

Gerakan Oposisi Islam Masa Reformasi (Studi Terhadap Majelis Mujahidin Indonesia)

Syaifudin Zuhri

*Dialogue Center Fak. Paskasarjana, UIN Sunan Kalijaga
Jl. Marsda Adisucipto, Yogyakarta*

Gerakan oposisi MMI, memiliki tiga kekhasan, yaitu: dari aspek gagasan politik, gagasan MMI yang diantaranya *pertama*, MMI berkeyakinan bahwa Islam mengatur persoalan negara. Argumen ini didasarkan pada konsepsi bahwa Islam telah mengatur semua sendi kehidupan manusia, dari masalah duniawi sampai ukhrawi. Oleh karena itu, Islam bagi MMI adalah entitas yang tidak bisa dipisahkan dari negara (*al-Islam huwa al-din wa al-dawlah*). *Kedua*, pandangan penyatuan agama dan negara ini pada akhirnya mensyaratkan kedaulatan agama, yakni berupa negara Islam. *Ketiga*, pandangan MMI tentang pelaksanaan syariah Islam. Resistensi MMI terhadap negara adalah bentuk oposisi yang bekerjasama dengan beroperasi dalam sistem politik yang ada sekaligus oposisi yang berpartisipasi aktif dalam pemerintahan melalui aliansi atau koalisi dengan kekuatan-kekuatan politik

Kata kunci: Oposisi, Syariah, Khilafah

A. Pendahuluan

Sejak lengsernya Orde Baru dari panggung kekuasaan, masa transisi di Indonesia dimulai dengan perubahan sosio-politik yang amat menentukan bagi masa depan bangsa Indonesia. Masa transisi bagi Philippe C. Schmitter dicirikan sebagai pergantian kekuasaan (Guillermo O'Donnell dan Philippe C. Schmitter, 1993, hlm. 6). Fase transisi ini ditandai dengan meningkatnya gejolak sosial-politik sebagai konsekuensi meningkatnya tuntutan terhadap partisipasi dan pemberdayaan rakyat. Tuntutan tersebut biasanya selalu diiringi dengan meningkatnya tuntutan lain, yaitu tuntutan terhadap pengakuan identitas khusus atau komunitas-komunitas asli. Di beberapa wilayah, tuntutan tersebut berupa penegasan akan warisan budaya, bahasa atau etnis khusus. Sedangkan dalam kasus lain, tuntutan itu berupa penegasan keabsahan suatu pesan keagamaan atau tradisi.

Di Indonesia sendiri -negara yang berpenduduk mayoritas adalah beragama Islam-, setelah rejim otoriter Orde Baru lengser, tuntutan akan pengakuan identitas agama, khususnya Islam muncul dengan sangat kuat. Ini ditandai dengan munculnya kembali berbagai idiom dan simbol politik Islam serta orientasi struktural dalam meng-

islamkan masyarakat atau dikenal dengan "Islam Politik" (Azzumardi Azra, 2000, hlm. xiii-xiv) atau "islamisme" (Olivier Roy, 1992, hlm. 48). Pada masa reformasi, gerakan yang memiliki orientasi Islam politik bisa dikategorikan berdasarkan dua tipikal gerakan. *Pertama*, adalah gerakan yang bergerak pada wilayah struktural atau wilayah politik yang terdiri dari 11 partai politik dari 48 partai peserta pemilu 1999 yang secara gamblang menyebut dirinya sebagai partai Islam (Kuntowijoyo, 2000, hlm. 89). *Kedua* adalah gerakan Organisasi Kemasyarakatan (Ormas) Islam dengan karakter pemikiran dan ide gerakan yang formalistik, militan dan radikal, seperti Majelis Mujahidin Indonesia, Forum Komunikasi Ahlu Sunnah wal Jama'ah (FKAWJ), Front Pembela Islam dan Hizbut Tahrir. Slogan yang sering dikumandangkan antara lain, al Qur'an dan Hadis secara literer telah menyediakan sepangkat aturan hukum yang berlaku dari level individu, masyarakat hingga negara, mengembalikan identitas kepemimpinan lama serta orientasi politik yang mengutamakan keterikatan pada formalisme ideologis teks "Islam politik".

Dalam kajian kebangkitan Islam masa reformasi, penulis tertarik untuk mengamati Majelis Mujahidin Indonesia (MMI). Pilihan atas MMI setidaknya memiliki beberapa alasan strategis. *Pertama*, MMI dipandang sebagai kelompok Islam yang aktif dan memiliki pola dan format gerakan yang relatif stabil dan terarah dibanding kelompok lain. *Kedua*, MMI lebih memiliki konsistensi perjuangan dibanding kelompok Islam lain, semisal FPI yang diindikasikan sebagai perpanjangan tangan militer (Taufik Adnan Kamal dan Samsu Rizal Panggabean, 2004, hlm. 72-76). Konsistensi MMI juga diperlihatkan dengan menjauhi isu-isu politik parsial dan sementara.

Tulisan ini berangkat dari kecurigaan penulis terhadap MMI yang diindikasikan beroposisi dengan negara, yaitu dengan mengeksplorasi dua hal pertanyaan penting, *pertama*, bagaimana bentuk oposisi MMI terhadap negara Indonesia? dan *kedua*, argumen politik apa yang melatar belakangi tarik-ulur MMI terhadap negara Indonesia? Metode pengumpulan data yang digunakan adalah penelusuran pustaka, dokumentasi, observasi dan wawancara. Data-data tersebut kemudian diolah dengan metode eksplanasi, yaitu model pengolahan data dengan cara menganalisis dua variabel (*independent* dan *dependent variabel*) yang diawali dengan menganalisa *variabel antecendent* (Goode dan Hatt, 1981, hlm. 355). Sedangkan pendekatan yang digunakan dalam penelitian ini adalah pendekatan sejarah (*historis*), yaitu pendekatan yang menjadikan peristiwa sejarah di

masa lalu untuk menjelaskan keadaan atau peristiwa yang terjadi saat sekarang.

B. Tinjauan Sejarah Islam Politik di Indonesia

Selama hampir lima tahun setelah proklamasi Indonesia (1945-1950) tidak ada hambatan serius yang menghalangi hubungan politik antara arus utama pemimpin dan aktifis Islam politik dengan kelompok nasionalis. Hubungan harmonis kelompok Islam, yang tergabung dalam Masyumi -termasuk NU yang memisahkan diri dan memilih menjadi partai sendiri- dengan PNI yang didominasi kubu nasionalis dapat dipertahankan hingga pemilu pertama pada September 1955. Sikap akomodatif kelompok nasionalis yang mendominasi pemerintahan, serta tidak adanya perdebatan seputar ideologi secara terang-terangan, mendorong stabilitas politik Indonesia pada skala nasional. Namun demikian, di beberapa wilayah Indonesia gejolak konflik politik masih kerap terjadi. Gejolak tersebut muncul karena lemahnya kemampuan negara untuk memperoleh kontrol sosial dan efektivitasnya dalam mendistribusikan sumber-sumber yang pada akhirnya melahirkan berbagai kekerasan politik (Faisal Ismail, 2002, hlm. 49).

Tidak lama setelah pemilu tahun 1955, hubungan harmonis tidak mampu dipertahankan lagi. Ini bermula dari kegagalan Majelis Konstituante dalam merumuskan kesepakatan politik tentang dasar negara yang pada gilirannya memunculkan antagonisme politik pendukung Islam sebagai ideologi *versus* kubu Pancasila sebagai ideologi. Kondisi yang antagonistik ini pada akhirnya mendorong Soekarno untuk menghentikan perdebatan ideologi dan menyatakan dekritnya untuk kembali ke UUD 1945 pada 5 Juli 1959. Periode ini ditandai dengan beberapa ciri, yaitu, *pertama*, peranan dominan dari presiden. *Kedua*, pembatasan atas peran DPR serta partai-partai politik, kecuali PKI yang mendapat kesempatan untuk berkembang. *Ketiga*, peningkatan peran ABRI sebagai kekuatan sosial politik. Masa ini adalah awal berdirinya demokrasi terpimpin di Indonesia di bawah komando presiden Soekarno.

Pada masa demokrasi terpimpin, Soekarno memperlakukan kelompok Islam secara tidak adil. Pendukung gagasan Islam sebagai ideologi -yang kebanyakan di antara mereka adalah fungsionaris Masyumi- dibuikan oleh rejim Soekarno. Hingga pada akhirnya pada 1960, dengan alasan ikut terlibat dalam pemberontakan Pemerintahan Revolusioner Republik Indonesia (PRRI), Soekarno membubarkan Masyumi pada 1960. Menyusul gagal kudeta PKI pada 1965 dan

menandai tumbangannya rejim demokrasi dipimpin Soekarno yang mengantarkan Orde Baru pada panggung kekuasaan, proses penyelesaian konstitusional tidak kunjung selesai secara substansial. Hal ini mengakibatkan perdebatan Islam dalam kerangka ideologis tetap bergulir era Orde Baru.

Pasang-Surut Hubungan Islam Politik dan Negara Orde Baru

Posisi politik umat Islam setelah Orde Baru berkuasa tidak banyak mengalami perubahan. Seperti halnya rejim Orde Lama, Orde Baru juga menerapkan strategi politik yang tidak aspiratif terhadap Islam. Pada akhirnya, bangunan harapan dengan tumbangannya rezim Orde Lama hanya membawa umat Islam kepada kondisi "deprivasi relatif", yaitu kondisi kesenjangan antara apa yang diharapkan dan apa yang diperoleh (Eckstein dalam Ted Robert Gurr (ed.), 1980, hlm. 144). Pada masa Orde Baru, Islam politik mengharapkan terjadinya peningkatan kekuasaan politik komunitas muslim, namun harapan itu menjadi kesalahan perkiraan yang serius kelompok Islam politik. Rezim militer Soeharto ternyata lebih khawatir terhadap aspirasi-aspirasi Islam dalam bidang politik dibanding rezim Soekarno (M. Rusli Karim, 1999, hlm. 120). Pemerintah Orde Baru menerapkan agenda politik "depolitisasi" Islam. Upaya depolitisasi ini didasarkan pada asumsi bahwa Islam yang kuat secara politik menjadi hambatan bagi modernisasi dan pembangunan yang dilakukan negara (M. Din Syamsuddin, 2000, hlm. 63). Proses depolitisasi mengambil bentuk penyingkiran simbol-simbol Islam dari kegiatan-kegiatan politik dan menghindarkan arena politik dari politisi-politisi Islam. Dengan depolitisasi Islam, Orde Baru -utamanya masa awal rejim hingga 1980-an- memperlakukan Islam politik seperti "kucing kurap" (Fachri Ali, *Ulumul Qur'an*, No. 1, Vol. VII). Tetapi, dalam kasus Indonesia, depolitisasi Islam yang dijalankan Orde Baru bukan berarti Islamisasi dalam pengertian umum, depolitisasi yang dilakukan adalah dengan "domestifikasi" kekuatan Islam politik melalui proses pelemahan partai politik Islam serta mendorong pelebagaan kekuatan-kekuatan umat Islam lewat pembentukan banyak organisasi Islam "korporatis" atau *quasi-korporatis* (M. Rusli Karim, 1999, hlm. 119).

Khusus dalam kasus Islam pada masa Orde Baru, Abdul Aziz Thaba membagi hubungan Islam dengan negara Orde Baru dalam tiga kategori periode hubungan, yaitu *pertama*, hubungan yang bersifat antagonistik (1967-1982) antara Islam dan negara timbul atau mulai ketika harapan di kalangan pemuka-pemuka Islam untuk kem-

bali berperan seperti pada masa demokrasi parlementer bertentangan dengan strategi pemerintah Orde Baru. Kebijakan Orde Baru malah sebaliknya dari yang diharapkan, yaitu marginalisasikan partai-partai politik Islam dan menabukan perbincangan seputar masalah-masalah ideologi selain Pancasila, terutama yang di motivasi oleh semangat ideologi keagamaan. Hubungan yang antagonistik ini tercermin antara lain dengan gagalnya pembentukan Partai Demokrasi Islam Indonesia (PPDI) yang diprakarsai Bung Hatta, gagalnya rehabilitasi Masyumi dan berdirinya Parmusi, masalah aliran kepercayaan dalam SU MPR 1973, Rancangan UU Perkawinan yang diajukan pemerintah pada 16 Agustus 1973 dan masalah perjudian. *Kedua*, hubungan yang bersifat resiprokal kritis (1982-1985) adalah masa bagi kelompok Islam dan pemerintah untuk saling memahami posisi masing-masing. Periode ini diawali dengan *political test* yang dilakukan pemerintah dengan menyodorkan konsep asas tunggal "Pancasila" bagi Organisasi Sosial-Politik (Orsospol) dan selanjutnya untuk semua Organisasi Kemasyarakatan yang ada di Indonesia. Gagasan tentang asas tunggal Pancasila disampaikan langsung oleh presiden Soeharto dalam pidato kenegaraan di depan sidang pleno DPR pada 16 Agustus 1982, yang menimbulkan pro dan kontra selama tiga tahun sampai diundung-undangkan dalam UU No. 3/1985 dan UU No. 8/1985 (Abdul Azis Thaba, 1996, hlm. 265).

Beberapa fenomena dalam merespon gagasan asas tunggal Pancasila yang terjadi dalam kurun waktu ini, diantaranya adalah penerimaan Partai Persatuan Pembangunan, Nahdlatul Ulama dan Muhammadiyah terhadap Pancasila sebagai asas tunggal, sementara peristiwa lain yang mencerminkan ketidaksetujuan beberapa kalangan terhadap asas tunggal Pancasila diantaranya peristiwa Tanjung Priok, peristiwa GPK Warsidi Lampung dan Barisan Jubah Putih Aceh, kasus penyerangan kantor Polisi Cicendo, pemboman BCA dan peledakan Borobudur (Eep Saefullah Fatah, *Ulumul Qur'an*, No. 5 dan 6, Vol. V, tahun 1995, hlm. 142). *Ketiga*, hubungan yang bersifat akomodatif (1985-1994) adalah periode lanjut setelah pemerintah Orde Baru melakukan *political test* asas tunggal dan umat Islam dinilai "lulus" ujian tersebut. Langkah selanjutnya adalah dimulainya masa "bulan madu" Islam dan pemerintah Orde Baru. Periode ini ditandai dengan penghapusan larangan berjilbab di sekolah-sekolah umum, UU Pendidikan Nasional, UU Peradilan Agama, Undang-Undang Perbankan Islam, pelarangan judi SDSB, berdirinya Badan Amil Zakat, Infaq dan Shadaqah (Basiz) dan berdirinya organisasi Ikatan Cendekiawan Muslim Indonesia (ICMI).

Islam Politik Masa Reformasi

Setelah berkuasa lebih dari 3 dekade, pada akhirnya rezim Orde Baru akhirnya *lengser* dari singgasana kekuasaan. Tentu saja, hal ini adalah satu hal yang tidak disangka-sangka sebelumnya, mengingat Soeharto baru dipilih lagi sebagai Presiden pada Sidang Umum MPR 1998. Demikian pula, kelompok politik dominan dimasa itu adalah Golkar dan Militer yang dikenal loyal kepada Soeharto. Jatuhnya rejim yang kokoh ini tidak bisa dilepaskan dari dua faktor pemicu, yaitu krisis multidimensional yang terdiri dari krisis ekonomi, politik, sosial dan gerakan mahasiswa. Kedua faktor inilah yang mampu mendongkrak Soeharto dari kursi jabatannya dan digantikan BJ. Habibie. Secara umum, reformasi diharapkan bisa menyelesaikan berbagai krisis yang terjadi. Dalam hal ini, reformasi menjadi impian sekaligus harapan bagi penataan negara bangsa yang lebih demokratis secara politik, sekaligus untuk mengatasi krisis ekonomi yang terjadi. Lebih jauh lagi, reformasi pada dasarnya menjadi gerbang baru bagi Indonesia untuk melakukan konsolidasi-konsolidasi kerakyatan. Tantangan terbesar dari ini adalah bagaimana mengembalikan ruang publik yang sudah dirampas oleh negara untuk dikembalikan kepada rakyat.

Di era reformasi, terutama setelah adanya kebebasan politik, Islam mengalami "kebangkitan". Makna kebangkitan Islam sendiri memiliki satu perpektif penting, yaitu memahaminya dalam konteks "krisis dan pemecahan krisis" (Jhon O. Voll, 1997, hlm. 435 dan R. Hrair Dek Mejian, 1993, hlm. 3-6). Slogan yang kerap terkenal adalah Islam satu-satunya obat mujarab untuk keluar dari krisis (*al-Islam huwa al-hilli*) (Mu'im A. Sirry, 2003, hlm: 36). Respon yang muncul adalah maraknya partai-partai Islam yang didirikan. Diantara partai-partai tersebut ada yang secara nyata menyatakan diri sebagai partai Islam dengan mengusung simbolisme Islam politik yang tampak dari simbol dan asas partai dan ada pula partai Islam yang tidak dengan terang-terangan menyebutkan dirinya sebagai partai Islam (Kuntowijoyo dalam Hamid Basyaib dan Hamid Abidin (eds.), 2000, hlm. 89). Selain munculnya partai-partai Islam, kebangkitan Islam juga ditandai dengan munculnya ormas-ormas Islam dengan corak keberagamaan yang eksklusif, simbolik, literalis dan radikal. Pandangan terhadap Islam yang cenderung totalistik serta didorong oleh cara pembacaan yang literer dan radikal terhadap teks al-Qur'an dan hadist, pada gilirannya mengakibatkan beragam tindak kekacauan bermotifkan agama, seperti Front Pembela Islam (FPI) yang tidak segan-segan membubarkan dan menghancurkan diskotik di Jakarta

dengan cara anarkis, Forum Komunikasi Ahlusunnah wal Jama'ah (FKAWJ) yang terkenal dengan Laskar Jihad-nya yang juga menggunakan cara-cara kekerasan untuk menyelesaikan konflik bermotifkan agama di Ambon.

C. Majelis Mujahidin Indonesia

Majelis Mujahidin Indonesia (MMI) adalah organisasi penegakan syariat Islam yang lahir melalui kongres Mujahidin I yang berlangsung pada 5-7 Agustus 2000 di Gedung Mandala Bhakti Wanitatama, Yogyakarta. Kongres yang bertajuk "Kongres Mujahidin I Indonesia untuk Penegakan Syariat Islam" dihadiri oleh beberapa tokoh Islam yang cukup dikenal bagi publik Indonesia, diantaranya adalah Prof. Dr. Deliar Noer, K.H. Ali Yafie, Prof. Ahmad Mansyur Suryanegara, K.H. Siddiq Amin, K.H. Miftah Farid, K.H. Alawy Muhammad, dan Abdul Qadir Baraja, Abu Bakar Ba'asyir, Irfan Suryahardy Awwas, M. Shobbarin Syakur dan Harun.

Visi MMI adalah "*tatbiqfu as-syari'ah*" (penegakkan syariat Islam) secara *kaffah* dalam kehidupan umat Islam. Sedangkan misi MMI adalah berjuang demi tegaknya syariat Islam secara menyeluruh dalam kehidupan berbangsa dan bernegara, sehingga masyarakat memperoleh keberuntungan hidup dunia dan akhirat serta membawa rahmat bagi rakyat, negara dan alam semesta (Majelis Mujahidin Indonesia, Tanpa Tahun, hlm. 18). Dalam perjuangannya MMI menggunakan 2 pola gerakan sekaligus, yaitu pola struktural dan kultural (Majelis Mujahidin Indonesia, Tanpa Tahun, hlm. 28). Pola struktural dilakukan dengan pendekatan kekuasaan. Pendekatan ini dilakukan untuk menjamin terlaksananya syariat Islam secara komperhensif (*kaffah*). Operasionalisasi dari cara struktural ini, Majelis Mujahidin Indonesia melakukan dua target. *Pertama*, membangun dan melakukan konsolidasi, kristalisasi serta pembinaan pada kekuatan sosial-politik yang ada untuk tegaknya syariat Islam. Maka strategi yang digunakan antara lain.

1. Menyiapkan dan memantapkan konsep pengelolaan pemerintah yang sesuai dengan syariat Islam dalam semua bidang kehidupan
2. Mengajak secara proaktif semua kekuatan sosial-politik untuk memahami esensi terjadinya krisis multidimensi di dalam negeri dan meyakinkan mereka bahwa solusi mendasarnya tidak bisa lain kecuali dengan tegaknya syariat Islam dalam lingkup sosial kenegaraan

3. Menjadikan Majelis Mujahidin Indonesia sebagai fasilitator semua kekuatan sosial-politik yang sejalan dengan misi majelis dalam melaksanakan strategi dasarnya untuk menegakkan syariat Islam.

Kedua adalah mengembangkan kemampuan *tansi>q* dalam memberi arahan sosial sesuai dengan syariat Islam pada pemerintahan yang sedang berjalan. Sementara, pola kultural dilakukan dalam format gerakan pembinaan akidah, akhlak, pendidikan sosial dan ekonomi tanpa mau terlibat sedikitpun dalam urusan perjuangan politik. Gerakan ini lebih mengutamakan pendekatan-pendekatan akhlak individu, keluarga, dan masyarakat.

D. Pemikiran Abu Bakar Ba'asyir: Pondasi Nalar Keagamaan Majelis Mujahidin Indonesia

Abu Bakar Ba'asyir dilahirkan pada tanggal 17 Agustus 1938 di Pekunden Mojoagung, Jombang-Jawa Timur. Pada tahun 1959-1963, Ba'asyir mengenyam pendidikan di pondok Modern Gontor, Ponorogo. Di sana, dia aktif sebagai sekretaris Gerakan Pemuda Islam Indonesia (GPII) di tingkat kecamatan, kemudian pada 1966, Ba'asyir terpilih sebagai ketua Pelajar Islam Indonesia (PII) -salah satu organisasi pelajar Islam yang pernah dilarang oleh pemerintah Orde Baru karena menolak asas tunggal- ranting pondok Gontor. Setelah tamat dari Pondok Gontor, Ba'asyir melanjutkan studinya ke Universitas Al-Irsyad, Surakarta dan aktif di Lembaga Dak'wah Mahasiswa Islam (LDMI) cabang Surakarta. Dia juga pernah menjabat sebagai sekretaris umum pemuda Al-Irsyad cabang Solo. Di Solo, Ba'syir bersama sahabat-sahabatnya, diantaranya Abdullah Sungkar dan Hasan Basri, mendirikan Radio Dakwah yang bernama Radio Dakwah Islamiyah Surakarta (RADIS) pada 1969. Namun radio ini tidak berumur panjang. Karena tema siaran radio yang banyak mengkritik penguasa, terutama menyangkut asas tunggal, RADIS dilarang mengudara. Selang beberapa saat, Ba'asyir bersama sahabatnya Abdullah Sungkar mendirikan Pondok Pesantren "Al-Mukmin" Ngruki, Surakarta pada tahun 1972 (Irfan Suryahardi Awwas, 2003, hlm. 31-33).

Aktifitas politik Ba'asyir berakhir ketika dia dan Abdullah Sungkar ditahan karena materi dakwah mereka yang dinilai menentang kekuasaan negara dan menentang pada tanggal 21 Nopember 1978. Pada 3 april 1982, Pengadilan Negeri Sukoharjo menjatuhkan hukuman 9 tahun penjara potong masa tahanan. Merasa diperlakukan tidak adil, Ba'asyir dan Sungkar kemudian melakukan banding ke Pengadilan Tinggi Jawa Tengah yang memutuskan 4 tahun penjara -

persis dengan lama masa tahanan. Artinya, dengan keputusan tersebut, Ba'asyir harus dibebaskan. Namun Jaksa Penuntut tidak menerima putusan dan mengajukan banding ke Mahkamah Agung.

Pada 1985, tiga tahun setelah Ba'asyir dan Sungkar bebas, tiba saatnya bagi keduanya mendengarkan putusan banding dari MA. Namun, kedua orang ini bersikap waspada, karena mereka yakin panggilan untuk mendengarkan putusan Mahkamah Agung (MA) hanya rekayasa untuk menjebloskan kembali keduanya kedalam jeruji besi. Pada akhirnya, Ba'asyir dan Sungkar memutuskan untuk meninggalkan Indonesia secara diam-diam bersama beberapa temannya yang lain. Dalam pelariannya, Ba'asyir melakukan dakwah ke beberapa negara Asia Tenggara, termasuk juga Australia. Bahkan, ketika di Malaysia, Ba'asyir sempat mendirikan pondok pesantren "Lukmanul Hakim" di Johor.

Ketika reformasi bergulir dan kehidupan demokrasi mulai dibangun, Ba'asyir dan Sungkar memutuskan untuk kembali ke Indonesia. Namun dalam perjalanan pulang ke Indonesia, Sungkar jatuh sakit dan harus menjalani operasi di Malaysia, sedangkan Ba'asyir memutuskan untuk meneruskan perjalanannya kembali ke Indonesia. Setelah sampai di Indonesia, Ba'asyir memilih untuk tinggal di pondok yang pernah dia dirikan bersama Abdullah Sungkar, yaitu Al Mukmin, Ngruki, Solo (Irfan Suryahardi Awwas, 2003, hlm. 44). Pesantren Ngruki, bagi beberapa kalangan seperti Sidney Jones, dipandang sebagai pusat kaderisasi teroris yang tergabung dalam Jamaah Islamiyyah (JI) (Asia Briefing, 6 Februari 2005, hlm. 1). Hingga pada tahun 2000, Ba'asyir bersama beberapa tokoh Islam lainnya mendirikan Majelis Mujahidin Indonesia (MMI). Dia menjabat sebagai Amir Majelis Mujahidin. Jabatan ini adalah jabatan tertinggi yang membawahi *Ahl al-Hŕal wa al-Aqd* (AHWA) atau dewan *syuro* Majelis Mujahidin. Namun, aktifitas politik Ba'asyir -sekembalinya ke Indonesia. tidak berlangsung lama. Menyusul pengakuan Omar Al Faruq tentang keterlibatan Ba'asyir dalam tindak pemboman di Bali, Mabes Polri menetapkan Ba'asyir sebagai tersangka (Redaksi, 28 April 2005, hlm. 2) dan divonis 2,5 tahun oleh pengadilan pada tanggal 3 Maret 2005.

Pokok pikiran dan ide gerakan Ba'asyir terangkum dalam ajarannya tentang madzhab *iqāmatud dīn*. Asumsi yang mendasari mazhab ini adalah Islam sebagai ajaran yang sempurna dan benar yang diturunkan Allah SWT kepada rasul-Nya, Muhammad SAW. Manusia, dalam hal ini, harus meyakini kebenaran Islam tersebut. Hal itu merupakan konsekuensi manusia ketika dia bersaksi tentang

Tuhannya sebelum manusia dilahirkan (Q.S. al-a'rāf: 172). Maka, salah satu tugas manusia di muka bumi adalah beribadah secara *kaffah* (Q.S. ar-Rūm: 30). Untuk mengamalkan ajaran Islam (beribadah) secara sempurna, maka terdapat tiga ajaran pokok yang harus dipenuhi dan diperjuangkan oleh umat Islam: *pertama*, mengamalkan agama Islam secara murni, dan tidak tercampur dengan ajaran dan hukum-hukum buatan manusia, *kedua* Islam harus dijalankan secara *kaffah*, menyeluruh tidak dipotong-potong dan *ketiga* Islam wajib diamalkan secara berdaulat melalui kekuasaan pemerintahan. Untuk mewujudkan pelaksanaan ibadah yang lengkap, maka perjuangan dan pengorbanan wajib dilaksanakan umat Islam untuk menyosong pertolongan dari Allah (*naṣrullāh*) (Q.S. Muḥammad: 7), yaitu terwujudnya kemenangan yang berupa kekuasaan. Agar *naṣrullāh* ini menjadi kenyataan, maka pelaksanaan *iqāmatud dīn* (menegakkan agama) harus dipimpin oleh sunnah Nabi Muhammad SAW dan sunnah *khulafā' ar-rasyidīn*. *Iqāmatud dīn* mengandung dua sasaran, yaitu *naṣr ad-dīn* (menyebarkan agama) dan *tamqīn ad-dīn* (mendaulatkan agama). *Naṣr ad-dīn* ialah usaha-usaha untuk menyebarkan Islam, sedangkan *tamqīn ad-dīn* adalah usaha dan langkah-langkah untuk mendaulatkan Islam. *Naṣr ad-dīn* tidaklah cukup untuk menjamin kesempurnaan ibadah karena ajaran Islam harus dilaksanakan secara berjama'ah dan terkoordinir dengan baik guna menjamin terlaksananya syari'at Islam secara *kaffah*. Untuk menjamin pelaksanaan syari'ah Islam secara *kaffah* diperlukan pengokohan kedudukan dan diperlukan suatu kekuasaan. Untuk mewujudkan dua sasaran tersebut, Ba'asyir menyebutkan dakwah dan jihad sebagai dua metode yang harus dilakukan oleh umat Islam. Metode dakwah berfungsi sebagai alat penyebaran agama dan jihad sebagai pelengkap dakwah untuk mewujudkan *tamqīn ad-dīn*. *Muqīm ad-dīn*, bagi Ba'asyir, adalah orang yang berperan sebagai da'i sekaligus sebagai mujahid (Abu Bakar Ba'asyir, 6 Januari 2005, hlm. 6). Berikut ungkapan Ba'asyir dalam kongres I mujahidin:

"*Muqīm ad-dīn*, mereka itu mempunyai kemampuan berdakwah dan berjihad, demikian pula para ulama *salāf*, di samping sebagai ulama, da'i dan mubaligh, mereka juga sebagai mujahid yang siap sewaktu-waktu untuk berjihad, tidak hanya duduk mengajar di masjid atau di madrasah saja"

Selanjutnya, Ba'asyir juga menjelaskan perlunya lembaga sebagai sarana perjuangan untuk mewujudkan dua sasaran *iqāmatud dīn*. Lembaga berfungsi sebagai pencetak kader-kader muslim yang

berkomitmen untuk berdakwah dan berjihad. Lembaga tersebut bisa berbentuk *jam'iyah* (keormasan) atau berupa pondok pesantren. Dalam dua bentuk lembaga tersebut, selain diajarkan tentang makna sempurnanya tauhid juga diajarkan *fiqh al-jihad* (fiqh jihad) dan *fiqh al-qital* (fiqh perang) yang menjadi ajaran terpenting dalam Islam, sama seperti ibadah wajib lainnya seperti shalat dan zakat.

E. Majelis Mujahidin Indonesia Dalam Kontek Politik Indonesia Masa Reformasi

Pembahasan berikut adalah elaborasi tentang gagasan politik serta gerakan MMI dalam isu yang konfliktual dengan kontek politik Indonesia pasca reformasi. Gagasan politik MMI meliputi gagasan tentang hubungan agama dan negara, syariat Islam, negara Islam, pemimpin perempuan, *syuro* serta *khilāfah islāmiyyah*, yang secara sederhana memperlihatkan bahwa MMI memiliki idealisasi yang berbeda secara diametral dengan realitas politik Indonesia atau pandangan politik ini beroposisi dengan realitas politik Indonesia. Potensi oposisi MMI ini tidak berhenti pada dataran ide saja, namun sudah bergerak pada arah tindakan-tindakan konkrit sebagai sebuah gerakan kolektif. Oleh karena itu, analisis lanjut adalah membaca pola adaptasi MMI terhadap struktur yang ada dan dijalankan oleh negara, yang menurut Esposito dapat dibagi pada empat kategori, yaitu *pertama*, gerakan Islam politik yang beroposisi secara revolusioner terhadap sistem politik yang ada, *kedua*, sikap oposisi yang diakui atau bekerjasama dengan beroperasi dalam sistem politik yang ada, *ketiga*, partisipasi aktif dalam pemerintahan melalui aliansi atau koalisi dengan kekuatan-kekuatana politik lain dan *keempat*, kekuatan kontrol terhadap sistem politik yang ada (Jhon L. Esposito dan Jhon O. Voll, 1999, hlm. 40).

1. Gagasan Politik MMI

Dalam sejarah Islam modern, persentuhan Islam dengan arus tradisi Barat banyak menimbulkan polemik yang tidak saja diartikulasikan hanya pada level pemikiran saja, namun sudah mengarah pada bentuk-bentuk tindakan konkrit melalui organisasi-organisasi politik. Khusus dalam persoalan hubungan agama dan politik, Islam dihadapkan pada persoalan apakah Islam dan politik itu dipandang identik atau apakah dipandang sebagai atagonisme dua kekuatan yang tidak bisa didamaikan.

Hubungan Agama dan Negara

Dalam sejarah Islam, perdebatan tentang hubungan agama dan negara merupakan problem klasik, namun tetap aktual dan banyak diperbincangkan setiap kurun sejarah pemikiran Islam. Perdebatan ini memanas sejak penetrasi kekuatan asing mengintervensi wilayah-wilayah umat Islam, khususnya sejak perang dunia II berakhir. Pada level teori, setidaknya terdapat beberapa pandangan tentang hubungan agama dan negara, yaitu *pertama* adalah yang memandang relasi keduanya secara integral, atau tidak ada pemisahan antara keduanya. Eksperimentasi relasi integralistik ini dapat disimak dalam sistem politik Iran yang sebagian penduduknya adalah berhaluan Syi'ah. Pandangan *kedua* adalah antitesis dari yang pertama, yaitu pandangan sekularistik. Pandangan ini mengasumsikan bahwa ada pemisahan yang esensial antara negara dan agama. Turki adalah sebuah lingkungan Islam yang menerapkan prinsip sekularistik (Feroz Ahmad, 1994, hlm. 81-83). Menurut Muhammad Thalib, wakil amir I *Ahl al-Hfal wa al-Aqd* (AHWA) Majelis Mujahidin Indonesia, cara pandang sekularistik ini dipengaruhi oleh semboyan gereja, "*give to god whether for god, give to caesar wheter for caesar* (Matius: 21) (Muhammad Thalib dalam Irfan S. Awwas, 2001, hlm: 44). Lebih luas lagi, MMI dalam *statement* politiknya, sebagaimana tercantum dalam rekomendasi hasil kongres mujahidin I, menolak secara substansial prinsip sekularisme serta sistem lain yang menjadi turunan dari sekularisme, seperti demokrasi, sistem kenegaraan republik serta doktrin gender (Irfan S. Awwas (ed), 2001, hlm. 158). Pandangan *ketiga* adalah pandangan yang menjadi antara atau jalan tengah dari dua pandangan di atas atau biasa disebut pandangan organik. Dalam cara pandang ini, agama dan negara ditempatkan secara simbiotik -negara memerlukan agama karena dengan agama negara akan berkembang dengan bimbingan nilai luhur dalam agama dan sebaliknya agama memerlukan negara karena agama berkembang dalam lingkungan negara.

Secara khusus, MMI, sebagaimana dijelaskan Irfan S. Awwas, memandang hubungan agama dan negara adalah hubungan yang bersifat integralistik, yakni tidak ada pemisahan antara agama dan negara. Islam mengajarkan kepada manusia mulai dari penyucian diri (individu) sampai pada mengatur masyarakat dan negara (politik) yang menjadi kewajiban umat Islam di mana saja untuk melaksanakan ajaran Islam tersebut (Ika Rochjatun Sastrahidayat, Buletin *Risalah Mujahidin* edisi 06/1 Muharram 1412H/26 Maret 2001 M., hlm. 5). Eickelman dan Piscatori juga menyebutkan bahwa pandangan

integralistik ini didukung oleh lebih dari empat puluh referensi di dalam al-Qur'an tentang perlunya "ketaatan kepada Allah, nabi-Nya, dan orang-orang yang berkuasa diantara kamu" (Q.S. an-Nisa>': 59). Hal ini juga bisa dilihat dari sosok Nabi Muhammad yang berperan tidak hanya sebagai pemimpin spiritual, namun berperan juga sebagai pemimpin politik (Dale F. Eickelman dan James Piscatori, 1998, hlm. 60). Sementara itu, menurut Asymawi, al-Qur'an tidak memuat satu ayat-pun yang berhubungan dengan hukum politik atau menentukan sistem tertentu, serta tidak satu hadis-pun yang menerangkan integralisme agama-negara. Ini berarti umat Islam memiliki kebebasan dalam membentuk satu sistem pemerintahannya.

Negara Islam

Dalam sejarah Indonesia, gagasan tentang negara Islam muncul jauh hari sebelum Indonesia merdeka. Oleh karena itu, perdebatan tentang negara Islam ini menjadi persoalan yang paling krusial bagi *founding fathers* dalam menggagas sebuah negara dalam sidang BPUPKI (Badan Usaha-Usaha Persiapan Kemerdekaan Indonesia) yang dibentuk pada 9 April 1945 (Ahmad Syafi'i Ma'arif, 1996, hlm. 26-27). Sidang BPUPKI pada 22 Juni 1945 melahirkan "Piagam Jakarta" yang mencantumkan gagasan tentang "kewajiban menjalankan syariat Islam bagi pemeluknya". Tentu saja, isi Piagam Jakarta tersebut berimplikasi terhadap penerapan hukum Islam sebagai hukum positif bagi umat Islam yang menurut Zuhairi Misrawi, konsekuensi logisnya adalah terbentuknya negara Islam dalam bentuknya yang minimal (Zuhairi Misrawi, *Negara Syariat atawa Negara Sekuler?*, 28 April 2005). Akan tetapi, dalam perjalanan sejarah politik Indonesia, isi Piagam Jakarta tersebut tidak dicantumkan dalam preambule UUD 1945 karena protes dari beberapa perwakilan wilayah Indonesia bagian Timur kepada Muhammad Hatta pada tanggal 18 Agustus 1945.

Pada perkembangan sejarah selanjutnya, gagasan negara Islam sebagai dasar negara kembali diperjuangkan oleh tokoh-tokoh Islam dalam sidang Konstituante. Tarik-ulur seputar gagasan ini pada akhirnya memaksa Soekarno untuk membubarkan Majelis Tertinggi tersebut melalui dekrit presiden 5 Juli 1959. Namun demikian, eksperimentasi perjuangan untuk mendirikan negara Islam masih terus terjadi, bahkan eksperimentasinya pernah dilakukan dengan cara kekerasan seperti yang terjadi dalam kasus Darul Islam (DI) yang menghendaki berdirinya Negara Islam Indonesia (NII) (Cornelis Van Dijk, 1995, hlm.83). Demikian pula di masa Orde Baru, eksperimen-

mentasi negara Islam juga mengambil corak yang sama dengan Orde Lama. Cara-cara kekerasan juga dilakukan oleh kelompok yang menghendaki negara Islam, sebagai contohnya adalah munculnya Komando Jihad pada penghujung 1979, Jamaah Imran pada 1980 dan gerakan Jamah Mujahidin pada 1989. Hal ini menyiratkan bahwa gagasan negara Islam *inheren* dengan perjalanan sejarah bangsa Indonesia.

Secara teoritis, Javid Iqbal menjelaskan, bahwa negara Islam adalah negara Allah, negara yang memberlakukan syariat Islam dan kedaulatan di tangan Tuhan. Dalam pengertian ini, negara Islam harus memuat beberapa komponen, umat Islam, syariat Islam dan *khilāfah* (Hakim Javid Iqbal dalam Mumtaz Ahmad (ed.), 1996, hlm. 58-60). Tiga komponen yang dijelaskan di atas, selanjutnya dijabarkan oleh Hasan At Turabi bahwa dalam negara Islam harus memiliki landasan teologis yang kuat, yakni *pertama*, negara Islam harus tunduk kepada doktrin tauhid yang meniscayakan religiusitasnya dan menolak sekularitas. *Kedua*, negara Islam bukanlah negara yang dilandaskan pada wilayah teritorial (nasionalitas) karena kesetiaan diberikan kepada Tuhan. *Ketiga*, negara Islam bukanlah satu kesatuan yang berdaulat karena harus tunduk kepada norma-norma yang lebih tinggi. Ini dibuktikan dengan pengakuan kedaulatan Tuhan sebagai sumber segala hukum (Abu A'la Al Maududi, 1995, hlm. 157). Relevansi mendirikan negara Islam bagi Al Maududi adalah untuk menjamin terlaksananya hukum Islam tidak hanya sebatas '*ubūdiyyah* (hubungan manusia dengan Tuhan), namun juga *mu'āmalah* (hubungan antar manusia) hingga level negara.

Senada dengan Al Maududi, Amir Majelis Mujahidin Indonesia, Abu Bakar Ba'asyir menjelaskan bahwa menegakkan agama Islam adalah kewajiban yang harus dijalankan oleh pemeluknya yang meliputi penyucian diri individu, sosial, hingga negara dalam bentuk kolektif (Q.S. Ali Imrān: 103). Kesemua aspek penyucian tersebut berorientasi kepada pembentukan struktur kekuasaan Islam (*al-daulah al-islāmiyah*) yang berlandaskan kepada al-Qur'an dan hadis. Negara Islam berfungsi untuk menjamin terlaksananya hukum Allah SWT di muka bumi. Fungsi vital menegakkan sistem kekuasaan Islam bagi MMI terangkum dalam 9 fungsi *mustahāq* kekuasaan Islam, yaitu, *pertama*, untuk menjamin berlakunya syariat Islam secara *kaffah*, *kedua*, untuk menjamin berlakunya syariat Islam secara murni, *ketiga*, kapabilitas untuk menghukum muslim yang murtad. *Keempat*, menjaga tegak dan lancarnya pengalaman '*ubūdiyyah* (ibadah), *kelima*, memberantas kemungkar. *Keenam*, menjaga

keselamatan jiwa dan mewujudkan keamanan serta menjaga ketentraman umum, *ketujuh*, menjaga harta, *kedelapan*, menjaga kehormatan dan *kesembilan*, menghidupkan ilmu dan pendidikan yang berasaskan tauhid (Irfan S. Awwas, 2003, hlm. 265-283).

Syariat Islam

Penegakkan syariat Islam sebagai hukum positif di Indonesia memiliki akar sejarah yang jauh sebelum Indonesia merdeka. Hal tersebut tampak pada masa kerajaan Islam. Raja yang berkuasa menerapkan Islam sebagai hukum positif pada wilayah kekuasaannya. Hingga pada akhirnya, setelah Belanda menguasai wilayah kekuasaan raja-raja tersebut, syariat Islam berangsur-angsur digeser oleh hukum sekuler Barat (Afif Abdul Madjid, "Kajian Ahad Pagi", Markaz Pusat Majelis Mujahidin Indonesia, 5 Juni 2005). Di masa pasca kemerdekaan, usulan tentang penerapan syariat Islam mewarnai panggung politik nasional, seperti perdebatan dalam sidang konstituante tentang Piagam Jakarta. Pasalnya, konsekuensi logis dari pengembalian Piagam Jakarta tersebut adalah pemberlakuan syariat Islam sebagai hukum positif di Indonesia (Redaksi, *Hidayatullah*, No. 05/XIII/Jumadil Akhir 1421/September 2000, hlm. 10). Sebenarnya, ketika rezim Orde Baru berkuasa, utamanya di sepertiga akhir kekuasaannya, beberapa prinsip syariat Islam telah diakomodir oleh pemerintah (Bachtiar Effendy, 1998, hlm.278-309). Demikian juga pada masa reformasi, tuntutan untuk menjadikan syariat Islam sebagai landasan konstitusional negara muncul kembali di pentas politik nasional. Beberapa fraksi di MPR menggagas pencatuman kembali tujuh kata dalam Piagam Jakarta dalam pembukaan UUD 1945 yang akan diamandemen (*Media Indonesia*, 16 Agustus 2000). Hal yang sama juga diaspirasikan oleh kelompok-kelompok Islam, salah satunya adalah MMI yang juga menuntut untuk mencantumkan tujuh kata dalam Piagam Jakarta (*Gamma*, 9-15 Agustus 2000, *Republika*, 9 Agustus 2000).

Menurut Irfan, pelaksanaan syariat Islam ini tidak hanya untuk menegakkan perintah Allah, namun juga untuk menghindarkan manusia dari murka-Nya (Q.S. Ibrahīm: 28). Selama Indonesia merdeka, Indonesia masih menggunakan sistem aturan yang tidak sejalan dengan perintah Allah, yaitu aturan yang diwariskan dari kolonial Belanda. Hal inilah yang kemudian mengantarkan umat Islam di Indonesia dalam laknat Allah yang berupa malapetakan nasional yang menimpa bangsa dan negara ini. Berikut petikan wawancara dengan Irfan:

“20 tahun Indonesia di bawah Soekarno, sejak 1945 sampai 1965 dengan ideologi Nasakom yang terjadi kebinasaan, kerusakan, komunisme merajalela dan segala bentuk kerusakan dan kemiskinan terjadi... Kemudian muncul Soeharto dengan asas tunggalnya Pancasila. Yang muncul bukan kesejahteraan, sebaliknya yang muncul adalah korupsi dan klenik-klenik... kerusakan merajalela... Jadi yang terjadi adalah kerusakan yang merajalela. Sekarang, setelah 7 tahun reformasi apa yang terjadi?. Itu artinya sampai hari ini, lebih dari 60 tahun Indonesia merdeka dengan menyingkirkan syariat Allah digantikan aturan-aturan warisan penjajah Belanda, yang terjadi adalah kerusakan, kemurkaan, kemaksiatan terjadi dimana-mana...”

Menurut MMI, sebagaimana tercantum dalam hasil kongres mujahidin II, syariat Islam harus dilaksanakan secara *kaffah* dan tidak boleh diambil sebagian dan menolak sebagian yang lain. Pelaksanaan syariat Islam secara *kaffah* ini harus dibuktikan dengan melaksanakan semua yang tercantum dalam nas al-Qur'an dan sunnah Nabi dalam semua aspek kehidupan, dari diri individu hingga bermasyarakat dan bernegara. Lebih jauh, menurut M. Thalib pelaksanaan syariat Islam harus dilakukan melalui kekuasaan atau bahkan dengan paksaan dan bukan menunggu konsensus mayoritas karena pada dasarnya manusia adalah makhluk yang membangkang dari perintah Allah. Oleh karena itu, penerapan syariat -tidak bisa tidak- harus dipaksakan. Berikut kutipan ungkapan M. Thalib dalam forum kajian ahad pagi MMI:

“Dalam surat *al-ankabūt* ayat 16-17... Allah terangkan kebobrokan dunia ketika manusia sudah tidak mau lagi peduli kepada Allah, tidak peduli lah dengan ketentuan-ketentuan Allah yang diberikan kepada rasul-Nya... kuncinya mengobati kerusakan moralitas dan mentalitas manusia adalah dengan diajak kembali hanya tunduk kepada Allah... segala cara yang ditempuh manusia untuk memperbaiki masyarakat yang bobrok tanpa dikembalikan kepada agama Allah pasti sia-sia, Indonesia sudah membuktikan itu dengan Pancasila....selamanya masyarakat itu maling, dimana saja di dunia ini kemauan masyarakat itu maling, tidak ada yang mau jadi baik, itu mentalitas manusia yang tidak takut kepada Allah... oleh karena itu jadi *da'i* mesti pintar berkelahi... karena dari dulu manusia itu kalau diajak berbuat baik itu mesti melawan... oleh karena itu Nabi, dalam mengajak masyarakat itu dilayani, mau perang, perang, mau damai, damai, nabi saja selama 10 tahun di Madinah peperangan diadakan 67 kali...itu karena manusia tidak mau ditertibkan, sama seperti polisi, pelanggaran lalu lintas tidak mau ditertibkan, digebuk itu orang...” (M. Thalib, “Kajian Ahad Pagi”, Markaz Pusat Majelis Mujahidin Indonesia, 27 Februari 2005)

Berikut ini adalah pernyataan politik MMI tentang pelaksanaan syariat Islam secara *kaffah* (*Risalah Mujahidin*, 02/03 Ramadhan 1412 H/ 21 Desember 2000 M):

- 1) Melaksanakan Syariat Islam secara utuh dan menyeluruh (*kaffah*) merupakan kewajiban dan tanggung jawab kolektif dari setiap diri orang beriman (Q.S. al-Baqārah: 208).
- 2) Kesengajaan melaksanakan sebagian syariat Islam dan menolak sebagian yang lain akan mengakibatkan kesempitan hidup di dunia dan siksa Allah SWT di akhirat (Q.S. al-Baqārah: 85).
- 3) Penegakan syariat Islam secara *kaffah* adalah puncak perjuangan umat Islam sebagaimana dikehendaki Allah yang akan mengantarkan kepada kemuliaan hidup manusia (Q.S. az-Zukhrūf: 43-44).
- 4) Penegakan syariat Islam secara *kaffah* adalah bentuk konkrit dari ketakwaan kepada Allah SWT dan menjadi solusi dari semua krisis dan persoalan hidup manusia.

Dalam khazanah kajian Islam, terma syariat merupakan terma yang cukup problematis, bahkan hingga saat ini definisinya masih terus diperdebatkan oleh banyak cendekiawan dan ulama. Perdebatan tentang syariat Islam selalu dihubungkan dengan terma lain juga cukup kontroversial, yaitu fiqh Islam (yurisprudensi Islam). Menurut Nasr Hamid Abu Zayd, kata *syara'a* disebutkan dalam al-Qur'an sebanyak lima kali. Dari kelima ayat yang mencatumkan kata *syara'a* tersebut, kesemuanya memiliki makna yang berbeda. Akan tetapi benang merah dari kelimanya adalah *syara'a* sebagai *minhāj* (metode). Jadi *syara'a* merupakan *minhāj* yang dalam aplikasinya menggunakan idiom fiqh. Dalam keduanya jelas memiliki perbedaan karena yang pertama mengindikasikan sifat ke-universalannya dan sebaliknya yang kedua lebih menyiratkan makna historisitas syariat (Nasr Hamid Abu Zaid, 2003, hlm. 169 dan Qodry Azizi, 2002, hlm. 50-54). Dalam kerangka syariat sebagai metode, perjuangan penegakan syariat Islam yang dilakukan MMI tidak lebih dari perjuangan penerapan fiqh Islam (Zainun Kamal dalam Tim Editor Mujahidin, 2004, hlm. 69-70).

Sistem Demokrasi dalam Pandangan MMI: Syurā

Dalam al-Qur'an, terma *Syurō* atau musyawarah dijelaskan setidaknya 2 kali, yaitu pada *as-syurō*: 38 dan Ali Imrān: 159. Bahkan, salah satu surat dalam al-Qur'an juga bernama surat *as-syurō*. Ini menunjukkan bahwa musyawarah merupakan identitas sosial umat Islam yang mendapat tempat lebih dalam Islam (Kuntowijoyo, 1997, hlm. 95). Dalam prakteknya, terminologi *syurō* digunakan dalam dua hal, *pertama syurō* yang mengadaikan penguasa berkonsultasi dengan pemuka masyarakat/ulama yang biasa disebut *aḥl al-ḥal wa al-aqd* tentang urusan negara (Salim Ali Al-Bahnasawi, 1996,

hlm. 121). *Kedua*, *syurō* digunakan sebagai prinsip konstitusional. *Syurō* dalam konteks kedua inilah yang kemudian menimbulkan polemik dalam sejarah umat Islam hingga saat ini. Sudah barang tentu, hal ini disebabkan al-Qur'an maupun hadis tidak menyebutkan secara jelas bentuk konkrit dari prinsip *syurō* dalam konteks konstitusional (Abdullahi Ahmed An-Na'im, 2001, hlm.152). *Syurō* dalam konteks konstitusi negara mensyaratkan dua hal, yaitu, *pertama*, kedaulatan tertinggi di tangan Allah, *kedua*, hak legislasi hanya ditangan Allah, sedangkan manusia diperbolehkan berijtihad jika tidak ada ketentuan yang jelas dari al-Qur'an dan hadis. Dua prinsip yang telah disebutkan di atas bisa disimak dari pernyataan Al Maududi tentang "teodemokrasi/demokrasi-ketuhanan" (Abu A'la Al Maududi, 1995, hlm. 159-160).

Dalam usulan Amandemen UUD 1945 yang disesuaikan dengan syariat Islam, yaitu pada pasal 1 ayat 2, MMI menjelaskan tentang prinsip kedaulatan dan hak legislasi Tuhan. Pasal itu berbunyi:

"Kekuasaan tertinggi menetapkan hukum di tangan Allah Yang Maha Kuasa, sedang pengembangan hukum selanjutnya di tangan rakyat yang dilakukan sepenuhnya oleh Majelis Permusyawaratan Rakyat"

Selanjutnya, Pasal 2 ayat 3 berbunyi:

"Segala putusan Majelis Permusyawaratan Rakyat ditetapkan oleh suara terbanyak namun tidak bertentangan dengan syariat Islam"

Jika disimak dari 2 pasal di atas, secara jelas MMI mengakui prinsip musyawarah dan konsensus sebagai salah satu pertimbangan pembangunan konstitusi negara. Pengakuan terhadap prinsip tersebut secara nyata berkesesuaian dengan semangat demokrasi. Titik tolak atau singgung argumen *syurō* yang dilontarkan MMI dengan konsep demokrasi adalah pada aspek ideologi. Dalam demokrasi prinsip yang ditegakkan antara lain: kekuasaan mayoritas, suara rakyat, pemilihan yang bebas dan bertanggung jawab (Masykuri Abdillah, 1999, hlm. 65), sedangkan prinsip *syurō* menurut MMI, berpusat kepada kekuasaan Allah (kedaulatan Tuhan). Orientasi ideologi kedaulatan Tuhan ini pada gilirannya mensyaratkan bimbingan dan batasan, yaitu kedaulatan hanya di tangan Allah, syariat Islam adalah sistem hukum yang mesti berlaku dalam sebuah negara. Seluruh hukum serta kebijaksanaan tambahan yang diberlakukan dalam sebuah negara harus dirumuskan dalam batasan-batasan syariat, dengan kata lain, seluruh sistem dan kebijaksanaan yang berlaku tidak boleh berseberangan dengan syariat Islam. Wewenang legislatif bukan didasarkan pada kemauan rakyat, namun sebagai aplikasi dari syariat. Seluruh

gagasan yang berkembang tidak bisa ditolerir jika berseberangan dengan syariat, sekalipun populer di kalangan rakyat. Pemahaman inilah yang kemudian menjadikan MMI menentang demokrasi yang bagi Fauzan Al Anshari, ketua departemen data dan informasi Majelis Mujahidin, dipandang sebagai sistem kafir (Fauzan Al-Anshari, *Demokrasi Syirik*, 5 Februari 2005). Argumentasi Fauzan disandarkan kepada tiga hal, yaitu, *pertama*, demokrasi adalah *tasyri'ul jamāhir* (penyandaran wewenang hukum kepada rakyat/mayoritas) atau sistem *ṭāgut* (berhala) dan bukan hukum yang telah ditetapkan Allah SWT. Padahal Allah dengan jelas memerintahkan untuk menghukumi segala sesuatu sesuai dengan apa yang telah Allah turunkan kepada manusia serta melarang mengikuti keinginan umat atau mayoritas orang atau rakyat (QS: al-Māidah:49). *Kedua*, inti demokrasi adalah hukum rakyat atau *ṭāgut* yang disesuaikan dengan Undang-Undang Dasar, bukan disesuaikan dengan syariat Islam (QS: an-Nisā': 59). *Ketiga*, demokrasi adalah anak kandung sekulerisme yang memisahkan agama dari tatanan kehidupan, atau memisahkan agama dari negara dan hukum. Hal serupa juga dilontarkan Irfan S. Awwas. Baginya, demokrasi merupakan sistem kafir dan warisan kolonial Belanda untuk memberangus kekuatan umat Islam (Irfan S. Awwas, "Kajian Ahad Pagi" Markaz Pusat Majelis Mujahidin Indonesia, 30 Desember 2004 dan Abu Hanif, "Kajian Ahad Pagi", Markaz Pusat Majelis Mujahidin Indonesia, 15 Mei 2005).

Berbeda dengan penjelasan dua tokoh MMI di atas, Sadek Jawad Sulaiman menjelaskan bahwa *syurō* adalah substansi dari demokrasi, antara keduanya terdapat kesesuaian dalam konsep maupun prinsip. Dalam konsep, baik *syurō* maupun demokrasi, muncul dari anggapan bahwa pertimbangan kolektif (*collective deliberation*) lebih mungkin melahirkan hasil yang adil dan masuk akal bagi kebaikan bersama dari pada individual. Kedua konsep tersebut juga mengasumsikan bahwa pertimbangan mayoritas cenderung lebih komperhensif dan akurat dari pada penilaian minoritas. Demikian pula antara *syurō* dan demokrasi terdapat kesesuaian prinsipil bahwa semua orang memiliki hak dan tanggung jawab yang sama (Sadek Jawad Sulaiman dalam Charlez Kurzman (ed.), 2001, hlm. 126).

Hak Politik Minoritas dalam Demokrasi-Ketuhanan

Hak politik minoritas menjadi isu krusial bagi pembangunan sistem politik, khususnya di negara-negara Islam. Hal ini tentu saja karena dalam sistem sistem hukum negara Islam (pengaturan kewarganegaraan dalam negara Islam), kelompok minoritas non-muslim

termasuk warga negara kelas dua sebagai pihak yang dilindungi yang membentuk masyarakatnya sendiri (Jhon L. Esposito, hlm. 321). Kelompok minoritas non-muslim dalam negara Islam disebut dengan *zimmi*, yaitu umat non-muslim yang hidup dalam wilayah kekuasaan Islam. Sekalipun warga non-muslim ini berhak memperoleh perlindungan harta dan jiwa, namun mereka tidak memiliki hak untuk berpartisipasi dalam kehidupan masyarakat secara luas. Mereka juga tidak memiliki hak sipil dan politik sekalipun mereka lahir dan dibesarkan dalam negara Islam (Abdullahi Ahmed An-Na'im, 2001, hlm. 170-171).

Pertanyaan selanjutnya adalah apakah minoritas non-muslim memiliki hak untuk memangku jabatan-jabatan strategis dalam pemerintahan? Sudah barang tentu, jika mengacu pada landasan konstitusi yang dicantumkan oleh MMI dalam usulan UUD 1945 pasal 6 yang berbunyi: "Presiden dan Wakil Presiden ialah warga negara Indonesia, laki-laki, sehat jasmani-rohani, muslim yang taat menjalankan syariat Islam", kelompok minoritas tidak mendapat tempat untuk jabatan tersebut (Majelis Mujahidin Indonesia, *Usulan Amendemen UUD 1945 disesuaikan dengan Syariat Islam*). Keharaman mengangkat orang kafir, musyrik dan sekuler sebagai pemimpin juga dilontarkan oleh Amir Majelis Mujahidin Indonesia, Abu Bakar Ba'asyir. Menurut Ba'asyir, larangan Allah untuk mengangkat orang kafir sebagai pemimpin sudah jelas dijelaskan Allah dalam al-Quran yaitu dalam surat *al-mā'idah* ayat 51. Senada dengan Ba'asyir, M. Thalib dalam kajian ahad pagi menegaskan bahwa selamanya orang kafir dan musrik tidak akan menjadi penolong bagi umat Islam (M. Thalib, "Kajian Ahad Pagi", Markaz Pusat Majelis Mujahidin Indonesia, 27 Februari 2005). Jelas, gagasan dua tokoh utama MMI ini masih terjebak dalam dikotomi sektarian hak kewarganegaraan. Pembagian warga negara berdasarkan faktor *insidental*, seperti ras, suku dan faktor *esensial*, seperti hak untuk beragama yang -menurut An-Naim- bertentangan dengan prinsip Islam sendiri. Dengan asumsi Islam anti diskriminasi, An-Naim menawarkan gagasannya tentang kontekstualisasi syariat Islam terkait dengan konstitusi negara modern, yaitu dengan menafsirkan konsep *ummah* dalam artian seluruh warga negara dalam kesamaan mutlak, tanpa diskriminasi agama maupun jenis kelamin. Dengan demikian, kelompok minoritas non-muslim tidak hanya akan memperoleh hak politik untuk berpartisipasi dalam politik, namun termasuk juga memperoleh hak untuk menjabat dalam jabatan strategis sepanjang disetujui oleh suara mayoritas (Abdullahi Ahmed An-Na'im, 2001, hlm.164).

Konsep Pemerintahan Menurut MMI: Sistem *Khilāfah*

Khilāfah secara terminologis adalah “wakil”, dalam dan penjabarannya adalah sistem pemerintahan yang mengakui kepemimpinan Allah SWT dan rasul-Nya dalam segala urusan legislasi dan hukum kepada keduanya serta meyakini bahwa khalifah itu mewakili “Sang Hakim” yang sebenarnya, yaitu Allah SWT (Abul A’la Al Maududi, 1996, hlm. 63). *Khilāfah* mengadung tiga element mendasar, yaitu *pertama*, khalifah sebagai pewaris otoritas yang dulunya di pegang oleh Nabi SAW, *kedua*, khalifah berarti sebagai pemimpin komunitas dalam menegakkan syariat Islam dan *ketiga*, khalifah sebagai pemimpin spiritual (*amīr al-mu’minin*) yang bertugas sebagai penjaga moral komunitas yang hidup dalam kekuasaannya (Yusuf Ibish, 1966, hlm. 34).

Menurut Abdul Qodir Baraja, anggota AHWA MMI, *khilāfah* adalah konsep kepemimpinan yang mutlak untuk dilaksanakan oleh umat Islam. Dalam *khilāfah*, umat Islam tidak digolongkan melalui wilayah teritorial, suku dan bangsa. Islam menjadi sistem tunggal dan menjadi sumber utama dalam pengelolaan negara. *Khilāfah* juga bersifat internasional yang bertujuan untuk mengayomi dan melindungi umat Islam serta kelompok non-muslim yang mau tunduk kepada prinsip-prinsip ajaran Islam. Relevansi membangun sistem *khilāfah* bagi umat Islam dewasa ini, menurut Baraja, adalah untuk menuntaskan perpecahan umat Islam dalam berbagai golongan-golongan. Perpecahan ini dinyatakan oleh Baraja sebagai bentuk kemusyrikan (Q.S. al-Rūm: 32) (Abdul Qadir Baraja, *Khilāfah*, 5 Januari 2005).

Senada dengan Baraja, Shahirul Alim dalam kongres Mujahidin I menjelaskan bahwa upaya mendirikan *khilāfah* merupakan kewajiban umat Islam di seluruh dunia. Selain untuk menyelesaikan problem keterpecahan umat dewasa ini, membentuk *khilāfah* juga menjadi kewajiban umat Islam untuk mengangkat seorang pemimpin jika berkumpul 3 orang atau lebih. Sedangkan menurut Irfan S, Awwas, *khilāfah* sebagai konsep kepemimpinan adalah konsep yang penting dalam Islam karena kebahagiaan manusia di dunia maupun akhirat sangat dipengaruhi oleh pemimpin komunitasnya. Menurut Irfan, banyak sekali komunitas yang sesat, hanya karena kesesatan pemimpin mereka (Q.S. al-Ahzāb: 66-68 dan Q.S. al-Baqārah: 166-167). Kepemimpinan yang utama menurut Irfan adalah kepemimpinan Allah SWT, Rosul-Nya dan orang-orang-orang yang beriman yang shalih yang berkomitmen mengamalkan syariat Islam secara lengkap (Wawancara dengan Irfan S. Awwas, Ketua Lajnah *tanfiziyyah* Majelis

Mujahidin Indonesia, 12 Juni 2005). Irfan menambahkan bahwa dalam al-Qur'an, Allah SWT dengan jelas menjelaskan bahwa kepemimpinan umat beriman terbatas hanya pada Allah SWT, Muhammad SAW dan ulama pewaris para Nabi (Q.S. al-Ma'idah: 55).

Dalam kongres mujahidin I, MMI menyatakan secara eksplisit bahwa orientasi jangka panjang organisasi ini adalah mendirikan *daulah al-islāmiyah (khilāfah al-Islamiyyah)* yang dipimpin oleh seorang khalifah. Gagasan ini tertuang dalam Piagam Yogyakarta. Berikut kutipan isi piagam tersebut:

"Mujahidin Indonesia membentuk Majelis Mujahidin menuju terwujudnya *imāmah (khilāfah)*/ Kepemimpinan umat, baik di dalam negeri maupun dalam kesatuan ummat Islam sedunia"

Menurut Bardan Kindarto, wakil *amīr* II AHWA, MMI mengidealkan menjadi lembaga internasional, semacam PBB-nya umat Islam yang berpusat di Indonesia. Dalam lembaga akan berkumpul para ulama dari berbagai negara yang bertugas sebagai *ahl al-ḥal wa al-aqd*. Untuk mengimplementasikan gagasan tentang *khilāfah al-islāmiyyah* ini, MMI memiliki strategi khusus -seperti yang dijelaskan Baraja- sebagaimana berikut:

"Jika dalam satu kabupaten/ kotamadya terdapat 50 ataupun 100 *mas'ul*, maka 50 atau 100 orang *mas'ul* itulah yang berkewajiban memilih satu di antara mereka menjadi seorang *amīr al-umm al-qurrah* yang akan bertanggung jawab terhadap seluruh *mas'ul* yang terdapat dalam wilayahnya. Selanjutnya, jika terdapat 20 ataupun 30 *amīr al-umm al-qurrah* dalam satu propinsi, maka mereka berhak dan berkewajiban menunjuk salah seorang di antara para *amīr* itu, menjadi seorang *amīr* lagi di tingkat propinsi yang disebut *amīr al-wilāyah*, di mana kemudian para *amīr al-wilāyah* itulah nantinya yang akan menentukan seorang *amīr al-daulah*. Apabila di atas dunia ini terdapat 50 atau 1000 *amīr al-daulah*, tentunya merekalah yang akan menentukan siapa yang sepatutnya menjadi *amīr al-mu'minīn* di atas permukaan bumi ini/di tingkat Internasional yang benar-benar legitimet karena memang berakar dari bawah dan telah mendapatkan dukungan dari mayoritas ummatnya. Demikianlah pemilu kaum muslimin dalam rangka mewujudkan ke-"kholifahan Islam" secara damai tanpa menghabiskan biaya milyaran" (Abdul Qodir Baraja, *Khilāfah*, 5 Februari 2005).

Berbeda dengan argumen MMI di atas tentang pentingnya mendirikan *khilāfah al-islāmiyyah*, Ali Abd ar-Raziq menyebutkan bahwa Islam tidak pernah menjelaskan sistem pemerintahan yang khusus dan harus ditegakkan oleh umat Islam. Bagi Raziq, setiap generasi umat Islam memiliki wewenang untuk membentuk sistem pemerintahannya sendiri. Terkait dengan jenis pemerintahan

khilāfah, Raziq menyebutkan bahwa dalam sejarah umat Islam gagasan membentuk *khilāfah* selalu memunculkan problem disintegritas internal umat Islam. Jadi kesatuan umat melalui *khilāfah* adalah *utopia* belaka (Ali Abd Ar-Raziq, 2002, hlm. 41)

Kepemimpinan Perempuan

Dalam konteks politik Indonesia, perdebatan seputar kepemimpinan perempuan sempat memanas ketika Megawati diangkat sebagai presiden menggantikan Abdurrahman Wahid yang diberhentikan dari jabatannya melalui Sidang Istimewa MPR tahun 2001. Menurut MMI, seperti yang tercantum dalam rekomendasi hasil kongres mujahidin I, syarat yang harus dipenuhi oleh seorang pemimpin adalah, muslim (laki-laki), baligh, sehat rohani dan jasmani, laki-laki, berpengetahuan, adil dan amanah serta berwibawa (Irfan S. Awwas (ed.), 2001, hlm. 150).

Bagi Fauzan, perempuan tidak boleh menjadi pemimpin publik karena peran mereka rumah tangga. Peran ini sudah sesuai dengan prinsip kemanusiaan dan bukan tindakan diskriminasi sebagaimana dituduhkan kalangan feminis (Fauzan Al Anshari, *Kepemimpinan Perempuan*, 5 Januari 2005). Kepemimpinan di level publik, yang mana setiap keputusan seorang pemimpin akan berdampak multidimensional dan luas, tidak ada alasan untuk menentang perintah Allah SWT yang melebihkan laki-laki dari pada perempuan dan kodrat laki-laki sebagai pemimpin (QS. Al-Bāqarah: 228 dan QS. an-Nisā': 34). Ketentuan Allah tersebut juga diperjelas oleh hadis Nabi tentang malapetaka yang menimpa suatu kaum yang menjadikan seorang perempuan sebagai pemimpin. Senada dengan Fauzan, Irfan S. Awwas menjelaskan bahwa penjelasan surat *al-nisā* ayat 34 sudah jelas hukumnya, bahwa hak untuk memimpin -dalam pengertian bertindak atas nama rakyat- merupakan hak laki-laki. Hal ini merupakan sunnah *ṭabi'iyah* yang berdasarkan al-Qur'an (Irfan S. Awwas, "Kajian Ahad Pagi MMI" pada 30 Desember 2004). Irfan juga mengakui bahwa laki-laki dan perempuan memiliki harkat dan martabat yang sama di mata Allah, tetapi sebagai manusia yang berbeda jenis kelaminnya dalam hal-hal tertentu hak dan kewajibannya tidak sama, seperti perempuan haram menjadi presiden (Irfan Suryahardi Awwas, *Halal-Haram Presiden Perempuan*, 24 Juni 2004 dan Irfan S. Awwas, *Dicari Presiden Taat Syari'ah*, 5 Februari 2005, hlm. 4). Sementara itu, Istina Wiqayati, Departemen An-Nisa Lajnah Perwakilan Wilayah Majelis Mujahidin Yogyakarta, menjelaskan bahwa laki-laki berhak menjadi pemimpin bagi perempuan karena sudah merupakan sunnah

tabi'iyah yang tidak bisa diganggu gugat. Perempuan boleh menjadi pemimpin apabila kondisinya darurat. Istna juga menambahkan bahwa sudah diakui bahwa laki-laki memiliki kemampuan akal dan fisik yang lebih kuat daripada perempuan. Karena itu, laki-laki lebih berhak menjadi pemimpin bagi perempuan dan perempuan haram hukumnya menjadi pemimpin apalagi pemimpin negara (Wawancara dengan Istna Wiqayati, Departemen An Nisa' Lajnah Majelis Mujahidin Indonesia, 5 Februari 2005).

Sementara itu, Muhammad Thalib, wakil amir I AHWA MMI, menjelaskan bahwa peran perempuan dapat digolongkan dalam beberapa aspek, yaitu, *pertama*, lingkup pribadi. Lingkup pribadi peran perempuan adalah Islam terdiri dari: nilai yang sama dengan laki-laki secara manusiawi (HR. Abu Dawud), tempat yang sama bagi laki-laki maupun perempuan dalam melaksanakan syariat Islam (Q.S. al-Mu'minūn: 40), hak yang sama dengan laki-laki dalam menyampaikan pendapat (Q.S. al-Mujādillah: 1). Lingkup *kedua* adalah lingkup keluarga. Dalam lingkup ini perempuan memiliki peran antara lain: menjadi wakil suami dalam rumah tangga, menjaga rumah dan harta benda keluarganya (Q.S. an-Nisā': 34), tidak membiarkan kemaksiatan dalam keluarganya. Lingkup *ketiga* adalah peran perempuan dalam lingkup kiprah dalam masyarakat yang terdiri dari: mencegah pergaulan bebas (Q.S. al-Ahzāb: 33), batasan untuk berpergian sendirian sehingga wajib disertai *muhrīm* bila kondisinya kurang aman, tanggung jawab menangani masalah-masalah kemasyarakatan adalah pada kaum laki-laki, bukan pada kaum perempuan (Q.S. an-Nisā': 75). Lingkup *keempat* adalah pemerintahan dan jabatan politik. Dalam bidang pemerintahan dan politik al-Quran telah menyebutkan bahwa kepemimpinan ada ditangan kaum laki-laki (Q.S. an-Nisā': 34). Lingkup *kelima* adalah pengajaran dan dakwah. Laki-laki adalah yang utama dalam melaksanakan tugas pengajaran dan tugas dakwah di tengah-tengah umat. Namun, bila laki-laki mengabaikan kewajiban itu, barulah kaum perempuan diperkenankan untuk tampil sebagai pemimpin (Q.S. Ali Imrān: 104). Lingkup *keenam* peran perempuan adalah lingkup jihad dan pertahanan. Perempuan muslimah wajib melakukan jihad melawan kekafiran, syirik dan kezaliman walaupun tinggal sebatang kara dalam menegakkan agama Allah (Q.S. at-Taḥrīm: 11) (Muhammadd Thalib, *Peranan Perempuan Dalam Penegakan Syariah Islam*, 5 Januari 2005).

Yang harus dicatat dari beberapa argumen Thalib adalah *pertama*, peran perempuan untuk berpartisipasi dalam politik terbuka dan sama dengan yang dimiliki laki-laki, semisal hak suara yang

sama dengan laki-laki dalam konteks politik serta untuk terlibat dalam kegiatan-kegiatan publik, sekalipun harus dengan batasan-batasan tertentu, seperti keharusan menggunakan purdah, cadar, melarang *ikhtilāt* (bercampurnya laki-laki dan perempuan). *Kedua*, keterbukaan secara politik bukan berarti adanya kebebasan bagi perempuan untuk menduduki jabatan publik strategis, seperti kepala negara atau hakim. Jabatan kepala negara dan hakim tersebut adalah dua jabatan yang tidak boleh diserahkan kepada perempuan, dan hanya laki-laki yang boleh untuk memangku jabatan tersebut (Muhammad Thalib, 2001, hlm. 107).

Gagasan tentang keharaman kepemimpinan wanita ditegaskan Usulan amandemen UUD 1945 disesuaikan dengan syariat Islam MMI, yaitu pada pasal 6 ayat 1 yang berbunyi:

"Presiden dan Wakil Presiden ialah warga negara Indonesia, laki-laki, sehat jasmani-rohani, muslim yang taat menjalankan syariat Islam" (Majelis Mujahidin Indonesia, 2001, hlm.10)

Gagasan MMI ini jelas bertolak belakang dengan argumen yang disampaikan Nasaruddin Umar. Dalam disertasinya yang berjudul "Perspektif Jender dalam al-Qur'an", Umar menyebutkan bahwa antara laki-laki dan perempuan memiliki hak yang sama untuk menjabat sebagai pemimpin (Q.S. *as-ṣād*: 26, *al-baqārah*) (Nasaruddin Umar, *Disertasi* IAIN Syarif Hidayatullah, 1999, hlm. 165). Menyangkal argumen MMI tentang petaka bagi masyarakat yang memilih perempuan, Nizar Ali menyebutkan bahwa hadis tersebut diutarakan oleh Nabi dalam kapasitasnya untuk menjelaskan sebuah realitas (*bayān al-wāqī'*) atau *ikhbār* (memberi kabar/penjelasan) tentang realitas masyarakat Persi yang waktu itu dipimpin oleh perempuan yang secara budaya tidak memiliki kewibawaan, dan tidak untuk menjelaskan larangan bagi perempuan untuk duduk sebagai pemimpin (Nizar Ali, *Jurnal Penelitian Agama*, No. 16, Thn. VI, Mei-Agustus 1997, hlm. 57-59).

2. Gerakan MMI Dalam Kontek Politik Indonesia Masa Reformasi

Perdebatan tentang dasar negara atau ideologi tidak pernah kunjung usai mewarnai panggung politik Indonesia. Konflik ideologis tersebut seolah-olah menyiratkan sebuah "suratan takdir" bagi negara yang tidak pernah secara jelas menyatakan dirinya sebagai negara Islam atau negara sekuler. Ini tercermin melalui pertarungan ideologis di DPR/MPR saat ini yang mengulang perdebatan serupa dalam Majelis Konstituante tahun 1955. Pun demikian dengan yang terjadi di

daerah, sekalipun tidak secara eksplisit disebut sebagai pertarungan ideologis, tarik-ulur kubu pro dan kontra penerapan syariat Islam bisa dikategorikan sebagai tarik-ulur ideologis. Lagi-lagi, agama menjadi motor utama berbagai kegelisahan politik bangsa.

Dalam konteks politik, Peter L. Berger menjelaskan bahwa antara ideologi dan agama memiliki keterkaitan satu sama lain. Titik temu keduanya adalah pada potensi yang dimiliki untuk mempengaruhi cara pandang masyarakat yang bermuara pada model penyikapan terhadap realitas eksternalnya (Peter L. Berger dalam Jeffrey C. Alexander Steven Seidman, 1990, hlm. 242). Sebagai sebuah ideologi politik, agama berpotensi untuk melegitimasi sebuah kekuasaan atau sebaliknya, agama bisa menjadi alat perlawanan atas kekuasaan (Rusli Karim, 1994, hlm. 85). Ciri ideologis dari agama ini, menurut Esposito, dapat ditemukan dalam ajaran Islam yang menyerupai "*religio-political*" (Jhon L. Esposito (ed.), 1987, hlm. 12). Ciri ideologis ini tampak jelas dalam beberapa gagasan politik MMI mengenai hubungan agama dan negara, negara Islam, syariat Islam, *syuro*, *khilāfah* dan pemimpin perempuan. Dalam konteks politik Indonesia, gagasan politik MMI bisa diletakkan dalam kerangka *oppositional* dengan negara (berposisi dengan realitas negara). Kerangka oposisi tersebut bisa dijelaskan setidaknya karena beberapa argumen: *pertama*, sekalipun Islam adalah agama yang dipeluk oleh mayoritas penduduk Indonesia, tidak berarti doktrin Islam menjadi landasan konstitusional bagi negara ini. *Kedua*, dasar negara Indonesia adalah Undang-Undang Dasar dan bukan kepada Al-Quran dan hadis. *Ketiga*, demokrasi yang digunakan oleh negara dilandaskan pada suara mayoritas. *Keempat*, sebagai negara kesatuan, Indonesia memiliki klaim wilayah yang jelas berdasarkan peta wilayah dan bukan pada faktor agama. *Kelima*, agama tidak menjadi faktor utama dalam pembagian status kewarganegaraan, yang artinya semua komponen masyarakat agama memiliki hak yang sama dalam persolan publik kenegaraan. *Keenam*, perempuan sah menjadi pemimpin.

Pertentangan ideologis yang terjadi antara MMI dan negara harus diwaspadai dan dijaga agar tidak menimbulkan implikasi destruktif. Dalam konteks resolusi konflik, Ralf Dahrendorf mengajukan dua pola politik yang bisa dilakukan untuk membenahi atau setidaknya meredakan situasi konflik ini, yakni *pertama* pengaturan politik yang totalitarianistik -dicirikan dengan sikap kelompok dominan untuk menyangkal kenyataan atau validitas antagonisme atau konflik yang terjadi (Doyle Paul Jhonson, 1981, hlm. 191-192).

Gaya politik yang bersifat totalitarianistik pernah dilakukan oleh dua rezim politik Indonesia, yaitu rezim Orde Lama di bawah Soekarno (1945-1965) dan Orde Baru di bawah Soeharto (1966-1998). Namun apa yang di dapatkan? sekalipun konflik dapat diredam, namun gaya politik ini tidak hanya menimbulkan pertanyaan etis karena dipandang melanggar hak asasi dan memunculkan antagonisme berlebihan. *Kedua*, resolusi konflik dengan mewujudkan masyarakat demokratis. Model resolusi ini menerima secara eksplisit adanya kepentingan konflik dan menyediakan saluran-saluran untuk menyatakan dan berembung dalam persoalan yang diperdebatkan. Dengan cara ini, kemungkinan terjadinya implikasi konflik yang destruktif dapat dihindari. Model ini bisa dilakukan dengan memberi kebebasan berkompetisi secara luas (utamanya partai politik), memperluas daya jangkauan partisipasi dan aspirasi politik masyarakat (Mochtar Mas'ood, 1994, hlm. 4).

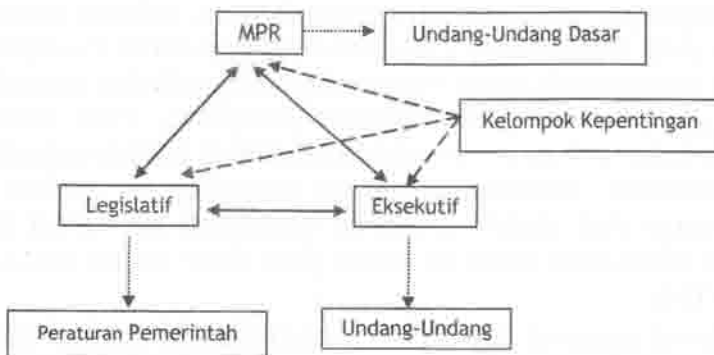
Sementara itu, dalam demokrasi di Indonesia yang tidak memberi ruang kepada aspirasi individual, aspirasi yang ada harus sudah diagregasikan dalam kelompok-kelompok politik. Kelompok politik tersebut bisa berupa kelompok partai politik, kelompok kepentingan maupun kelompok penekan. Dari ketiga jenis kelompok politik tersebut di atas, partai politik merupakan kelompok yang paling potensial untuk mempengaruhi pemerintah dan legislatif sebagai pengelola kebijakan karena partai politik terlibat langsung melalui wakil-wakil mereka yang duduk di jajaran legislatif maupun eksekutif yang dipilih melalui pemilihan umum. Kelompok potensial yang lain adalah kelompok kepentingan. Kelompok kepentingan didefinisikan sebagai organisasi yang terdiri dari sekelompok individu yang mempunyai kepentingan-kepentingan, tujuan-tujuan dan keinginan yang sama dan mereka bekerjasama untuk mempengaruhi kebijakan pemerintah demi tercapainya kepentingan-kepentingan, tujuan-tujuan dan keinginan tersebut (Haryanto, 1984, hlm. 121). Sedangkan kelompok penekan adalah kelompok politik yang memiliki potensi terendah. Rendahnya potensi kelompok ini adalah karena belum teratur dan stabil, biasanya kelompok ini hanya bersifat sementara (Riswanda Imawan dalam Riza Noer Arfani (ed.), 1996, hlm. 160-164).

Gabriel Almond dan Powell menjelaskan bahwa kelompok kepentingan dapat dibedakan berdasarkan struktur, gaya, sumber pembiayaan dan basis dukungan pada empat kategori, yaitu: *pertama*, kelompok anomik, yakni, kelompok kepentingan yang terbentuk secara spontan dan hanya sementara karena tidak memiliki

norma dan nilai yang mengatur. *Kedua*, kelompok non-asosiasional, yaitu kelompok yang serupa dengan kelompok anomik yang tidak terstruktur secara permanen melalui nilai dan norma yang baku. Kelompok ini diindentikan dengan ciri masyarakat tradisional yang dominan dipengaruhi oleh unsur tradisional, seperti sentimen kesukuan, agama, kedaerahan dan lain-lain. *Ketiga*, kelompok institusional, yaitu, kelompok kepentingan yang sudah formal terlembaga yang memiliki anggota yang khusus dan bertanggung jawab dalam kegiatan lobi. *Keempat*, kelompok asosiasional, yaitu kelompok kepentingan yang sudah terlembaga dan dalam mengolah gagasan kepentingannya diatur oleh tenaga profesional dengan prosedur yang teratur (Mochtar Mas'oe'd dan Colin MacAndrews, tt, hlm. 51-52).

Dalam perpektif teoritis yang dilontarkan Almond di atas, MMI bisa dikategorikan termasuk dalam kelompok kepentingan non-asosiasional sekaligus kategori institusional. Sebagai kelompok kepentingan nonasosiasional, MMI adalah salah satu wujud kelompok kepentingan yang mencerminkan dominasi struktur tradisional dalam masyarakat, yakni agama. Tetapi, meski dipengaruhi struktur-struktur tradisional, tidak berarti MMI dikelola secara tradisional pula. Pada realitasnya, unsur tradisional yang melekat dalam gagasan MMI dikelola secara moderen yang telah teragregasikan dalam model kelembagaan moderen dan teratur. Sederhanya, peran strategis MMI sebagai kelompok kepentingan dalam saluran politik negara digambarkan dalam bagan berikut:

Posisi MMI Terhadap Proses Pembuatan Kebijakan Publik



Catatan:
 ← → Tawar Menawar
 -.-> Memproduksi
 - - - -> Mempengaruhi

Sebagai kelompok kepentingan, MMI menjadikan isu penerapan syariat Islam sebagai isu utama. Gagasan politik MMI yang lain akan segera di implementasikan menyusul setelah syariat Islam telah diimplementasikan sebagai sistem hukum negara (Wawancara dengan Shobbarin Syakur, Sekretaris Umum *lajnah tanfiziyah* Majelis Mujahidin Indonesia, 20 Juni 2005). Senada dengan Syobbarin, Irfan juga menjelaskan bahwa pelaksanaan syariat Islam diharapkan menjadi pintu gerbang bagi terlaksananya gagasan-gagasan politik MMI yang lain. Lebih jauh lagi, Irfan berkeyakinan dengan melaksanakan salah satu aturan hukum dalam syariat Islam maka secara otomatis akan berdampak pada aspek-aspek syariat Islam yang lain (Wawancara dengan Irfan S. Awwas, Ketua *lajnah tanfiziyah* Majelis Mujahidin Indonesia, 12 Juni 2005).

Dalam konteks politik Indonesia masa reformasi, gerakan MMI untuk menerapkan syariat Islam sangat dipengaruhi oleh dua isu besar politik Indonesia pasca reformasi, yaitu munculnya gagasan amandemen UUD 1945 serta momentum pelaksanaan Otonomi Daerah oleh pemerintah (Wawancara dengan Shobbarin Syakur, Sekretaris Umum *lajnah tanfiziyah* Majelis Mujahidin Indonesia, 20 Juni 2005). Oleh karena itu, gerakan politik MMI dapat dibagi dalam dua kategori, yaitu, *pertama* perjuangan untuk menerapkan syariat Islam pada level nasional, yaitu dengan turut terlibat dalam proses pembentukan peraturan-peraturan yang dibentuk lembaga-lembaga pada level nasional. *Kedua*, pada level Otonomi Daerah (lokal). Pada level ini, MMI gencar melakukan lobi politik dan sosialisasi pelaksanaan syariat Islam di daerah yang diformalisasikan melalui Peraturan Daerah (Perda).

Pada level negara atau nasional, gagasan amandemen UUD 1945 merupakan momentum berharga bagi MMI untuk mengimplementasikan gagasannya. Apalagi beberapa partai Islam, seperti Partai Bulan Bintang dan Partai Persatuan Pembangunan, serta beberapa beberapa element Ormas Islam lain, seperti Front Hizbullah, Persaudaraan Pekerja Muslim Indonesia (PPMI), FPI, Hizbut Tahrir yang tergabung dalam "Petisi Umat Islam" memiliki asumsi yang sama dengan MMI dalam memandang penerapan syariat Islam dengan mengembalikan isi Piagam Jakarta (*Pikiran Rakyat*, 6 Agustus 2002). Ketua *lajnah tanfiziyah* MMI, Irfan S. Awwas menjelaskan bahwa Piagam Jakarta memiliki nilai strategis bagi umat Islam untuk menjalankan syariat Islam. Bahkan, Irfan meyakini bahwa:

“Jika Piagam Jakarta dimasukkan dalam UUD adalah sesuatu yang baik. Kalau sudah dimasukkan dalam UUD, maka umat Islam akan mempunyai payung konstitusi setiap kali menyampaikan aspirasinya. Sebab setiap kali umat Islam menyuarkan Piagam Jakarta, selalu dinyatakan bertentangan dengan UUD, Pancasila dan kebijakan pemerintah. Karena memang tidak ada payung konstitusinya. Itu sebabnya, kenapa tokoh-tokoh Islam memasukkan Piagam Jakarta dalam sidang BPUPKI” (Wawancara dengan Irfan S. Awwas, Ketua Lajnah *tanfiziyah* Majelis Mujahidin Indonesia, 20 Oktober 2001)

Untuk mengimplementasikan gagasan politiknya tentang penerapan syariat Islam pada level negara, yaitu dengan mengembalikan tujuh kata dalam Piagam Jakarta, MMI telah melakukan beberapa upaya politik di antaranya adalah:

1. Melakukan aksi demonstrasi dengan tuntutan pengembalian tujuh kata dalam Piagam Jakarta menjelang Sidang Tahunan MPR 2001 (*Tempo*, 11 November 2001, *Koran Tempo*, 4 september 2001 dan *Republika*, 27 Agustus 2001).
2. Menyusun usulan amandemen UUD 1945 yang disesuaikan dengan syariat Islam yang disampaikan kepada ketua MPR RI pada 8 Oktober 2001. Beberapa point penting dari usulan tersebut, *pertama*, mengembalikan isi Piagam Jakarta yang berbunyi: “keimanan kepada Allah Yang Maha Esa dengan kewajiban menjalankan syariat Islam bagi para pemeluknya” dalam preambule UUD 1945. *Kedua*, kedaulatan tertinggi adalah di tangan Allah SWT (Pasal 1). *Ketiga*, presiden dan wakilnya harus memenuhi persyaratan penting antara lain warga negara Indonesia, laki-laki, sehat jasmani-rohani dan muslim yang taat menjalankan syariat Islam (pasal 6). *Keempat*, larangan murtad atau keluar dari Islam bagi seorang muslim (pasal 28E). *Kelima*, negara wajib mengatur dan mengawasi warganya dalam menjalankan ibadah sesuai dengan ajaran agama masing-masing pemeluknya (pasal 29). *Keenam*, perekonomian disusun sebagai usaha bersama berdasarkan atas asas kekeluargaan dan bersifat halal (pasal 33) (Majelis Mujahidin Indonesia, 2001, hlm. 7-22).
3. Pada tanggal 10 Maret 2002, MMI melakukan desakan kepada pimpinan MPR RI serta desakan kepada fraksi dan pimpinan parpol untuk mengembalikan bunyi pasal 29 ayat 1 UUD 1945 sebagaimana Piagam Jakarta.
4. Merespon usulan Yusri Ihza Mahendra, yang saat itu menjabat sebagai menteri kehakiman semasa rezim Megawati, untuk merevisi Kitab Undang-undang Pidana RI, MMI menyusun sebuah Kitab Undang-Undang Hukum Pidana Republik Indonesia

disesuaikan dengan Syariat Islam yang dikeluarkan pada 1 Juli 2002. Kitab Undang-Undang Pidana yang disusun MMI ini, menurut penjelasan Syobbarin Syakur, adalah hasil kerja keras MMI bersama Ormas-ormas Islam lain, seperti NU, Muhammadiyah, PBB, PPP, PKS dalam sebuah seminar yang diadakan di Yogyakarta (Wawancara dengan Shobbarin Syakur, Sekretaris Umum *lajnah tanfizliyyah* Majelis Mujahidin Indonesia, 20 Juni 2005).

Sementara itu, diluar gedung dewan, beberapa kalangan intelektual dan organisasi kemasyarakatan yang kontra terhadap penerapan syariat Islam melalui jalur islamisasi konstitusi menjelaskan bahwa islamisasi konstitusi akan berdampak negatif terhadap integritas bangsa Indonesia (Sudirman Tebba, 2001, hlm. 65). Hal yang sama juga dilontarkan oleh tim peneliti jurnal Gerbang (Redaksi, *Jurnal Gerbang*, Edisi 03, Tahun II, Juli-September 1999, hlm. 8). Tim ini mencatat tiga implikasi dari islamisasi konstitusi negara, sebagaimana dilakukan MMI, yaitu: *pertama*, islamisasi konstitusi akan semakin memperluas dan memperdalam jurang disintegrasi -baik internal umat Islam sendiri maupun antar kolektivitas yang ada dan hidup dalam negara, *kedua* islamisasi konstitusi akan menciptakan ketegangan-ketegangan baru akibat keharusan watak diskriminatif dalam konstitusi berbasiskan agama (Islam) dan *ketiga* islamisasi konstitusi akan membuka lebar-lebar pintu otoritarianisme penguasa. Seorang pemimpin akan dengan mudah mengatasnamakan Tuhan atas keputusan-keputusannya.

Akan tetapi beberapa implikasi yang disebutkan di atas ditolak oleh Irfan S. Awwas. Irfan menjelaskan bahwa usulan untuk mengimplementasikan syariat Islam sebagai hukum positif di Indonesia tidak perlu dikhawatirkan akan mengebiri hak-hak sipil, utamanya kelompok minoritas non-muslim. Penerapan syariat Islam menurut Irfan adalah sesuatu yang wajar, karena mayoritas penduduk Indonesia adalah muslim yang tentu saja mereka memiliki hak lebih besar dalam membentuk dan mengarahkan negara di banding kelompok non-muslim yang nyata-nyata minoritas. Irfan juga menjelaskan bahwa Islam telah menyediakan prinsip-prinsip mendasar dalam syariat Islam yang mengatur hubungan dengan kelompok lain. Dimasa Rosulullah, prinsip-prinsip tersebut mampu ditegakkan tanpa mengganggu kelompok minoritas agama lain, seperti Yahudi maupun Nasrani. Bahkan, Islam juga melindungi kelompok minoritas tersebut (Irfan S. Awwas, *Ketua MPR dan Trauma Pasal 29 UUD 1945*, 5 Januari 2005 dan Abu Bakar Ba'asyir, *Suara Hidayatullah*, No. 10/ XIII/ z#ulqo'dah 1421 H). Artinya, penerapan syariat Islam di Indonesia

akan menguntungkan tidak hanya bagi umat Islam, namun untuk umat manusia seluruhnya (Wawancara dengan Irfan S. Awwas, Ketua Lajnah *tanfiz\iyyah* Majelis Mujahidin Indonesia, 12 Mei 2005). Irfan juga menjelaskan bahwa jika umat non-muslim juga berkehendak untuk melaksanakan syariat agamanya, seperti Hindu dengan syariat Hindhu, Budha dengan syariat Budha, dan agama lainnya, maka Islam akan mempersilahkan kepada kelompok non-muslim untuk menerapkan syariat mereka.

Sementara itu, gerakan MMI di daerah dapat dipetakan dalam dua model gerakan yaitu, *pertama*, gerakan tuntutan untuk menerapkan syariat Islam. Gerakan ini dilakukan di daerah-daerah yang masih belum melaksanakan syariat Islam secara formal. Di daerah ini, MMI melakukan agenda untuk mensosialisasikan kewajiban dan urgensi penerapan syariat Islam, mengusulkan peraturan-peraturan daerah (Perda) yang sesuai dengan syariat Islam. Strategi yang digunakan adalah melakukan koalisi dengan organisasi-organisasi lain untuk mempengaruhi lahirnya Perda yang sesuai dengan syariat Islam. Beberapa organisasi yang melakukan koalisi dengan MMI di daerah antara lain Komite Penegakkan Syariat Islam (KPPSI) di Sulawesi Selatan, Partai Keadilan Sejahtera (PKS) Banten di Banten, Partai Persatuan Pembangunan (PPP) Riau di Riau, Lembaga Pengkajian dan Pengembangan Islam (LPPI) di Cianjur, Front Bersama Pemuda Islam (FBPI) di Tasikmalaya, Front Thoriqotul Jihad (FTJ) di Kebumen, Gerakan Penerapan Syariat Islam (GPSI) di Yogyakarta. Selain dengan organisasi Islam, MMI juga melakukan koalisi dengan elit daerah secara personal, seperti di Indramayu, MMI menggandeng Bupati Indramayu, Yance Irsyam, untuk menerapkan syariat Islam. Demikian pula di Pamekasan, MMI menggandeng Dwiatmo Hadiyanto, bupati Pamekasan untuk menerapkan syariat Islam (*Tempo*, 18 Agustus 2003, *Sabili*, No. 20, Thn. XII, 21 April 2005 dan Fauzan Al-Anshari, *Pesan Cirebon*, 15 Mei 2005). *Kedua*, adalah gerakan untuk menjaga penerapan syariat Islam yang telah dilaksanakan yang khusus dilakukan di daerah-daerah yang telah melaksanakan syariat Islam. Gerakan MMI di daerah tersebut dilakukan untuk menjaga konsistensi pelaksanaan syariat Islam, melalui pengawasan terhadap peraturan-peraturan daerah yang dikeluarkan, serta menjaga konsistensi pelaksanaan dari peraturan tersebut, seperti yang tampak di Aceh (Wawancara dengan Shobbarin Syakur, Sekretaris Umum *lajnah tanfiz\iyyah* Majelis Mujahidin Indonesia, 20 Juni 2005).

F. Kesimpulan

Reformasi yang bergulir sejak 1998 merupakan periode transisi politik Indonesia. Masa transisi ini ditandai dengan munculnya gejolak politik sebagai akibat respon kritis beberapa segmen masyarakat yang tidak sepakat dengan realitas negara atau disebut juga periode “resiprokal-kritis”, utamanya dari kalangan Islam politik yang memiliki pandangan ideologis berbeda dengan negara. Gejolak politik yang terjadi di masa reformasi adalah implikasi konkret dari negara yang tidak pernah dengan jelas menyatakan dirinya sebagai negara Islam atau negara sekuler. Oleh karena itu, sebuah kewajaran jika pertarungan ideologis yang terjadi merupakan pengulangan sejarah politik Indonesia yang sempat terendap karena otoritarianisme rezim politik Orde Lama dan Orde Baru.

Terkait dengan gerakan MMI, setidaknya terdapat beberapa kesimpulan yang bisa ditampilkan, yaitu: dari aspek gagasan politik, gagasan MMI yang diantaranya *pertama*, MMI berkeyakinan bahwa Islam mengatur persoalan negara. Argumen ini didasarkan pada konsepsi bahwa Islam telah mengatur semua sendi kehidupan manusia, dari masalah duniawi sampai ukhrawi. Oleh karena itu, Islam bagi MMI adalah entitas yang tidak bisa dipisahkan dari negara (*al-Islām huwa al-din wa al-dawlah*). *Kedua*, pandangan penyatuan agama dan negara ini pada akhirnya mensyaratkan kedaulatan agama, yakni berupa negara Islam. *Ketiga*, pandangan MMI tentang pelaksanaan syariat Islam yang harus diterapkan secara *kaffah* (komperhensif), yakni dengan melaksanakan ajaran al-Qur'an dan hadis pada level negara. *Keempat*, *syurō* sebagai sistem pengelolaan negara yang dianggap sebagai cerminan kedaulatan Tuhan dipertentangkan dengan demokrasi. *Kelima*, gagasan politik tentang *khilāfah* atau kekuasaan trans-nasional Islam. *Keenam*, MMI berkeyakinan kepemimpinan perempuan adalah haram. Pandangan ini jelas sangat bertentangan dengan realitas demokrasi Indonesia masa reformasi yang menghendaki Megawati sebagai presiden. Isu yang digunakan MMI untuk “melawan” negara masih menggunakan isu politik lama, yakni pengembalian isi Piagam Jakarta *cum* Otonomi Daerah.

Kesimpulan lainnya adalah terkait dengan bentuk serta resolusi konflik ideologis MMI *versus* negara. Resistensi MMI terhadap negara adalah bentuk oposisi yang bekerjasama dengan beroperasi dalam sistem politik yang ada sekaligus oposisi yang berpartisipasi aktif dalam pemerintahan melalui aliansi atau koalisi dengan kekuatan-kekuatan politik. Oleh karena itu, tidak berlebihan jika dikatakan

bahwa pandangan politik MMI yang berbeda secara ideologis dengan negara tidak menjadikan MMI bersikap revolusioner terhadap sistem politik yang berlaku di Indonesia, bahkan MMI mampu mengintegrasikan strategi politiknya dalam sistem yang ada. Sekali lagi, tesis Dahl bahwa sikap oposisi separuh dipengaruhi oleh sikap negara terbukti kebenarannya.

DAFTAR PUSTAKA

- Abdillah. Masykuri. *Demokrasi di Persimpangan Makna Respon Intelektual Muslim Indonesia terhadap Konsep Demokrasi (1966-1993)*. Yogyakarta: Tiara Wacana, 1999
- Al Ansori, Fauzan. *Saya Teroris? (Sebuah Pledoi)*. Jakarta: Republika, 2002
- Al Asymawi, Muhammad Sa'id. *Al-Islām al-Syiāsi*. Kairo: Maktah li al-Ṭiba'a wa an-Naṣr, 1992
- Al Bahnasawi, Salim Ali. *Wawasan Sistem Politik Islam*, terj. Mustolah Maufur. Jakarta: Pustaka Firdaus, 1996
- Al Maududi, Abu A'la. *Hukum dan Konstitusi: Sistem Politik Islam*, terj. Asep Hikmat Cet. V. Bandung: Mizan, 1995
- _____. *Khilāfah dan Kerajaan; Evaluasi Kritis atas Sejarah Pemerintahan Islam*, terj. Muhammad al-Baqir, cet. VI. Bandung: Mizan, 1996
- _____. *Politik Alternatif; Suatu Perspektif Islam* terj. Nurhakim. Jakarta: Gema Insani Press, 1994
- Ali, Fachri. "Keharusan Demokratisasi Islam di Indonesia" dalam *Ulumul Qur'an*, No. 1, Vol. VII, 1995
- Ali, Nizar. "Hadits-Hadits Politik: Telaah Sosial-Historis Terhadap Hadits Syarat Kepala Negara" dalam *Jurnal Penelitian Agama*, No. 16, Thn. VI, Mei-Agustus 1997
- Almond, Gabriel. "Kelompok Kepentingan dan Partai Politik" dalam Sahat Simamora (ed.), *Pembangunan Politik dalam Perspektif*. Jakarta: Bina Aksara, 1985
- An-Na'im, Abdullahi Ahmed. *Dekonstruksi Syari'ah*, terj. Ahmad Suaedy dan Amirudin ar-Rany. Yogyakarta: LKiS, 2001
- Ar-Raziq, Ali Abd. *Islam: Dasar-Dasar Pemerintahan: Kajian Khilāfah dan Pemerintahan dalam Islam*, terj. M. Zaid Su'di.

- Yogyakarta: Jendela, 2002
- Awwas, Irfan S, (ed.). *Risalah Kongres Mujahidin I dan Penegakkan Syari'ah Islam*. Yogyakarta: Wihdah Press, 2001
- _____. *Dakwah dan Jihad Abu Bakar Ba'asyir*. Yogyakarta: Wihdah Press, 2003
- Azra, Azzumardi. "Islam di Tengah Arus Transisi Menuju Demokrasi" dalam Abdul Mu'in (ed.), *Islam di Tengah Arus Transisi*. Jakarta:Kompas, 2000
- Dahl, Robert A (ed.). *Political Opposition In Western Democracies*. London: Yale University Press, 1968
- Dijk, Cornelis Van. *Darul Islam: Sebuah Pemberontakan*. Jakarta: Pustaka Utama Grafiti, 1995
- Eckstein, Harry. "Theoretical Approaches to Explaining Collective Political Violence" dalam Ted Robert Gurr (ed.). *Handbook of Political Conflict; Theory and Research*. New York: The Free Press, 1980
- Effendy, Bachtiar. *Islam dan Negara; Transformasi Pemikiran dan Praktik Politik Islam Indonesia*. Jakarta: Paramadina, 1998
- Esposito, Jhon L. (ed.). *Islam in Asia; Religion, Politics and Society*. Oxford: Oxford University Press, 1987
- _____. *Islam dan Politik*, terj. Joesoef Sou'yb. Jakarta: Bulan Bintang, 1990
- _____. dan Jhon O. Voll. *Demokrasi di Negara-Negara Muslim; Problem dan Prospek*, terj. Rahman Astuti. Bandung: Mizan, 1999
- Fatah, Eep Saefullah. "Manajemen Konflik Politik dan demokratisasi Orde Baru" dalam *Ulumul Qur'an*, No. 5 dan 6, Vol. V, tahun 1995
- Feroz, Ahmad. *The Making of Modern Turkey*. London: Routledge, 1994
- Goode dan Hatt. *Methods in Social Research*. New York: McGraw Hill, 1981
- Guratna, Rohan. *Inside Al Qaeda; Global Network of Teror*. New York: Columbia University Press, 2002

- Hrebenar, Ronald J. dan Ruth K. Scott. *Interest Group Politics in America*. Englewood Cliffs: Prentice-Hall, 1982
- Riza Noer Arfani (ed.). *Demokrasi Indonesia Kontemporer*. Jakarta: RajaGrafindo Persada, 1996
- Iqbal, Hakim Javid. "Konsep Negara Islam" dalam Mumtaz Ahmad. *Masalah-Masalah Teori Politik Islam*, terj. Ena Hadi. Bandung: Mizan, 1996
- Jhonson, Doyle Paul. *Teori Sosiologi Klasik dan Modern Jilid II*, ter. M.Z. Lawang. Jakarta: Gramedia, 1981
- Kamal, Taufik Adnan dan Samsu Rizal Panggabean. *Politik Syariat Islam; Dari Indonesia Hingga Nigeria*. Jakarta: Pustaka Alvabet, 2004
- Kamal, Zainun. "Mereka Memperjuangkan Fiqih Islam, Bukan Syari'ah Islam" dalam Tim Editor Mujahidin (ed.). *Kekafiran Berfikir Sekte Paramadina*. Yogyakarta: Wihdah Press, 2004
- Karim, M. Rusli. *Negara dan Peminggiran Politik Islam*. Yogyakarta: Tiara Wacana, 1999
- _____. *Agama, Modernisasi dan Sekularisasi*. Yogyakarta: Tiara Wacana, 1994
- Kuntowijoyo. "Peta Politik Bagi Umat Islam" dalam Hamid Basyaib dan Hamid Abidin (ed.). *Mengapa Partai Islam Kalah? Perjalanan Politik Islam dari Pra-Pemilu '99 Sampai Pemilihan Presiden*. Jakarta: Alvabet, 2000
- Mejian, R. Hrair Dek. *Islam in Revolutin; Fundamentalism in The Arab World*. New York: Syracuse University Press, 1993
- Schimetter, Philippe C. dan Guillermo O'Donnel. *Transisi Menuju Demokrasi*, terj. Hartono. Jakarta: LP3ES, 1993
- Sirry, Mu'im A.. *Membendung Militansi Agama; Iman dan Politik dalam Masyarakat Modern*. Jakarta: Erlangga, 2003
- Syamsuddin, M. Din. *Islam dan Politik Era Orde Baru*. Jakarta: Logos, 2000
- Tebba, Sudirman. *Islam Pasca Orde Baru*. Yogyakarta: Tiara Wacana, 2001
- Thaba, Abdul Azis. *Islam dan Negara dalam Politik Orde Baru*. Jakarta: Gema Insani Press, 1996

- Thalib, Muhammad. "Menegakkan Syariat Islam dalam Kehidupan berbangsa dan Bernegara" dalam Irfan S. Awwas (ed.). *Risalah Kongres Mujahidin I dan Penegakkan Syari'ah Islam*. Yogyakarta: Wihdah Press, 2001
- _____. *17 Alasan Membenarkan Perempuan Menjadi Pemimpin dan Analisisnya*. Yogyakarta: Wihdah Press, 2001
- Tibi, Bassam. *The Challenge of Fundamentalism*. California: University of California Press, 1998
- Tim Editor Mujahidin. *Kekafiran Sekte Berfikir Paramadina*. Yogyakarta: Wihdah, 2004
- Tim Peneliti Jurnal Gerbang, "Atas Nama Tuhan: Menawar Politik Islamisasi Konstitusi" dalam *Jurnal Gerbang*, Edisi 03, Tahun II, Juli-September 1999
- Umar, Nasaruddin. "Perspektif Jender dalam al-Qur'an", Disertasi, IAIN Syarif Hidayatullah, Jakarta, 1999
- Voll, Jhon O. *Politik Islam; Kelangsungan dan Perubahan di Dunia Modern*, terj. Ajat Sudrajat. Yogyakarta: Titian Ilahi Press, 1997
- Zada, Khamami. *Islam Radikal; Pergulatan Ormas-ormas Islam Garis Keras di Indonesia*. Jakarta: Teraju, 2002
- Zaid, Nasr Hamid Abu. *Dekonstruksi Gender*. terj. M. Nur Ichwan dan M. Syamsul Hadi. Yogyakarta: Samha, 2003

Pustaka Media

- Al-Anshari, Fauzan "Demokrasi Syirik" dalam http://majelis.mujahidin.or.id/index.php?option=com_content&task=view&id=68&Itemid=33
- _____. Fauzan, "Kepemimpinan Perempuan" dalam http://annisa.majelis.mujahidin.or.id/artikel/hukum/kepemimpinan_perempuan.xhtml
- _____. Fauzan, "Pesan Cirebon" dalam http://majelis.mujahidin.or.id/index.php?option=com_content&task=view&id=246&Itemid=61
- Alim, Ahmad Syahirul. "Problema Kesatuan Ima>mah Umat Islam" dalam <http://www.geocities.com/kongresmujahidin/problema.html>

- Al-Khaththath, Muhammad. "Konsepsi Islam Tentang Negara" dalam http://majelis.mujahidin.or.id/index.php?option=com_content&task=view&id=176&Itemid=33
- Awwas, Irfan S.. "Dicari Presiden Taat Syari'ah" dalam http://majelis.mujahidin.or.id/kolom/hukum/dicari_presiden_taat_syaria
- _____. "Ketua MPR dan Trauma Pasal 29 UUD 1945" dalam http://majelis.mujahidin.or.id/kolom/siyasah/ketua_mpr_dan_trauma_pasal_29_uud_1945
- _____. "Tauhid Iblis Counter Liberalisme" dalam http://swaramuslim.net/more.php?id=P374_0_1_0_C
- _____. "Halal-Haram Presiden Perempuan", dalam <http://annisa.majelismujahidin.or.id/artikel/hukum/halal-haram-presiden-perempuan.Xhtml>,
- Ba'asyir, Abu Bakar. "Sistem Kaderisasi Mujahidin Dalam Mewujudkan Masyarakat Islam" dalam <http://www.geocities.com/kongresmujahidin/abubakarbasyir.html>
- Baraja, Abdul Qodir. "Khilafah" dalam <http://www.geocities.com/kongresmujahidin/abdulqadir.html>
- Basalamah, Abdurrahman S. "Kehidupan Bangsa Dan Negara Dalam Konsep Islam" dalam <http://www.geocities.com/kongresmujahidin/basmala.html>
- Briefing, Asia. "Al-Qaeda in Southeast Asia: The Case of the "Ngruki Network " Indonesia" dalam <http://www.polarhome.com/pipermail/nasional-d/2002-October/000069.html>
- Forum Keadilan. No. 29, 22 Oktober 2000
- Gamma. 9-15 Agustus 2000
- Hidayatullah. No. 05/XIII/Jumadil Akhir 1421/September 2000
- Hidayatullah. No. 10/XIII/ z#ulqo'dah 1421 H.
- Jibril, Abu M.. "Potret Medan Jihad Islam" dalam <http://www.geocities.com/kongresmujahidin/jibril.html>
- Kindarto, Bardan. "Internasionalisasi Majelis Mujahidin Dalam Amanah Ad-Din Dan Ad-Dun-Ya" dalam http://majelis.mujahidin.or.id/index.php?option=com_content&task=view&id=53&Itemid=33

- Majelis Mujahidin Indonesia. "Proposal Kongres Mujahidin I Indonesia di Yogyakarta" dalam <http://www.geocities.com/kongresmujahidin/proposalkongres.html>
- Majelis Mujahidin Indonesia. "Sikap Majelis Mujahidin Indonesia Terhadap Pemilihan Presiden RI" dalam http://majelis.mujahidin.or.id/index.php?option=com_content&task=view&id=174&Itemid=2
- Majelis Mujahidin Indonesia. "Hasil Kongres Mujahidin II Di Asrama Haji Solo" dalam <http://groups.yahoo.com/group/Alimbas/message/479>
- Media Indonesia*. 16 Agustus 2000.
- Misrawi, Zuhairi. "Negara Syariat atawa Negara Sekuler?" dalam <http://islamlib.com/id/index.php?page=article&id=148>
- Noer, Mawardi. "Dilema Kesatuan *Ima>mah* Ummat Islam Dewasa Ini" dalam <http://www.geocities.com/kongresmujahidin/delima.html>
- Prasetyo, Adi dan Imron Rosyid. "Syariat Islam atawa Murtad" dalam *Tempo*, Edisi 18-24 Agustus 2003
- Redaksi. "Banyak Kebijakan tak Sesuai Syariat" <http://www.indonesia.com/sripo/2003/12/22/2212nas3.htm>
- _____. "Menyerukan Memboikot Produk AS" dalam <http://www.pikiran-rakyat.com/cetak/0403/21/0502.htm>
- _____. "MMI Tak Asal Kirim Laskar ke Afghanistan" dalam <http://www.hamline.edu/apakabar/basisdata/2001/10/10/0078.html>
- Risalah Mujahidin*. Edisi 02/03 Ramadhan 1412 H/ 21 Desember 2000 M
- Risalah Mujahidin*, Edisi 16 Dzulqa'dah 1421 H/10 Februari 2001
- Sabili*. No. 20, Thn. XII, 21 April 2005
- Sabili*. No. 6. Tahun. VIII 6 September 2000,
- Suara Hidayatullah*. 16 Agustus 2000
- Suara Hidayatullah*, No. 10/XIII/ z#ulqo'dah 1421 H.
- Tempo*. 11 November 2001
- Tempo*. 18 Agustus 2003

Pustaka Dokumentasi

Ba'asyir, Abu Bakar. "Dukungan Hidup Sederhana dengan Melepas Ketergantungan dari Negara Asing" dikeluarkan pada 14 Januari 2003

Majelis Mujahidin Indonesia. *Amandemen UUD 1945*, dikeluarkan 8 Oktober 2001

_____. *Maklumat Majelis Mujahidin Tentang Presiden Wanita*, dikeluarkan 6 Mei 2001

_____. *Pandangan Majelis Mujahidin Indonesia Tentang Terorisme Internasional*, dikeluarkan pada 10 Maret 2002

_____. *Pedoman Umum dan Pelaksanaan Majelis Mujahidin Untuk Penegakkan Syari'at Islam*. Yogyakarta: Wihdah Press, 2004

_____. *Pernyataan Majelis Mujahidin Tentang Penahanan Ustadz Abu Bakar Ba'asyir*, dikeluarkan 20 November 2002

_____. *Seri Publikasi; Mengenal Majelis Mujahidin Indonesia untuk Penegakkan Syariat Islam*. Yogyakarta: Tanpa Penerbit

_____. *Seruan Majelis Mujahidin Kepada Pimpinan Nasional dan Elit Politik Indonesia*, dikeluarkan 1 September 2001

_____. *Seruan Masuk Islam Kepada George W. Bush*, dikeluarkan 19 Maret 2003

_____. *Tadzkirah Kepada Pimpinan MPR RI*, dikeluarkan 10 Maret 2002

_____. *Usulan Amandemen UUD 1945 Disesuaikan Dengan Syariat Islam*. Yogyakarta: Tanpa Penerbit, 2001

_____. *Usulan Undang-Undang Hukum Pidana Republik Indonesia Disesuaikan dengan Syariat Islam*. Yogyakarta: Tanpa Penerbit, 2002

Majelis Permusyawaratan Rakyat, *Undang-Undang Dasar Negara Republik Indonesia 1945: Perubahan Ketiga*.

Wawancara dan Kajian Ahad Pagi Majelis Mujahidin Indonesia

Abbas. "Kajian Ahad Pagi". Markaz Pusat Majelis Mujahidin Indonesia, 3 April 2005

Abu Bakar Ba'asyir. "Pernyataan Ba'asyir Menanggapi Hasil Sidang". Departemen Pertanian, 3 Maret 2005

- Abu Hanif. "Kajian Ahad Pagi". Markaz Pusat Majelis Mujahidin Indonesia, 15 Mei 2005
- Abu Jibril Abdurraman. "Kajian Ahad Pagi". Markaz Pusat Majelis Mujahidin Indonesia, 13 Maret 2005
- Afif Abdul Madjid. "Kajian Ahad Pagi", Markaz Pusat Majelis Mujahidin Indonesia, 5 Juni 2005
- Irfan S. Awwas. "Orasi Irfan S. Awwas", Departemen Pertanian, 3 Maret 2005
- _____. "Kajian Ahad Pagi MMI", Markaz Pusat Majelis Mujahidin Indonesia, 30 Desember 2004
- _____. Ketua Lajnah *Tanfiz\iyyah* Majelis Mujahidin Indonesia, 12 Mei 2005
- _____. Ketua Lajnah *Tanfiz\iyyah* Majelis Mujahidin Indonesia, 12 Juni 2005
- M. Thalib, "Kajian Ahad Pagi", Markaz Pusat Majelis Mujahidin Indonesia 1 Juli 2005
- Shobbarin Syakur, Sekretaris Umum *Lajnah Tanfiz\iyyah* Majelis Mujahidin Indonesia, 20 Juni 2005

