini, Nabi menekankan arti pentingnya konsep *ummah*.

Ar-Ragib al-Asfahani, ketika beliau menjelaskan tentang pengertian kata *Ummah* (bangsa) dalam al-Qur'an, yaitu "tiap-tiap kelompok yang dihimpun oleh sesuatu, baik sesuatu itu berupa agama, waktu maupun tempat yang satu; baik pengelompokan itu

¹⁶ Masykuri Abdilah, *Tashwirul*, p. 103.

terjadi secara paksa ataupun atas kehendak sendiri”¹⁷. Jumlah secara individu yang disebut sebagai umat, al-Qur`an tidak membatasinya.¹⁸

Dengan demikian Rasulullah SAW dalam membangun Negara Madinah kata Ibnu Kasir dibangun di atas kondisi *Ta`adudi* (pluralisme) adalah relitas sosial politik yang merupakan pilihan Rasulullah SAW. sebagai pondasi hidup negara. Pluralisme, politik pertama kali yang dikenalkan Rasulullah SAW. pada periode hijrah ketika ia mengadakan sebuah perjanjian yang merupakan kontrak sosial-politik dengan elemen-elemen masyarakat Madinah yang cukup varian. Perjanjian tersebut dikenal dengan Sahifah Madinah (Konstitusi Madinah).¹⁹ Konsep mengenai negara dengan model ini (*City-State* jika tidak dapat dikatakan *Nation-State*). Dalam Konstitusi Madinah yang menjadi ikatan sosial yang kokoh dalam bentuk sebuah perjanjian, Nabi menekankan arti penting konsep ‘*ummah*’. Konsep ini tidak hanya memungkinkan pentingnya kehidupan yang menghargai pluralitas, akan tetapi menempatkan Islam sebagai *rahmatan lil`alamin* bagi kelangsungan kehidupan umat manusia di muka bumi ini.²⁰ Menurut Montgomery Watt, istilah ‘*ummah*’ berasal dari bahasa Ibrani yang berarti suku bangsa atau bisa juga berarti masyarakat.²¹

Dalam al-Qur`an, kata ‘*ummah*’ secara tekstual dapat dijumpai sebanyak 52 perkataan yang terangkai dalam berbagai redaksi ayat. Selain itu, terdapat juga sebanyak dua kali dalam Piagam Madinah, yaitu Pasal 2 dan Pasal 25. Namun penjelasan mengenai konsep ‘*ummah*’ banyak diulas dalam beberapa pasal selanjutnya. Misalnya dalam Pasal 2, dikemukakan “sesungguhnya mereka (penduduk Yastrib) adalah satu ummah yang dihadapkan

¹⁷ Ar-Ragib Al-Asfahani, *Mu`jam Mufradat Alfaz al-Qur`an*, (Beirut: Dar Al-Fikr, t.t.), p. 19.

¹⁸ M. Quraish Shihab, *Wawasan al-Qur`an*, (Bandung: Mizan, 1996), p. 335.

¹⁹ Ibnu Kasir, *Al-Bidayah wa Al-Nibayah*, (Beirut: Maktabah Ma`arif, t.t.), p. 224-26. Lihat juga “Multiculturalism” dalam Andrew Heywood, *Politics*, (New York: Palgrave Macmillan, 2002), p. 119.

²⁰ Abd. Salam Arif, *Politik Islam*, p.19.

²¹ W. Montgomery Watt, *Islamic Political Thought*, (Ediburg: University Press, 1968), p. 9.

pada komunitas manusia yang lain” dan Pasal 25 yang juga mengemukakan Kaum Yahudi Bani Auf bersama dengan warga yang beriman adalah satu ummah. Kedua belah pihak kaum Yahudi dan kaum Muslimin memiliki kebebasan memeluk agama masing-masing. Dari kedua pasal tersebut dapat dipahami bahwa konsep *`ummah`* pada kenyataannya memiliki makna yang sangat mendalam. Ia menafikan paham kesukuan yang semula menjadi tradisi bangsa-bangsa Arab dan kemunculannya tidak dapat dipisahkan dengan upaya dekonstruksi sosial politik masyarakat Arab yang menganut sistem *syu`biyyah oriented*. Dengan makin diterimanya konsep *`ummah`* di tengah-tengah masyarakat Arab ketika itu, fanatisme kabilah dan ikatan darah, pelan-pelan mulai runtuh dan beralih pada suatu masyarakat yang sesungguhnya, yakni adanya penghargaan terhadap hak dan kewajiban serta memperlakukan yang sama terhadap anggota masyarakat. Dalam kondisi itulah, kehadiran Muhammad SAW. mampu menciptakan suatu komunitas masyarakat Madinah yang utuh dengan tanpa membedakan agama, ikatan kesukuan dan darah.²²

Dalam bagian lain kata *`ummah`* memiliki kandungan sangat kebangsaan dan moralitas terbentuknya suatu negara. Istilah ini juga dianggap tepat untuk menyatukan masyarakat Madinah yang heterogen dan menjadi satu komunitas baru yang terkait kuat dengan menekankan pola kerjasama dalam meningkatkan kesejahteraan dan menjaga keamanan. Di tengah pluralitas itulah, mereka akhirnya menyadari perlunya hidup dalam suasana damai dan saling menjalin kebersamaan.²³

Prakarsa Nabi dalam membentuk Piagam Madinah merupakan manifest politik pertama dalam sejarah Islam. Meskipun Nabi Muhammad pada satu sisi sebagai pemimpin agama, Muhammad tetap mampu menginternalisasikan nilai-nilai agama dalam kehidupan masyarakat dan bernegara sebagaimana tercermin dalam visi dan misinya dalam membangun masyarakat Madinah yang menghargai pluralistik. Dalam perjalanan sejarah dihadapkan

²² Abd. Salam Arif, 'Politik Islam., p. 20.

²³ *Ibid.*

pada sebuah kenyataan yang memilukan, yakni tampilnya kelompok-kelompok yang berusaha menggagalkan perjuangan Nabi, yaitu Banu Qainuqa, Bani Nadhir dan Bani Quraidah menyatakan ketidaksetiaannya atau wanprestasi terhadap konstitusi yang disetujui bersama dan cenderung melakukan oposan yang berkolaborasi dengan kaum Quraisy Makkah.²⁴

Pasca Nabi wafat bermunculan persoalan yang harus diselesaikan, khususnya masalah kepemimpinan Islam (khalifah) siapa yang berhak mengganti Nabi dalam kedudukannya sebagai kepala pemerintahan di Madinah dan bagaimana tatacara mekanisme yang harus ditempuh dalam proses penggantian tersebut, karena tidak ada petunjuk tentang tatacara penggantian khalifah dari Nabi, cara yang ditempuh pada saat itu menyesuaikan dengan setting sosial, sehingga terjadi perbedaan pola mekanisme pengangkatan di antara keempat Khulafaur Rasyidin, yaitu Abu Bakar, Umar bin Khattab, Usman bin Affan dan Ali bin Abi Thalib.

Berakhirnya pemerintahan Khulafaur Rasyidin, sejarah kepemimpinan Islam beralih pada sistem monarki yang menempatkan sebuah cara yang jauh berbeda dengan cara yang dilakukan oleh Khulafaur Rasyidin yaitu prinsip-prinsip dan tradisi musyawarah terabaikan. Kekhalifahan beralih menjadi sistem kerajaan yang diwarisi secara turun temurun, dan kondisi demikian berlangsung mulai dari dinasti Umayyah sampai dinasti Kekhalifahan dinasti Abassiyah.

Islam dan Negara di Indonesia

Pengalaman Indonesia hubungan agama (Islam) dan negara berdasarkan era rezim pemerintah yang berkuasa dapat dipolakan sebsagai berikut: 1) Sebelum Kemerdekaan, 2) Setelah Kemnerdekaan Rezim Pemerintahan Orde Lama, 3) Rezim Pemerintahan Orde Baru, 4) Rezim Pmerintahan Reformasi.

1. Sebelum Kemerdekaan

Persoalan yang menarik pada masa ini adalah wacana dan perdebatan tentang konsep kebangsaan yang juga

²⁴ *Ibid.*, p. 22.

membawa gagasan Islam sebagai dasar negara dan gagasan lain yang menghendaki berlakunya negara dan hukum lain yang juga berakar dalam kehidupan rakyat Indonesia.²⁵

Pertama, pada tahun 1916, muncul heboh *Jiwo Hisworo*, yaitu pertarungan politik antara perjuangan ideologi non Islam melawan Islam. Ketika itu sebuah koran berbahasa Jawa *Jiwo Hisworo* memuat tulisan yang menghina Nabi Muhammad dengan mengatakannya sebagai pemabuk dan pematid yang tentu saja kemudian membangkitkan umat Islam untuk membela nabinya disertai muatan gagasan bahwa masyarakat perlu diatur secara Islam, seperti yang disyariatkan melalui Nabi Muhammad SAW. Gerakan ini secara gencar disuarakan antara lain oleh Sarekat Islam. Menghadapi reaksi umat Islam seperti ini pada tahun 1918 pendukung Jawi Hisworo membentuk *Panitia Kebangsaan Jawa*. Panitia ini mengecam gerakan kelompok Sarekat Islam dalam kehidupan politik untuk memperjuangkan kemerdekaan Indonesia. Kelompok ini menandakan bahwa politik dan agama harus dipisah, sedang kelompok Sarekat Islam justru ingin mengaitkan politik dengan agama.

Kedua, Soekarno dan Nastir pada era ini telah melakukan polemik²⁶ tentang Islam dan Negara. Polemik ini diawali dari tulisan Soekarno dalam *Panji Islam* dengan judul “*Memudahkan Pengertian Islam*”. Tulisan ini semula dimaksudkan untuk menanggapi tulisan K.H. Mas Mansur yang berjudul “*Memperhatikan Gerakan Pemuda*” di dalam *Majalah Adil* dan

²⁵ Moh. Mahfud MD, ‘Perjuangan dan Politik Hukum Islam di Indonesia’ dalam Syamsul Anwar, *Antologi Pemikiran Hukum Islam di Indonesia Antara Idealitas dan Realitas*, (Yogyakarta: Fakultas Syari’ah UIN Sunan Kalijaga, 2008), p. 60.

²⁶ Polemik antara dua tokoh ini juga terjadi pada masa pasca kemerdekaan hanya saja obyeknya (kebijakan merebut Irian Barat) mereka berbeda pemikiran strategi politik) walaupun mempunyai dampak yang sama, yaitu ujungnya pada persoalan Ideologi antara Nasionalis dengan Islam. Lihat A. Syafi’i Ma’arif, *Islam dan Politik di Indonesia pada Masa Demokrasi Terpimpin (1959-1965)*, (Yogyakarta: IAIN Sunan Kalijaga Press, 1988), p.73-77.

Panji Islam berisi kritik tajam terhadap kekolotan Islam yang dikatakannya perlu dikoreksi pengertian-pengertiannya. Dalam tulisannya Soekarno mengajak agar paham dan pemikiran Islam selalu diperbaharui dan tidak dipertahankan secara kolot sebab hukum-hukum Islam itu dapat selalu menyesuaikan dengan kultur dan perkembangan keadaan dan dapat cocok dengan kemajuan. Selain itu dalam tulisan Soekarno ini juga menyinggung hubungan negara dengan agama, yaitu demi kebaikan bahwa agama dan negara keduanya harus dipisahkan sebagai mana dikemukakan oleh Kemal at-Taturk pada tahun 1928.

Tulisan Soekarno selanjutnya ditanggapi oleh Natsir dengan nama samaran Muchlis dalam Majalah *al-Manar* dan *Panji Islam* dengan judul *Perskot* dengan melontarkan keheranan Soekarno yang mengagungkan Kemal at-Taturk yang memisahkan negara dengan agama, dan mengapa pula Soekarno untuk menolak persatuan dan agama dengan alasan tidak ada *ijma`*, maka dalam tulisan Natsir ini membalik logika Soekarno tentang *ijma`* dengan menanyakan, kalau tidak ada *ijma`* tentang persatuan negara dan agama, maka adakah *ijma`* tentang keharusan memisahkan antara agama dan negara. Oleh karena itu pandangan Soekarno ini ditolak tidak dapat diterima karena tidak ada *ijma`*.²⁷

Ketiga, pengalaman berikutnya adalah perdebatan secara formal ada di Badan Penyelidik Usaha-Usaha Persiapan Kemerdekaan (BPUPKI) yang dibentuk pada bulan April 1945 maupun dalam Panitia Persiapan Kemerdekaan Indonesia (PPKI) adalah badan yang dibentuk untuk menyatakan kemerdekaan, melakukan pengalihan kekuasaan, mensahkan konstitusi, dan membentuk pemerintahan bagi Indonesia jika akan merdeka.²⁸ Di sinilah puncak pertentangan ini tampak semakin jelas ketika proses pembentukan Dasar Negara

²⁷ Moh. Mahfud MD, 'Perjuangan dan Politik., p. 63-64.

²⁸ *Ibid.*, p. 66.

Republik Indonesia. Pertentangan-pertentangan seperti ini, selain memang telah ada sebelum Jepang datang, sebenarnya hasil maksimal dari proses *divide et empera* yang dilakukan Jepang untuk memperkuat kedudukannya.²⁹

Pada sidang pleno II tanggal 10-16 Juli 1945 dicapai kesepakatan tentang Dasar Negara dan UUD negara yakni Piagam Jakarta dan UUD 1945. Piagam Jakarta yang dituangkan dalam Rancangan *Mukadimah* mengakomodasi Islam sebagai dasar negara khusus bagi umat Islam, yang dimasukkan di dalam sila pertama dengan kalimat “Ketuhanan dengan kewajiban menjalankan syari’at Islam bagi pemeluknya.” Terlepas dari isinya yang memang tak diperdebatkan, penyusun *Mukadimah* dengan Piagam Jakarta dijelaskan oleh kedua sumber buku secara berbeda. Menurut keterangan Yamin dalam bukunya, bahwa Piagam Jakarta itu disusun oleh Panitia Sembilan yang ditunjuk oleh BPUPKI pada sidang tanggal 1 Juni 1945, tetapi dalam bukunya AB Koesoemo dikemukakan bahwa sebenarnya Panitia Sembilan itu tidak pernah dibentuk oleh BPUPKI, melainkan dibentuk secara spontan dan tidak prosedural oleh Soekarno karena perkembangan situasi Perang Dunia II yang sedang memanas pada saat itu. AB Koesoemo ini didasarkan pada isi pidato Bung Karno sendiri yang meminta maaf kepada sidang BPUPKI karena telah mengumpulkan 9 orang secara tidak prosedural untuk menyusun Mukadimah dan Piagam Jakarta itu.³⁰

2. Setelah Kemerdekaan Rezim Pemerintah Orde Lama (1945-1966)

Arah sejarah berbelok lagi, pada sidang PPKI tanggal 18 Agustus 1945 tujuh kata yang ada pada Piagam Jakarta yang selanjutnya menjadi dasar berlakunya hukum Islam di Indonesia dicoret. Pencoretan tujuh kata itu diakui oleh Hatta sebagai prakarsanya yang telah disetujui oleh wakil Islam di PPKI,

²⁹ Benda, 1980: 185

³⁰ Moh. Mahfud MD, ‘Perjuangan dan Politik Hukum., p. 66.

yaitu: Ki Bagus Hadikusumo, KH. Wahid Hasyim, Tengku M. Hasan, dan Kasman Singodimejo. Latar belakang pencoretan itu sendiri, kata Hatta karena pada sore hari tanggal 17 Agustus 1945 dirinya didatangi oleh seseorang dari bagian timur Indonesia yang diantar oleh Maeda (penguasa militer di Jakarta) dan meminta agar tujuh kata dalam Piagam Jakarta itu dicoret,³¹ karena bersifat diskriminatif. Menurut orang itu jika tujuh kata tidak dicoret pihaknya lebih baik tidak ikut merdeka bersama Indonesia. Itulah sebabnya sebelum sidang PPKI tanggal 18 Agustus 1945 itu dimulai, Hatta meminta empat tokoh yang disebutkan di atas.

Beberapa masalah yang kemudian muncul adalah: Pertama, siapa dan atas mandat dari mana orang bagian timur Indonesia itu sehingga mendorong Hatta melakukan itu. Kedua, Maeda (sesuai dengan *interview* Seichi Okawa dari majalah *Tempo* bulan Agustus 1945) yang oleh Hatta dikatakan sebagai pengantar orang timur Indonesia itu ternyata menyatakan tak tahu menahu dan tak pernah mengantarkan orang bertemu Hatta untuk urusan seperti itu meskipun diakui sore hari tanggal 17 Agustus 1945 dirinya memang bertemu Hatta. Ketiga, Wahid Hasyim yang kata Hatta dimintai pendapatnya sebelum sidang dimulai, kabarnya pada hari itu tidak hadir pada sidang BPUPKI karena ada acara NU di Jawa Timur. Keempat, Kasman Singodimejo dan Tengku M. Hasan adalah anggota PPKI yang baru yang dulunya tidak menjadi anggota BPUPKI sehingga ia tak pernah ikut menghayati perbedaan-perbedaan dan kompromi yang kemudian dicapai.³² Kelima, kemungkinan secara pribadi Hatta adalah dilatarbelakangi oleh pendidikannya, yaitu sebagai sarjana produk dari Belanda sehingga ketika itu kurang menghayati kondisi riil bangsa (umat Islam) saat itu, dan kurang perhatiannya terhadap rumusan Piagam Jakarta

³¹ A. Syafi'i Ma'arif, *Islam dan Politik.*, p. 29.

³² *Ibid.*, p. 69.

yang diketuai Soekarno yang merupakan sarjana produk dalam negeri sehingga lebih menghayati kondisi riil saat itu.

Setelah tanggal 18 Agustus 1945 perjuangan umat Islam untuk kembali ke Piagam Jakarta terus berlangsung, yaitu di ajang pergumulan Majelis Konstituante hasil Pemilihan Umum 1955 (yang ditulangi oleh Masyumi dan NU bersatu memperjuangkan Dasar Negara Islam di sidang-sidang Konstituante namun tidak berhasil sampai akhirnya Konstituante dibubarkan dengan Dekrit Presiden 5 Juli 1959. Di bawah pemerintah Soekarno (1959-1966) dengan demokrasi terpimpin (Orde Lama).

3. Rezim Pemerintah Orde Baru (1967-1998)

Pemerintahan Orde Baru adalah pemerintahan yang menggantikan sistem pemerintahan Soekarno (Orde Lama) yang mengalami krisis ekonomi dan politik yang akut, yang ditandai oleh G. 30 S./PKI tahun 1965. Setelah G.30 S./PKI berhasil ditumpas oleh Angkatan Darat, sejarah politik Indonesia akhirnya melahirkan Surat Perintah sebelas Maret tahun 1966 dari Presiden Soekarno kepada Soeharto untuk mengambil segala tindakan yang diperlukan dalam rangka keselamatan negara dan kepala negara. Berdasar surat perintah itulah, di luar kehendak Bung Karno, Jendral Soeharto membubarkan PKI dan memproklamkan sistem politik baru yang disebut Orde Baru (Orba). Dengan munculnya Orde Baru, maka periode pemerintahan sebelumnya disebut sebagai periode Orde Lama. Orde Baru sendiri diartikan sebagai tatanan politik dan masyarakat Indonesia yang didasarkan pada pelaksanaan Pancasila dan UUD 1945 secara murni dan konsekuen.³³ Hubungan Islam dan Negara pada masa ini dapat

³³ Moh. Mahfud MD, 'Konfigurasi Politik dan Hukum Pada Era Orde Baru dan Orde Lama' dalam Khamami Zada-Idy Muzayyad (ed.), *Wacana Politik Hukum dan Demokrasi Indonesia*, (Yogyakarta: Senat Mahasiswa Fakultas Syariah dan Pustaka Pelajar, 1999), p. 24-25. Betapa besarnya peran TNI. A.D. ketika itu dapat dilihat dalam Douglas E. Ramage, *Politics in Indonesia Democracy, Islam and the Ideology of Tolerance*, (London: Routledge, 1995), p. 20.

dibagi menjadi tiga kategori bentuk hubungan, yaitu: periode konfrontatif, resiprokal kritis, dan periode akomodatif.³⁴

a. Periode Konfrontasi

Tiga tahun awal dari pemerintahan rezim ini menampakkan corak yang cukup demokratis, yang ditandai dengan kehidupan pers yang relatif bebas, produk-produk MPRS yang penuh dengan komitmen atas demokrasi, HAM dan hukum, dan sebagainya, tetapi setelah itu sekitar tahun 1968 hubungan politik antara pemerintah dan umat Islam telah terbuka dengan jelas adanya suatu ketegangan. Pada awal era Orde Baru, ketika itu partai-partai Islam menuntut pemerintah untuk menghidupkan kembali Piagam Jakarta pada Pembukaan UUD 1945, sekali lagi usaha ini sia-sia karena TNI tidak menjadikan agenda pada pembahasan di MPR 1966-67. Perlu dicatat meskipun Piagam Jakarta tidak diterima untuk dimasukkan dalam UUD 1945 oleh Soeharto, tetapi syaria'ah dapat dikemas dalam UU sebagai hukum nasional. Perdebatan ini ditutup dengan Inpres no. 13 Tahun 1968 yang menutup perdebatan tentang Dasar Negara, gerakan politik Islam bisa ditekan atau dimarginalkan. Maka sejak itulah hubungan umat Islam dengan pemerintah menjadi tegang, jika tidak boleh dikatakan bermusuhan, ketegangan antara pemerintah dan Islam diakui bersifat terbuka. Sejak itulah partai-partai politik Islam dan aktifis Islam diperlakukan sebagai warga negara yang terkekang dan politisi yang marginal.

Ketegangan ini ditambah dengasn terbitnya UU. No. 15 Tahun 1969 tentang Pemilihan Umum dan UU. No.16 Tahun 1969 tentang Susduk MPR/DPR/DPRD dengan alasan demistabilitas yang dapat memperlancar pembangunan ekonomi, pemerintah telah membangun format baru politik Indonesia yang memungkinkan pemerintah sangat kuat secara politis untuk itu lembaga

³⁴ Abdul Azis Thaba, *Islam dan Negara dalam Politik Orde Baru*, (Jakarta: Gema Insani Press, 1996), p. 26

legislatif didisi oleh oleh eksekutif melalui kewenangan presiden. Ditambah lagi dengan munculnya Pancasila sebagai 'Asas Tunggal' pada tahun 1983 bagi parpol dan ormas sehingga menjadi sulit untuk memperjuangkan berlakunya secara formal dan eksklusif hukum-hukum Islam.³⁵ Rupanya Inpres tersebut di atas juga menjadi senjata pamungkas untuk mengakhiri perdebatan dasar negara, bahwa UUD 1945 tidak dijiwai oleh Piagam Jakarta. Dan ini sangat berbeda dengan Dekrit Presiden 5 Juli 1959 yang mengatakan bahwa UUD 1945 dijiwai Piagam Jakarta.

Jadi pola konfrontatif ini, mulai terbentuk sejak keluar Inpres No. 13 Tahun 1968, dan diimplementasikan pada tahun 1971, yaitu pada pemilu 1971 tatkala Golkar menang secara mayoritas dalam pemilu, maka sistem kepartaian menjadi *hegemony party system*. Untuk mempertahankan kemenangannya, perlu ada usaha sistematis memperkecil peran politik dari kekuatan partai politik yang lain, fusi partai menjadi sasarannya. Dikembangkan suatu persepsi di kalangan birokrasi pemerintah, bahwa Islam merupakan ancaman bagi kelangsungan jalannya pemerintah. Tekanan dan intimidasi kepada umat Islam terus digalakkan, pelarangan memakai jilbab di sekolah, penghapusan libur pada bulan Ramadan, sensor terhadap naskah-naskah khutbah Idul Fitri dan Idul Adha terus dilakukan.³⁶ Pengurusan ijin kegiatan keislaman dipersulit, dan tidak jarang seorang da'i atau mubaligh yang sedang ceramah diminta turun dari mimbar dengan paksa oleh aparat karena dianggap ceramahnya merongrong kewibawaan pemerintah. Selain itu rupanya ada trauma di kalangan pemerintah akan bangkitnya kembali kekuatan Islam, yaitu: ada keinginan di antara tokoh Masyumi untuk merehabilitasi namanya yang bubar pada tahun 1960: munculnya isu yang bersifat ideologis yakni menghidupkan kembali Piagam Jakarta dan

³⁵ Moh. Mahfud MD, 'Perjuangan dan Politik Hukum.', p. 70.

³⁶ Abdul Azis Thaba, *Islam dan Negara.*, p. 26.

menerapkan Islam sebagai dasar negara; ada keinginan untuk mendirikan partai politik yang baru; dan adanya beberapa tokoh Muhammadiyah yang berkeinginan menghidupkan kembali Partai Islam Indonesia yang belum berdiri karena persoalan intern.³⁷ Langkah untuk memperkokoh kekuatan rezim ini adalah dengan tumpuan kekuatan pada Birokrasi, ABRI, dan Golkar, serta memilih justifikasi melalui cara-cara konstitusional sehingga perjalannya memang didasarkan pada aturan yang secara formal ada atau dibuat.³⁸ Dengan kata lain periode ini negara menempatkan diri pada posisi hegemonik sedangkan Islam pada posisi pinggiran, sehingga keduanya saling berlawanan dan cenderung terlibat dalam konflik.³⁹

b. Periode Resiprokal Kritis

Dalam periode ini sifat antagonistik masih kentara antara umat Islam dengan pemerintah, yaitu dengan dipicu oleh Ketetapan MPR Tahun 1983 tentang Asas Tunggal kemudian ditindaklanjuti dengan terbitnya UU No. 08 tahun 1985 tentang Organisasi Sosial dan Politik yang intinya semua organisasi sosial dan politik harus berasas Pancasila, kalau tidak mau menerima ketentuan ini diancam akan dibubarkan dan dinyatakan sebagai organisasi terlarang di Indonesia, namun antara kedua belah pihak saling memahami dan menjajaki untuk saling mengisi, kecurigaan mulai kurang. Negara menyadari, umat Islam merupakan mayoritas penduduk bangsa sebagai faktor yang sangat menentukan keberhasilan pembangunan. Umat Islam sendiri menyadari, bahwa memperjuangkan Islam tidak hanya lewat jalur politik, bisa dengan jalur budaya dan negara kurang memperhatikan jalur ini. Syafi'i Ma'arif mengatakan kelumpuhan umat Islam

³⁷ *Ibid.*, p. 242-243.

³⁸ Moh. Mahfud MD, *Pergulatan Politik Dan Hukum Di Indonesia*, (Yogyakarta: Gama Media, 1999), p. 17.

³⁹ Kuntowijoyo, *Paradigma Islam, Interpretasi Untuk Aksi*, (Bandung : Mizan , 1991), p.142.

dalam politik tidak berarti mereka mengalami kelumpuhan dalam bidang sosial dan kultural, justru dakwah Islam semakin gencar dan lebih strategis.⁴⁰

c. Periode Akomodatif

Sejak akhir tahun 1980-an ada beberapa perubahan kebijakan rezim pemerintahan Orde Baru terhadap Islam. Rezim Orde Baru menunjukkan sikap akomodatif terhadap sosio-kultural dan interes politik Islam. Menurut beberapa orang pengamat, yang demikian disebabkan munculnya “Islam kultural”. Munculnya Islam kultural adalah sebagai sebuah akibat dari pendekatan baru terhadap perkembangan Islam setelah Pancasila diterima sebagai asas (ideologi) tunggal, dan dengan Islam kultural maka kaum muslimin bukan sebagai ancamana dalam nation-state bangsa yang berdasar Pancasila.

Sebenarnya rezim Orde Baru mulai menunjukkan rasa simpatiknya yaitu dengan menerapkan sejumlah kebijakan politik yang memepertemukan aspirasi umat Islam Indonesia, sebagai contoh, terbit Undang-Undang tentang Peradilan Agama (1989), berdirinya ICMI (1990), Instruksi Presiden tentang penyebarluasan KHI (1991), SKB Menteri Agama dan Menteri Dalam Negeri tentang BAZIS (1991), Festifal Budaya Islam (1991), Berdirinya Bank Islam (1992), Penghapusan Nasional Lotre (1993). Semua ini adalah *trend* baru yang dapat dilihat sebagai tanda dari rekonsialiasi antara negara dan Islam setelah dua dekade antagonisme.⁴¹ bahwa itu semua pemberian khusus dalam bidang aplikasi hukum Islam yang harus dilihat sebagai cara untuk menambah legitimasi yang dimiliki penguasa. Rezim Orde Baru di bawah kendalinya yang telah mencoba/berusaha untuk

⁴⁰ Ahmad Syafi'i Ma'arif, *Penulisan Sejarah Islam di Indonesia dalam Sorotan*, (Yogyakarta: Dua Dimensi, 1985), p. 101-102.

⁴¹ Arskal Salim and Azyumardi Azra, *Introduction The State and Shari'a in Perspective of Indonesian Legal Politics.*, p.10.

merendahkan masyarakat muslim dan berusaha untuk memperoleh keuntungan politik dari munculnya politik Islam di Indonesia selama tahun 1990 an.

4. Periode Reformasi

Sejak era Reformasi, telah terjadi perubahan besar dan fundamental mengenai kajian sosial di Indonesia, khususnya dalam bidang agama dan politik. Semula terutama sekali masa rezim Soeharto, kajian tentang Islam sangat ditakuti oleh penguasa. Kajiannya hanya pada kulitnya dan lebih formalitasnya dan *Lip service*. Dengan senjata Pancasila sebagai satu-satunya ideologi dan asas organisasi sosial, seolah kajian mendalam mengenai Islam menjadi barang haram dan selalu dicurigai oleh penguasa. Semakin bertambah untuk ditakuti adalah jika ada ungkapan mempraktikkan hukum Islam dan politik yang berkaitan dengan Islam.⁴²

Kini sudah ada perkembangan dan perubahan yang sangat fundamengtal dalam bidang kajian politik dan agama. Ketika membahas kehidupan politik di Indonesia sekarang ini tidak dilepas dari agama, khususnya Islam, ditambah lagi dengan dibebaskannya jenis partai politik dengan menggunakan Islam sebagai asasnya yang diikuti oleh berdirinya beberapa partai berasaskan Islam yang telah mengikuti Pemilihan Umum tahun 1999, jelas politik di Indonesia tidak dapat dilepaskan dari kehidupan umat Islam.⁴³

Atmosfer politik di era pasca Orde Baru atau periode pemerintahan Reformasi ditandai dengan jelas oleh eforia demokrasi atau liberalisasi politik. Salah satu tandanya dengan tampilnya Islam formalistik (kaum skriptualis) yang ikut terjun menjadi politikus. Paling tidak ada empat bentuk pada adegan yang ada sekarang ini,⁴⁴ yaitu: pertama adalah partai-partai Islam

⁴² A. Qodri Azizy, *Hukum Nasional Eklektisisme Hukum Islam dan Hukum Umum*, (Jakarta: Teraju, 2004), p. 215.

⁴³ *Ibid.*, p. 216.

⁴⁴ Arskal Salim and Azyumardi Azra, *Introduction The State.*, p. 1.

yang menjadikan Islam sebagai dasarnya untuk menggantikan Pancasila yang pada masa rezim Soeharto menjadi dasar tunggal setiap organisasi. Dua partai, yaitu PPP dan PBB menginginkan agar Pasal 29 diamandemen dengan menambahkan tujuh kata yang tertuang dalam Piagam Jakarta sehingga syari'ah secara resmi masuk dalam Undang-Undang Dasar sebagai sistem hukum Indonesia, artinya bahwa partai ini berjuang terus membela untuk dapat terapkan syari'ah secara formal.

Kedua, muncul dari daerah-daerah yang menuntut syari'ah. diberlakukan secara resmi. Aceh merupakan propinsi yang pertama kali menuntut diterapkan syari'ah, secara sporadis pada bulan Nopember 1999 ada seorang pemuda dituduh melakukan perbuatan zina divonis dengan hukuman cambuk seratus kali di hadapan umum, hal yang sama terjadi di Sulawesi Selatan muncul aspirasi untuk menerapkan syari'ah bagi pemeluknya. Abd. Aziz Qahhar Muzakkar tokoh dari KPPSI,⁴⁵ mengatakan bahwa dua puluh dari dua puluh empat kabupaten di Sulawesi Selatan menyatakan keinginannya agar syari'ah diterapkan di wilayah itu.

Ketiga, muncul kelompok-kelompok garis keras seperti Laskar Jihad, Front Pembela Islam, Hizbut Tahrir dan Majelis Mujahidin Indonesia, sering melakukan tindakan pengrusakan terhadap tempat-tempat yang dipandang sebagai tempat kemaksiatan dengan atas nama *amar ma'ruf nahi munkar*. Kelompok-kelompok ini sering bertentangan dengan kelompok Islam yang lain yang tidak dapat menerima klaim mereka dan cara-cara radikal.

Keempat, munculnya popularitas majalah Islam Sabili, menurut survei yang dipimpin oleh AC Nielson, sirkulasinya merupakan majalah terbesar kedua setelah majalah wanita Gadis, selama era Orde Baru publikasinya bergerak di bawah

⁴⁵ Ahmad Faisal, Rekonstruksi Syari'at Islam (Kajian Tentang Pandangan Ulama Terhadap Gagasan Pegakkan Syari'at Islam oleh KPPSI di Sulawesi Selatan), *Disertasi* Program Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta.

tanah dan lebih dari 100.000 ekseplar dalam setiap edisinya. Sabili ini adalah *Newsletter* yang digunakan untuk dakwah dengan muatan politik Islam yang berpandangan garis keras yang berjuang dan membela syariat Islam diterapkan di Indonesia secara resmi.

Dengan kata lain ketika tahun 1998 gerakan reformasi menjatuhkan Orde Baru dan mengagendakan amandemen atas UUD 1945 beberapa partai Islam mengusung Islam Syari'at dalam kehidupan bernegara. Namun kursi yang diperoleh parpol-parpol Islam (yang berorientasi pada Islam Syari'at itu sama sekali tidak memadai sehingga setelah melalui empat kali perubahan UUD supaya memasukkan Syari'at Islam ke dalam konstitusi tidak berhasil. Di luar parpol pada saat ini gerakan Islam Syari'at masih ada yakni Hizbut Tahrir Indonesia (HTI) yang memperjuangkan berdirinya negara Islam; Majelis Mujahidin Indonesia (MMI) yang memperjuangkan berlakunya Hukum Islam sebagai produk hukum nasional, dan Komite Persiapan Penegakan Syari'at (KPPS) Sulawesi Selatan yang memperjuangkan berlakunya Hukum Islam melalui otonomi daerah dalam bentuk Perda Syari'at.⁴⁶

Penutup

Dari uraian di atas, dapat ditarik kesimpulan:

1. Persoalan Islam dan Negara merupakan persoalan *ijtihadiyah* karena itu pertimbangannya senantiasa merujuk pada perkembangan sosial dan budaya yang berkembang dan sah bila mana terjadi perbedaan pemikiran dan implementasinya dalam berbangsa dan bernegara.
2. Ketiga kelompok yang berbeda ini sama-sama berusaha merespon tantangan sistem politik dan pemerintahan Barat, seperti nasionalisme, demokrasi, liberalisme dan sebagainya, serta nilai-nilai dasar yang melatarinya seperti persamaan,

⁴⁶ Lihat dalam Haedar Nashir, *Review* Disertasi "Gerakan Islam Syari'at Reproduksi Salafiyah Ideologis di Indonesia, *Disertasi* Sekolah Pascasarjana UGM yang dipertahankan pada Ujian Terbuka pada tanggal 20 September 2006.

kebebasan, pluralisme dan sebagainya. Respon mereka bisa berupa penolakan total, penerimaan seratus persen atau penerimaan dengan penyesuaian di sana-sini. Kelompok pertama (konservatif maupun fundamentalis), misalnya, menolak sistem politik Barat. Kelompok kedua (sekuler) menerima dengan sepenuhnya. Sedang kelompok ketiga (modernis) menerima secara selektif atau dengan penyesuaian tertentu.

3. Di Indonesia, keinginan untuk menegakkan syari`at Islam, baik melalui jalur politik dan konstitusi yang legal maupun melalui perjuangan fisik dengan menentang pemerintah yang sah telah menjadi sebagian dari sejarah panjang perjuangan umat Islam di negeri ini. Namun demikian kenyataan sosial politik menunjukkan bahwa gagasan semacam itu tidak pernah mendapat dukungan mayoritas penduduk .

Daftar Pustaka

- Al-Asfahani, Ar-Ragib, *Mu`jam Mufradat alfaẓ al-Qur`an*, Beirut: Dar Al-Fikr, t.t.
- Anwar, Syamsul, *Antologi Pemikiran Hukum Islam di Indonesia Antara Idealitas dan Realitas*, Yogyakarta: Fakultas Syari`ah UIN Sunan Kaliajga, 2008.
- Arif, Abd. Salam, 'Politik Islam antara Aqidah dan Kekuasaan Negara' dalam A.Maftuh Abegebril, A. Yani Abevero, *Negara Tuhan The Thematic Encyclopaedia*, Yogyakarta: SR-Ins Publishing, 2004.
- Azizy, A.Qodri, *Hukum Nasional Eklektisisme Hukum Islam dan Hukum Umum*, Jakarta: Teraju, 2004.
- Faisal, Ahmad, "Rekonstruksi Syari`at Islam (Kajian Tentang Pandangan Ulama Terhadap Gagasan Pegakkan Syari`at Islam Oleh KPPSI di Sulawesi Selatan), *Disertasi Program Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta*, 2004.
- Heywood, Andrew, *Politics*, New York: Palgrave Macmillan, 2002.
- Al-Jami`ah Journal of Islamic Studies*, UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, vol.44 No. 1, 2006,
- Kasir, Ibnu, *Al-Bidayah wa Al-Nihayah*, Beirut:" Maktabah Ma`arif, t.t.
- Kubtowijoyo, *Paradigma Islam, Interpretasi Untuk Aksi*, Bandung : Mizan , 1991.
- Ma`arif, A. Syafi`i, *Islam dan Politik di Indonesia Pada Masa Demokrasi Terpimpin (1959-1965)*, Yogyakarta: IAIN Sunan Kalijaga Press, 1988.
- , *Penulisan Sejarah Islam di Indonesia dalam Sorotan*, Yogyakarta: Dua Dimensi, 1985.
- MD, Moh. Mahfud, *Pergulatan Politik Dan Hukum Di Indonesia*, Yogyakarta: Gama Media, 1999.
- Muzayyad, Khamami Zada-Idy (ed.), *Wacana Politik Hukum dan Demokrasi Indonesia*, Yogyakarta: Senat Mahasiswa Fakultas Syari`ah dan Pustaka Pelajar, 1999.
- Nashir, Haedar, *Review Disertasi Gerakan Islam Syari`at Reproduksi Salafiyah Ideologis di Indonesia*, Disertasi di

- Sekolah Pascasarjana UGM yang dipertahankan pada Ujian Terbuka pada tanggal 20 September 2006.
- Nasution, Harun, *Pembaharuan dalam Islam, Sejarah Pemikiran dan Gerakan*, Jakarta: Bulan Bintang, 1973.
- Nugroho, Anjar, 'Politik Islam Perspektif Sekularisme; Studi Kritis Pemikiran Ali Abd Al-Raziq' dalam *Jurnal Asy-Syir'ah*, Fakultas Syari'ah UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, vol 39 No. II Tahun 2005.
- Ramage, Douglas E., *Politics in Indonesia Democracy, Islam and the Ideology of Tolerance*, London: Routledge, 1995.
- Salim, Arskal and Azyumardi Azra, *Introduction The State and Shari'a in Perspective of Indonesian Legal Politics*
- Shihab, M. Quraish, *Wawasan al-Qur'an*, Bandung: Mizan, 1996.
- Sjadzali, Munawir, *Islam dan Tata Negara: Ajaran Sejarah dan Pemikiran*, Jakarta: UI Press, 1993.
- Thaba, Abdul Azis, *Islam Dan Negara Dalam Politik Orde Baru*, Jakarta:Gema Insani Press, 1996.
- Watt, W. Montgomery, *Islamic Political Thought*, Ediburg: University Press, 1968.