

Iskandar Tsani, M. Ag.

transformasi
pemikiran politik **ISLAM**
di Indonesia

STAIN KEDIRI PRESS

ISBN 978-602-8167-03-1

Iskandar Tsani, M. Ag.

transformasi
pemikiran politik **ISLAM**
di Indonesia

STAIN KEDIRI PRESS

ISBN 978-602-8167-03-1

ISKANDAR TSANI

Transformasi Pemikiran Politik Islam di Indonesia

STAIN Kediri PRESS

Transformasi Pemikiran Politik Islam Di Indonesia

Perpustakaan Nasional : Katalog dalam terbitan (KDT)
ISKANDAR TSANI

STAIN Kediri Perss, 2009

vi, 176 hlm, 21 cm

Bibliografi : hlm. 170

ISBN 978-602-8167-03-1

Hak cipta pada penulis

Dilarang mengutip sebagian atau seluruh isi buku ini dengan cara apa pun, termasuk dengan cara penggunaan mesin fotocopi, tanpa izin sah dari penerbit.

ISKANDAR TSANI

Transformasi Pemikiran Politik Islam Di Indonesia

Editor : Ilham Masyhuri

Hak Penerbit pada STAIN Kediri Press

Desain cover oleh Yusuf Irawan

Diterbitkan oleh STAIN Kediri Press,
Jl. Sunan Ampel No.7 Ngronggo Kediri
Telp. (0354) 689282 Fax. (0354) 689282
email:stainkediri@yahoo.com

KATA PENGANTAR

Alhamdulillah, segala puji bagi Allah, adalah suatu kebahagiaan tersendiri, bahwa buku yang berjudul "*Transformasi Pemikiran Politik Islam Di Indonesia: Kajian Tentang Perkembangan Konsep Kenegaraan*", bisa diselesaikan.

Buku ini mengeksplorasi ihwal hubungan Islam dan Negara yang tak pernah selesai didiskusikan, bahkan ia menjadi masalah yang terus mengundang perdebatan panjang. Terbitnya karya ini diharapkan bisa memberikan kontribusi terhadap persoalan tersebut. Secara spesifik kajian ini memotret pemikiran dari para tokoh Islam dalam merespon kerumitan dan kompleksitas hubungan antara Islam dan Negara dalam panggung sejarah Indonesia.

Dalam kajian ini, tentu banyak hal yang harus disempurnakan, sehingga saran dan kritik konstruktif dari para pembaca sangat kami harapkan, dan akan diterima dengan tulus.

Proses penyusunan buku ini terbantu oleh berbagai pihak, sehingga penulis pantas mengucapkan terima kasih, kepada semua yang terlibat di dalamnya, baik arahan, bimbingan dan kemudahan serta bantuan-bantuan lainnya.

Kendati demikian, dengan tidak mengurangi rasa terima kasih dan penghargaan kepada semuanya, kami ingin secara khusus menyebutkan beberapa nama:

1. Pertama, kepada bapak almarhum Prof. H. Safwan Idris, MA.Ph.D. selaku pembimbing penulis saat menyelesaikan tesis S-2 di IAIN Ar Raniry Banda Aceh, yang telah menyediakan waktu dan bimbingan-bimbingan yang sangat berharga, sehingga konsep buku ini bisa terselesaikan.
2. Kedua, kepada Bapak Prof. H. Yusny Saby, MA, Ph.D. sebagai pembimbing penulis juga, yang telah memberi kemudahan kepada serta bimbingan dan arahnya dalam penyelesaian penelitian ini yang kemudian menjadi buku ini

Transformasi Pemikiran Politik Islam Di Indonesia

Demikianlah, dengan berbagai kekurangan yang terkandung di dalam buku ini, kami persembahkan buku ini kepada pembaca. Betapapun kecil, karya ini diharapkan bisa memberikan kontribusi dalam upaya menumbuh kembangkan kajian-kajian tentang masalah-masalah politik Islam di Indonesia, khususnya relasi antara Islam dan Negara.

Akhir kata, kepada Allah kami mohon petunjuk, karena dengan hidayah-Nya kami mampu menemukan kebenaran, dan dengan karunia-Nya kami mampu menegakkannya. *Billâbi al-Tawfiq wa al-Hidâyah !*

Kediri, Maret 2009

Penulis

DAFTAR ISI

HALAMAN SAMPUL	i
KATA PENGANTAR	iii
DAFTAR ISI	v
BAB I PENDAHULUAN	
A. Pergumulan Islam dan Politik di Indonesia	1
B. Periodisasi Sejarah Islam Indonesia.....	3
BAB II HUBUNGAN ISLAM DAN NEGARA DI INDONESIA DALAM PARADIGMA TRANSFORMASI	
A. Perkembangan Konsep Negara Dalam Islam	11
B. Pengertian Konsep Transformasi	27
C. Transformasi Ide Kenegaraan Islam Di Indonesia menurut Paradigma Kuntowijoyo	32
BAB III PERKEMBANGAN RELASI ISLAM DAN NEGARA DI INDONESIA: PERIODE PERTAMA	
A. Pemikiran Politik Indonesia: Periode Pertama	39
B. Konsep kenegaraan Cokroaminoto	49
C. Konsep Kenegaraan A. Hassan	58
BAB IV PERKEMBANGAN RELASI ISLAM DAN NEGARA DI INDONESIA: PERIODE KEDUA	
A. Pemikiran Politik Indonesia: Periode Kedua	69
B. Konsep Kenegaraan M. Natsir	85
C. Konsep Kenegaraan H. Zainal Abidin Ahmad	98

BAB V PERKEMBANGAN RELASI ISLAM DAN NEGARA DI INDONESIA: PERIODE KETIGA	
A. Pemikiran Politik Indonesia: Periode Ketiga	111
B. Konsep Kenegaraan Nurcholis Madjid	121
C. Konsep Kenegaraan M. Amien Rais	141
BAB VI KESIMPULAN	159
DAFTAR KEPUSTAKAAN.....	165
BIODATA PENULIS.....	170

BAB I PENDAHULUAN

A. Pergumulan Islam dan Politik di Indonesia

Dalam panggung sejarah politik Islam di Indonesia, perjuangan umat Islam bisa dikategorikan ke dalam dua bentuk. *Pertama* adalah perjuangan dalam bentuk fisik; dan *kedua* adalah perjuangan dalam bentuk pemikiran. Perjuangan dalam bentuk fisik adalah perjuangan yang diikuti dengan perlawanan bersenjata. Adapun perjuangan dalam bentuk pemikiran adalah perjuangan dengan cara mencari alternatif-alternatif baru untuk mewujudkan tegaknya sebuah masyarakat yang menjamin aspirasi-aspirasi umat Islam.

Perjuangan dalam bentuk fisik telah dilakukan oleh umat Islam sejak datangnya Imperialis Barat ke wilayah Nusantara sampai dengan awal abad kedua puluh. Dalam kurun waktu tersebut, kita mengenal perlawanan yang dilakukan oleh para Sultan di berbagai Kesultanan di Nusantara terhadap penjajah. Di samping itu juga muncul peperangan yang dipimpin oleh para ulama, seperti Perang Paderi di Sumatera Barat yang dipimpin oleh Imam Bonjol, Perang Diponegoro di Jawa dan Perang Aceh. Namun dalam berbagai peperangan tersebut umat Islam mengalami kekalahan.

Kekalahan demi kekalahan telah menyadarkan umat Islam, sehingga sejak awal abad ke-20 mereka memulai babak baru dalam perjuangan melawan penjajah, dengan mencari alternatif-alternatif selain dari perjuangan dalam bentuk fisik. Pada masa itu umat Islam mulai menyadari perlunya alat perjuangan yang baru untuk mencapai cita-citanya. Organisasi, sebagai bentuk baru dari alat perjuangan mulai dipergunakan. Maka tumbuhlah organisasi-organisasi sosial dan politik di kalangan umat Islam. Pada tahun

1911 telah berdiri Sarekat Dagang Islam (SDI) yang kemudian berubah menjadi Sarekat Islam (SI). Kemudian pada tahun 1912 berdiri Muhammadiyah, dan selanjutnya disusul oleh organisasi-organisasi yang lain.

Selain berkenalan dengan bentuk-bentuk perjuangan yang baru, umat Islam juga mulai bersentuhan dengan ide-ide pembaharuan dari tokoh-tokoh seperti Jamaluddin al-Afghani, Muhammad Abduh, Rasyid Ridla, Iqbal, Amir Ali, Maududi dan lain-lain. Adanya persinggungan dengan ide-ide pembaharuan tersebut, tampaknya ikut mendorong para tokoh Islam Indonesia untuk merumuskan tujuan-tujuan politiknya secara lebih konkrit. Selanjutnya muncullah gagasan-gagasan untuk mendirikan sebuah negara yang merdeka. Dalam kaitan dengan pendirian negara ini, para tokoh Islam mulai mencari dasar-dasar yang diperlukan untuk bangunan sebuah negara yang "Islami". Kemudian muncullah berbagai gagasan tentang hubungan antara Islam dan Negara.

Gagasan-gagasan tersebut terus berkembang secara dialektis sesuai dengan pertumbuhan dan perkembangan bangsa Indonesia. Kenyataan ini bisa dilihat dari perkembangan pemikiran tentang konsep kenegaraan dalam kurun waktu antara tahun 1920-an sampai dengan tahun 1980-an.

Pada masa sebelum kemerdekaan, gagasan-gagasan para tokoh pergerakan Islam lebih merupakan bentuk reaksi terhadap kekuasaan penjajah dan dominasi ideologi-ideologi Barat. Selanjutnya, konsep kenegaraan dari para tokoh Partai Politik Islam pada masa demokrasi parlementer merupakan upaya untuk menunjukkan kepada bangsa Indonesia, bahwa Islam juga punya konsep kenegaraan. Kemudian, pada masa Orde Baru, para tokoh Islam berusaha untuk merumuskan bentuk-bentuk hubungan yang lebih harmonis dan integratif antara Islam dan Negara.

Yang ingin penulis paparkan melalui buku ini adalah bagaimana para ulama/tokoh Islam itu menginterpretasi ajaran-ajaran agamanya, dan kemudian menuangkannya dalam bentuk konsep kenegaraan Indonesia. Selanjutnya, bagaimana fase-fase perkembangan konsep kenegaraan itu terjadi? Apakah perubahan kondisi sosial politik pada tiap-tiap periode sejarah itu juga menjadi bahan pertimbangan dalam merumuskan konsep kenegaraan tersebut? Apa ciri-ciri dari masing-masing fase dan bagaimana keterkaitan dari fase-fase tersebut dalam rangkaian perkembangan konsep kenegaraan Indonesia ?

Dalam rangka memahami perjalanan sejarah umat Islam Indonesia, kita harus memahami latar historis umat. Latar historis itu merupakan proses dialektis antara cita-cita kolektif umat dengan kondisi-kondisi historisnya. Latar historis di sini merupakan penjumlahan dari formasi sosial, sistem pengetahuan, kohesi sosial, kecenderungan sejarah dan agen-agen sejarah yang ada dalam setiap periode sejarah.¹

B. Periodisasi Sejarah Islam Indonesia

Kuntowijoyo membagi pembabakan sejarah Islam Indonesia menjadi 3 periode, yakni periode mitos, periode ideologi dan periode ilmu (*ide*). Periodisasi tersebut dibuat berdasarkan sosiologi pengetahuan, yakni dengan melihat bentuk-bentuk kesadaran umat pada suatu masa.² Pada saat yang sama umat juga bergerak dari posisi sebagai *kanwulo*, *wong cilik*, dan akhirnya warga negara.³

¹ A.E. Priyono, "Prolog", dalam Kuntowijoyo, *Paradigma Islam*, (Bandung: Mizan, 1991), 25.

² Kuntowijoyo, "Islam Sebagai Suatu Ide", *Prisma*, edisi ekstra, (Jakarta: LP3ES, 1984), 58.

³ A.E. Priyono, "Prolog" ..., 25.

Dengan dasar periodisasi tersebut, penulis akan mencoba untuk menelusuri perkembangan konsep kenegaraan yang dibuat oleh beberapa tokoh dan pemimpin Islam di Indonesia. Untuk membatasi ruang lingkup pembahasan, penulis akan mengambil dua periode yang ditawarkan oleh Kuntowijoyo di atas, yaitu periode ideologi dan periode ide/ilmu. Hal ini penulis lakukan karena penulis ingin melihat proses perubahan konsep kenegaraan dari pola legal formal menuju konsep kenegaraan dengan pola transformasi.

Namun demikian, untuk memudahkan penulisan dan pelacakan data sejarah, penulis akan membaginya menjadi tiga fase perkembangan. Pada periode ideologi penulis membaginya menjadi dua fase, yaitu fase ideologi sebelum kemerdekaan dan fase ideologi sesudah kemerdekaan. Dengan demikian periodisasi yang penulis buat adalah sebagai berikut: *pertama* periode ideologi sebelum kemerdekaan; *kedua* periode ideologi sesudah kemerdekaan; dan *ketiga* periode ide/ilmu yang dimulai sejak munculnya Orde Baru sampai sekitar tahun 1980-an.

Munculnya suatu konsep banyak dipengaruhi oleh latar historis yang ada pada tiap-tiap periode sejarah. Konsep kenegaraan yang dibuat oleh tokoh-tokoh Islam pada masa sebelum kemerdekaan mewakili konsep kenegaraan yang muncul pada periode ideologi sebelum kemerdekaan. Pada periode ini Islam dilihat sebagai kekuatan yang bisa membebaskan rakyat dari penderitaan dan penindasan penjajah.

Adapun konsep-konsep kenegaraan yang dibuat oleh tokoh-tokoh Masyumi dalam sidang Konstituante mewakili konsep kenegaraan yang muncul pada periode ideologi sesudah kemerdekaan. Disebut dengan periode ideologi karena pada masa itu khazanah pengetahuan Islam dipahami sebagai formulasi normatif yang kemudian berkembang menjadi ideologi dan

akhirnya menjadi suatu aksi.⁴ Pada periode ini, Islam dihadapkan pada pertentangan dengan beberapa ideologi yang ada di Indonesia, khususnya ideologi Nasionalis dan Komunis.

Sedangkan konsep kenegaraan yang dibuat para tokoh dan intelektual muslim pasca munculnya Orde Baru, mewakili konsep kenegaraan yang muncul pada periode ide/ilmu. Adapun yang dimaksud dengan periode ide atau ilmu adalah periode di mana ajaran Islam diformulasikan secara teoritis dan selanjutnya berkembang menjadi disiplin ilmu dan mewakili program aplikasi.⁵ Pada periode ini, Islam dirumuskan sebagai nilai-nilai yang menjadi landasan bagi pembangunan nasional.

Masing-masing periode memiliki karakteristik yang berbeda-beda antara satu dengan yang lain, namun semuanya memiliki ruh yang sama. Pada periode ideologi sebelum kemerdekaan, Islam digunakan sebagai kekuatan pembebas. Yang menjadi kata kunci pada periode ini adalah "kemerdekaan". Pada periode ideologi sesudah kemerdekaan, Islam ditawarkan sebagai dasar dalam kehidupan berbangsa dan bernegara secara formal. Yang menjadi kata kunci adalah "negara". Sedang pada periode ide/ilmu, Islam ditawarkan untuk menjadi suatu "teori" dalam rangka memecahkan problema pembangunan nasional. Yang menjadi kata kunci pada periode ini adalah "sistem". Namun demikian, dari ketiga periode perkembangan tersebut ada satu titik kesamaan, yaitu adanya keinginan untuk menghadirkan Islam dalam kehidupan berbangsa dan bernegara.

Dari uraian di atas bisa disimpulkan bahwa perjalanan konsep kenegaraan Islam di Indonesia telah mengalami beberapa fase perkembangan. Namun demikian, perjalanan konsep-konsep kenegaraan tersebut merupakan suatu rangkaian yang

⁴ Kuntowijoyo, *"Islam Sebagai Suatu Ide"*, 58.

⁵ *Ibid.*, 59.

berkesinambungan, yakni munculnya suatu ide/konsep pada fase tertentu diikuti dan disempurnakan oleh fase-fase berikutnya.

Ide-ide atau konsep yang muncul pada masing-masing fase, bukanlah merupakan ide-ide atau konsep yang terpisah, tapi merupakan ide-ide atau konsep yang saling terkait antara fase yang satu dengan fase yang lain. Sekalipun demikian, masing-masing fase mempunyai ciri-ciri atau karakteristik yang berbeda-beda.

Ciri-ciri tersebut muncul karena adanya perbedaan kondisi sosial politik pada tiap-tiap periode sejarah. Pada akhirnya, ciri-ciri itu membawa perubahan pada bentuk konsep kenegaraan. Meskipun bentuk dari konsep kenegaraan tersebut mengalami perubahan, namun pada dasarnya keberadaan konsep-konsep tersebut masih menyiratkan satu ruh yang sama, yaitu terlaksananya nilai-nilai Islam dalam kehidupan umat.

Penulis tertarik untuk menelaah masalah ini karena sepanjang pengetahuan penulis belum ada kajian atau studi yang secara khusus meneliti perjalanan konsep kenegaraan Islam di Indonesia dari satu periode ke periode lainnya. Meskipun di dalam masalah hubungan antara Islam dan kenegaraan ini sudah banyak ditulis oleh beberapa pakar. Di antaranya ialah Ahmad Syafi'i Ma'arif yang menulis buku tentang Islam dan Masalah Kenegaraan.⁶ Akan tetapi studinya difokuskan pada percaturan tokoh-tokoh Islam dalam Konstituante antara tahun 1955 – 1959. Selanjutnya, penelitian yang serupa juga telah dilakukan oleh M. Syafi'i Anwar.⁷ Dia khusus mengkaji tipologi pemikiran politik cendekiawan Muslim Orde Baru. Dari sini penulis melihat bahwa penelitian yang dilakukan tersebut, masih terbatas pada satu periode sejarah saja. Kalau A. Syafi'i Ma'arif menitikberatkan pada

⁶ A. Syafi'i Ma'arif, *Islam dan Masalah Kenegaraan*, (Jakarta: LP3ES, 1987).

⁷ M. Syafi'i Anwar, *Pemikiran dan Aksi Islam Indonesia: Sebuah Kajian Politik tentang Cendekiawan Muslim Orde Baru*, (Jakarta: Paramadina, 1995).

periode II, yaitu periode ideologi sesudah kemerdekaan, sedangkan M. Syafi'i Anwar, menitikberatkan pada periode III, periode pasca munculnya Orde Baru. Di sini penulis melihat perlunya melacak perkembangan konsep kenegaraan dari satu periode ke periode lainnya, dalam kurun waktu antara tahun 1920-an sampai dengan tahun 1980-an. Karena dengan demikian kita akan tahu beberapa faktor yang mempengaruhi para pencetus konsep kenegaraan tersebut pada tiap-tiap periode sejarah, yang masing-masing tokoh Islam memiliki corak dan latar belakang sendiri.

Diharapkan melalui kajian ini akan ada kejelasan tentang kecenderungan dari masing-masing tokoh Islam Indonesia dalam membuat konsep kenegaraan di tiap-tiap periode sejarah. Dengan demikian kita bisa memahami situasi logis yang menggiring para tokoh dan intelektual muslim tersebut dalam merumuskan konsep-konsep mereka tentang dasar negara Indonesia. Sehingga akan terlihat secara jelas perubahan konsep kenegaraan itu dari konsep kenegaraan dengan pola transformasi. Dari sini kita bisa mengetahui dinamika sejarah panjang umat Islam Indonesia, terutama keterlibatan umat Islam dalam kehidupan berbangsa dan bernegara dari periode ke periode.

Judul buku ini secara lengkap adalah: "Transformasi Pemikiran Politik Islam di Indonesia (Kajian tentang Perkembangan Konsep Kenegaraan)". Untuk mengetahui lingkup pembahasannya, perlu diberi sedikit penjelasan sebagaimana dalam uraian singkat berikut ini.

"Pemikiran Politik" adalah pemikiran tentang bagaimana mengatur kehidupan sosial manusia, khususnya berkaitan dengan masalah kekuasaan dan pemerintahan.⁸ Berkenaan judul di atas, maka yang dimaksud dengan "Pemikiran Politik Islam" adalah

⁸ Nurcholishh Madjid, *Islam, Kerakyatan dan Keindonesiaan*, (Bandung: Mizan, 1993), 174.

pemikiran yang berhubungan dengan bagaimana cara mengatur kehidupan sosial manusia, khususnya yang berkaitan dengan kekuasaan dan pemerintahan yang didasarkan pada ajaran-ajaran Islam.

Sub judul “Kajian tentang Perkembangan Konsep Kenegaraan” dimaksudkan untuk membatasi kajian ini hanya pada persoalan-persoalan yang berkaitan dengan konsep kenegaraan yang dihasilkan oleh para tokoh / intelektual muslim Indonesia. Bahkan lebih khusus lagi, kajian ini akan mengambil studi kasus beberapa tokoh pada tiap-tiap periode sejarah. Hal ini penulis lakukan dalam rangka memudahkan penelaahan dan pencarian data. Meskipun demikian, beberapa pendapat di luar tokoh yang diteliti juga akan disinggung sepanjang diperlukan dalam rangka mendukung data dan untuk mempertajam analisis kajian ini.

Studi kasus yang dipergunakan pada tiap-tiap periode sejarah adalah sebagai berikut: untuk periode ideologi sebelum kemerdekaan, penulis akan mengambil konsep kenegaraan yang dirumuskan oleh H.O.S. Cokroaminoto dan A. Hassan. Sedangkan untuk periode ideologi sesudah kemerdekaan, penulis akan mengambil konsep yang dirumuskan oleh M. Natsir dan H. Zainal Abidin Ahmad. Adapun untuk konsep kenegaraan pada periode ide/ilmu, penulis akan mengambil konsep kenegaraan dari para tokoh Islam yang dikelompokkan berdasarkan tipologi pemikiran politik Islam yang dibuat oleh M. Syafi'i Anwar, yaitu substantifistik, dan formalistik. Untuk tipologi yang lainnya akan disinggung sepanjang diperlukan.

Pemilihan tokoh pada tiap-tiap periode sejarah ini didasarkan pada keberadaan konsep kenegaraan dari tokoh yang diteliti, keluasan pengaruh dari pemikiran yang dicetuskannya dan keberadaan sumber data. Menurut hemat penulis, pemilihan tokoh-tokoh tersebut di atas sudah mencerminkan kriteria di atas.

Sementara langkah-langkah untuk mengkaji masalah di atas adalah sebagai berikut :

Pertama, melakukan penelitian kepustakaan untuk memperoleh sebanyak mungkin pendapat dan konsep kenegaraan dari para tokoh yang dijadikan studi kasus. Ini dilakukan dengan membaca buku-buku pemikiran politik Islam dari para tokoh tersebut.

Kedua, setelah pendapat-pendapat tersebut terkumpul, kemudian melakukan analisis, dengan cara membandingkannya dengan kondisi sosial politik yang ada pada tiap-tiap periode sejarah. Hasil penelitian ini digunakan sebagai bahan untuk membuktikan tesis bahwa pada tiap-tiap periode sejarah, para tokoh/intelektual muslim telah berusaha memberikan jawaban terhadap berbagai tantangan yang dihadapinya untuk memberlakukan nilai-nilai Islam dalam kehidupan berbangsa dan bernegara.

Analisis akan dilakukan dengan cara menelusuri jalan pikiran yang digunakan oleh para tokoh dalam merumuskan konsep kenegaraannya. Bagaimana mereka melakukan interpretasi terhadap ajaran Islam yang kemudian dituangkannya dalam bentuk konsep kenegaraan. Di samping itu juga akan dilihat kondisi-kondisi sosial politik yang ada pada tiap periode sejarah, di mana kondisi sosial politik pada tiap-tiap periode ini menjadi faktor yang cukup penting terhadap munculnya respon dari para tokoh tersebut. Apakah kondisi-kondisi sosial politik tersebut juga ikut menjadi bahan pertimbangan dalam perumusan konsep kenegaraan!

Dalam melakukan pengkajian terhadap perkembangan konsep kenegaraan Islam di Indonesia ini, penulis menggunakan pendekatan transformasi. Adapun paradigma transformasi yang dipergunakan sebagai alat kaji dalam penelitian ini adalah

paradigma transformasi yang dirumuskan oleh Kuntowijoyo, yaitu konsep “tiga tahapan sejarah Islam Indonesia”. Untuk mengetahui gambaran dari paradigma tersebut akan dijelaskan di dalam Bab II dari tulisan ini.

Ketiga, hasil studi ini dituangkan dalam enam bab. Bab pertama berisi pendahuluan. Bab kedua, berisi penjelasan tentang pendekatan transformasi yang merupakan alat kaji dalam penelitian thesis ini. Bab ketiga, menggambarkan kondisi pemikiran politik dan jawaban yang diberikan oleh para tokoh pada periode pertama. Bab keempat, menggambarkan kondisi pemikiran politik dan jawaban yang diberikan oleh para tokoh pada periode kedua. Bab kelima, menggambarkan kondisi pemikiran politik dan jawaban yang diberikan oleh para tokoh pada periode ketiga. Bab keenam, berisi kesimpulan yang merupakan rangkuman dari semua pembahasan. Dengan demikian, penelitian ini hanya bersifat deskriptif analitis.

BAB II

HUBUNGAN ISLAM DAN NEGARA DI INDONESIA DALAM PARADIGMA TRANSFORMASI

A. Perkembangan Konsep Negara Dalam Islam

1. Masa Nabi dan *Khulafâ Al-Rasyidin*

a. Masa Nabi

Yatsrib adalah cikal bakal komunitas Islam dalam arti sesungguhnya. Di kota baru ini umat Islam berdaulat, merdeka dan hidup berdampingan dengan kelompok lain. Mulai fase ini Umat Islam memulai hidup bernegara setelah, yaitu setelah Nabi hijrah ke kota Yatsrib, kota yang kemudian berubah menjadi *Madinah*. Di Yatsrib atau Madinahlah untuk pertama kali lahir satu komunitas Islam yang bebas dan merdeka di bawah kepemimpinan Nabi. Mereka terdiri dari para pengikut Nabi yang datang dari Mekah (*Mubajirin*) dan penduduk Madinah yang sudah memeluk Islam, serta yang telah mengundang Nabi untuk hijrah ke Madinah (*Anshâr*). Di antara penduduk Madinah terdapat juga komunitas-komunitas lain, yaitu orang-orang Yahudi dan sisa suku-suku Arab yang belum mau menerima Islam dan masih tetap menyembah berhala. Dengan kata lain, umat Islam di Madinah merupakan bagian dari suatu masyarakat majemuk.¹

Tidak lama setelah Nabi menetap di Madinah, beliau memperlakukan satu piagam yang mengatur kehidupan dan hubungan antara komunitas-komunitas yang merupakan komponen-komponen masyarakat majemuk di Madinah. Piagam tersebut lebih dikenal sebagai "Piagam Madinah". Banyak di antara pemimpin dan pakar ilmu politik Islam beranggapan bahwa Piagam Madinah adalah konstitusi atau undang-undang dasar bagi

¹ Munawir Syadzali, *Islam dan Tata Negara*, (Jakarta: Universitas Indonesia Press, 1993), 9 - 10

negara Islam yang pertama dan yang didirikan oleh Nabi di Madinah.²

Menurut Munawir, sendi-sendi dasar yang telah diletakkan oleh Piagam Madinah sebagai landasan bagi kehidupan bernegara untuk masyarakat majemuk di Madinah adalah:

- 1). Semua pemeluk Islam meskipun berasal dari banyak suku, tetapi merupakan satu komunitas
- 2). Hubungan antara sesama anggota komunitas Islam dan antara anggota komunitas-komunitas lainnya didasarkan atas prinsip-prinsip: a) bertetangga baik; b) saling membantu dalam menghadapi musuh bersama; c) membela mereka yang teraniaya; dengan) saling menasihati; dan e) menghormati kebebasan beragama.³

b. Masa *Khulafā' Al-Rasyidīn*

Dengan wafatnya Nabi, maka berakhirilah situasi yang sangat unik dalam sejarah Islam, yakni kehadiran seorang pemimpin tunggal yang memiliki otoritas spiritual dan temporal yang berdasarkan kenabian dan bersumberkan wahyu Ilâhi. Dalam Al-Qur'an maupun Hadits Nabi, tidak terdapat petunjuk tentang bagaimana cara menentukan pemimpin umat atau kepala negara sepeninggal Nabi, selain petunjuk yang sifatnya sangat umum agar umat Islam mencari penyelesaian dalam masalah-masalah yang menyangkut kepentingan bersama melalui musyawarah, tanpa adanya pola yang baku tentang bagaimana musyawarah itu harus diselenggarakan.⁴

Pada masa empat *Khulafā' Al-Rasyidīn*, tidak terdapat satu pola yang baku mengenai cara pengangkatan *khalifah* atau kepala negara. Abu Bakar diangkat melalui pemilihan dalam suatu musyawarah terbuka, terutama oleh lima tokoh yang mewakili

² Munawir Syadzali, *Islam dan Tata Negara...*, 10

³ Munawir Syadzali, *Islam dan Tata Negara...*, 15 - 16

⁴ *Ibid.*, 21

semua unsur utama dari masyarakat Islam pada waktu itu, yakni Muhajirin dan Anshar. Mereka itu adalah Umar bin Khatab, Abu Ubaidah bin Jarrah, Basyir bin Sa'ad, Asid bin Khudair, dan Salim.

Umar bin Khattab diangkat sebagai khalifah melalui penunjukan oleh pendahulunya dan tidak melalui pemilihan dalam pertemuan terbuka. Utsman bin Affan diangkat sebagai *khalifah* melalui pemilihan dalam satu pertemuan terbuka melalui "dewan formatur" yang terdiri dari lima diantara enam orang yang ditunjuk oleh pendahulunya. Penunjukan dewan tersebut tidak berdasarkan perwakilan unsur (komposisi) warga negara, tetapi atas dasar pertimbangan kualitas pribadi masing-masing, yakni yang mereka menurut Nabi adalah calon-calon penghuni surga. Mereka itu adalah Ali bin Thalib, Utsman bin Affan, Saad bin Abi Waqqash, Abd. Al-Rahman bin Auf, Zubair bin Awwam, dan Thalhan bin Ubaidillah.

Ali bin Abi Thalib diangkat melalui pemilihan dan pertemuan terbuka, tetapi dalam suasana yang kacau dan ketika itu hanya ada beberapa tokoh senior masyarakat Islam yang tinggal di Madinah. Oleh karenanya, keabsahan pengangkatan Ali ditolak oleh sebagian masyarakat, termasuk Mu'awiyah bin Abu Sufyan, Gubernur Syiria.⁵

Posisi para *khalifah* pengganti Nabi tidak sama dengan posisi Nabi. Kalau Nabi merupakan pemimpin tunggal dengan otoritas yang berlandaskan kenabian dan bersumberkan wahyu, serta tindakannya dipertanggungjawabkan di hadapan Tuhan semata. Adapun hubungan para *khalifah* dengan rakyat atau umat berubah menjadi hubungan antara dua peserta dari suatu kesepakatan atau "kontrak sosial" yang memberi kepada masing-masing hak dan kewajiban atas dasar timbal balik, seperti tercermin dalam *bai'at* yang dilanjutkan dengan pidato pengukuhan⁶

⁵ Munawir Syadzali, *Islam dan Tata Negara...*, 30 - 31

⁶ *Ibid.*, 31

Menurut Sadiq Al-Mehdi, prinsip-prinsip politik di dalam Islam pada masa *Khulafā' Al-Rasyidīn*, secara umum bisa disimpulkan sebagai berikut: negara itu harus punya pemimpin, pemerintah harus bertindak secara adil, pemerintah harus melindungi yang lemah, harus ada komunikasi dua arah antara rakyat dengan penguasa, baik yang diperintah maupun yang memerintah harus menghimpun kekuatan-kekuatan diri mereka untuk melawan kejahatan dan menggerakkan suatu usaha secara kolektif untuk mempertahankan akidah dan pemerintah harus dijaga oleh suatu undang-undang.⁷

2. Masa Setelah *Khulafā' Rasyidīn* Sampai Zaman Pertengahan

Setelah masa kekuasaan *Khulafā' Rasyidīn* berakhir, *khalīfah* dipegang oleh Bani Umayyah dan Bani Abbas, lantas muncul pertanyaan siapa yang berhak menggantikan Nabi dan bagaimana kekuasaan dilaksanakan serta bagaimana bentuknya. Hal ini akhirnya memicu kontroversi. Menyikapi masalah tersebut menurut Sadiq al-Mehdi, ada dua arus besar. Arus pertama, *Syīah* menyatakan bahwa Ali pengganti Nabi yang seharusnya melalui penunjukan langsung dari Nabi. Selanjutnya suksesi untuk posisi tersebut harus dibatasi pada keturunan Fatimah saja dan imam-imam itu memiliki kekuasaan spiritual secara khusus. Dengan kata lain, mereka memegang suatu pandangan bahwa *khalīfah* itu ditentukan berdasarkan keturunan.

Arus kedua, *Khawārij* mengambil pandangan yang berlawanan dengan *Syīah* dan berpegang pada pandangan bahwa *khalīfah* itu harus dipilih oleh masyarakat, dan tidak memerlukan kualifikasi berdasarkan keturunan serta tidak memiliki kekuasaan khusus, pendeknya sebuah pandangan pemerintah republik.⁸

⁷ Sadiq Al-Mehdi, "The Concept of an Islamic State", dalam Altaf Gauhar (ed), *The Challenge of Islam*, (London: Islamic Council of Europe, 1978), 121

⁸ Sadiq Al-Mehdi, "The Concept...", 122

Di antara dua arus besar tersebut, akhirnya masyarakat memegang suatu pandangan bahwa *kehalifah* itu harus dipilih oleh masyarakat, harus berasal dari suku Quraisy, dan harus memiliki kedaulatan dalam masalah-masalah yang tidak diatur secara khusus oleh *nash*. Terlihat agak aneh, ketika Bani Umayyah meminjam prinsip-prinsip kepemimpinan *Syiah* ini. Tampaknya mereka banyak belajar dari kasus empat *Khulafā Al-Rasyidin*, tiga dari empat *kehalifah*-nya mati terbunuh. Hal inilah di antara sebab yang mendorong mereka meminjam prinsip-prinsip kepemimpinan *Syiah*, di samping karena sistem dinasti lebih menjamin terciptanya stabilitas pemerintahan.

Bani Abbas lebih besar lagi kecenderungannya terhadap prinsip-prinsip kepemimpinan *Syiah*. Apalagi dengan adanya klain bahwa Abu Hasyim (seorang cucu Ali) telah menunjuk Mohammad Ibn Ali, ayah Alsalfah dan Al-Manshur, sebagai penggantinya.⁹

Di bawah pemerintahan Abbas, dunia ilmu pengetahuan mengalami masa keemasan, khususnya dalam masa dua ratus tahun pertama dari lima ratus kekuasaan dinasti itu. Al-Makmun, pada masa kekuasaannya telah memerintahkan untuk melengkapi perpustakaan negara, *Bait al-Hikmah*, dengan buku-buku asing disamping buku-buku Islam, dan untuk tujuan itu, ia memerintahkan untuk membeli karya-karya tulis Yunani, kemudian disalin kedalam bahasa Arab. Dengan demikian, perkenalan para ilmuwan Islam dengan alam pikiran Yunani makin meluas dan mendalam, yang pada waktunya akan menimbulkan perhatian dan hasrat di kalangan sarjana-sarjana Islam untuk mempelajari masalah-masalah kenegaraan secara rasional. Akhirnya lahirlah sejumlah pemikir Islam yang mengemukakan gagasan atau konsepsi politiknya melalui sejumlah karya tulis.¹⁰

⁹ *Ibid.*, 123

¹⁰ Munawir Syadzali, *Islam dan Tata Negara*, 41

Kalau kita perhatikan, gagasan politik para sarjana Islam itu merupakan hasil dari suatu proses dialektis antara alam pikiran Yunani di satu pihak dengan realitas politik umat Islam di pihak lain yang sedang berkembang pada masa itu.

Di antara Sarjana Islam yang menuangkan teori politiknya pada zaman klasik dan pertengahan yang mempunyai pengaruh sampai sekarang ialah: *Al-Mawardi*, *Ibn Taimiyah* dan *Ibn Khaldun*.

a. *Al-Mawardi*

Al-Mawardi hidup antara tahun 975 M. samapai dengan 1050 M. pada masa pemerintahan *kehalifah* al-qadir. Di antara karya tulis *al-Mawardi* dalam bidang politik ialah: *Al-Abkâm Al-Sulthâniyah* dan *Qawânin al-Wuzarâh, Siyasah al-Mulk*.¹¹

Menurut *Al-Mawardi*, dari segi politik, negara itu memerlukan enam sendi utama: 1) Agama yang dihayati; 2) Penguasa yang berwibawa; 3) Keadilan yang menyeluruh; 4) Keamanan yang merata; 5) Kesuburan tanah yang berkesinambungan; 6) Adanya harapan kelangsungan hidup.¹²

Situasi politik di dunia Islam pada masa hidup *Al-Mawardi* penuh dengan kekalutan dan kekecauan. Akan tetapi dia mendasarkan teori politiknya atas kenyataan yang ada dan kemudian secara realistis menawarkan saran-saran perbaikan atau reformasi, misalnya dengan mempertahankan *status quo*.

Dalam masalah kepemimpinan, yang dimaksud oleh *Mawardi* dengan Imam adalah *kehalifah*, raja, sultan atau kepala negara. Dengan demikian, dia telah memberikan baju agama kepada jabatan kepala negara di samping baju politik. Menurutnya, Allah mengangkat untuk umatnya seorang pemimpin sebagai pengganti (*kehalifah*) Nabi. Untuk mengamankan agama, dengan disertai mandat politik. Dengan demikian, seorang Imam di satu

¹¹ *Ibid.*, 58 - 59

¹² *Ibid.*, 61 - 62

pihak adalah pemimpin agama, dan di lain pihak adalah pemimpin politik.

Menurut Al-Mawardi, untuk memilih Imam, diperlukan dua hal. Pertama, *Ahl al-Ikhtiyâr* atau mereka yang berwenang untuk memilih Imam bagi umat. Mereka harus memenuhi tiga syarat: 1) Memiliki sikap Adil; 2) Memiliki pengetahuan yang memungkinkan mereka mengetahui siapa yang memenuhi syarat untuk diangkat sebagai Imam; 3) Memiliki wawasan yang luas dan kearifan yang memungkinkan mereka mengetahui siapa yang paling tepat untuk menjadi Imam.

Kedua, *Ahl al-Imâmah*, atau mereka yang berhak mengisi jabatan Imam. Mereka ini harus memiliki tujuh syarat: 1) Sikap adil dengan segala persyaratannya; 2) Ilmu pengetahuan yang memadai untuk berjihad; 3) sehat pendengaran, penglihatan dan lisannya; 4) Utuh anggota tubuhnya; 5) punya wawasan yang memadai untuk mengatur kehidupan rakyat; 6) Punya keberanian yang memadai untuk melindungi rakyat; 7) Keturunan Quraisy.¹³

Adapun untuk pengangkatan Imam, menurut Al-Mawardi terhadap dua cara. Pertama, dengan cara pemilihan oleh *ahl al-hall wa al-'aqd* atau *ahl al-ikhtiyâr*. Kedua, penunjukkan atau wasiat oleh Imam sebelumnya.¹⁴

b. Ibn Taimiyah

Ibn Taimiyah dilahirkan di Haran, dekat Damaskus, Suria, pada tahun 1263 M., dan wafat pada tahun 1329 M. teori politik Ibn. Taimiyah terdapat dalam bukunya yang berjudul "*Al-Siyâsah al-Syarî'iyah fi Ishlah al-Râ'i wa al-Râ'iyah*."¹⁵

Teori politik Ibn. Taimiyah didasarkan pada Al-Qur'an Surat Al-Nisa', ayat 58 – 59, yang maksudnya ialah:

¹³ Munawir Syadzali, *Islam dan Tata Negara...*, 63 - 64

¹⁴ *Ibid.*, 64

¹⁵ Munawir Syadzali, *Islam dan Tata Negara...*, 63 - 64

“sesungguhnya Allah menyuruh kalian menyampaikan amanat kepada mereka yang berhak menerimanya, dan menyuruh kalian apabila menetapkan hukum diantara manusia agar menetapkan dengan adil, sesungguhnya Allah memberi pengajaran yang sebaik-baiknya kepada kalian. Sesungguhnya Allah adalah Maha mendengar dan maha melibaf”

“Wahai orang-orang yang beriman, taatilah Allah dan taatilah Rasûl-Nya, dan pemimpin kalian. Kemudian jika kalian berbeda pendapat tentang sesuatu, maka kembalikanlah hal itu kepada Allah dan Rasûl, jika kalian benar-benar percaya kepada Allah dan hari kemudian. Sikap demikian itu lebih utama bagi kalian dan akan lebih baik kesudahannya”

Menurut Ibn Taimiyah, ayat yang pertama, yakni ayat 58, dimaksudkan bagi para pemimpin negara. Demi terciptanya kehidupan negara yang serasi, hendaklah mereka menyampaikan amanat kepada pihak yang berhak atasnya, dan bertindak adil dalam mengambil keputusan atas sengketa antara sesama anggota masyarakat.

Ayat kedua, atau ayat 59, ditujukan kepada rakyat. Mereka diperintahkan untuk taat kepada Allah, *Rasûl* serta pemimpin mereka, dan melakukan segala perintahnya selama mereka (para pemimpin) itu tidak memerintahkan untuk berbuat maksiat.

Selanjutnya, Ibn Taimiyah menyatakan bahwa seorang kepala negara tidak boleh meninggalkan musyawarah. Karena Nabi saja diperintahkan oleh Allah untuk bermusyawarah, apalagi orang selain Nabi. Apabila kepala negara itu bermusyawarah dan meminta pendapat para ahli, dia harus mengikuti pendapat mereka selama pendapat itu sejalan dengan *Al-Qur'an*, sunnah Nabi dan konsensus antara umat Islam.¹⁶

Dalam pandangan Ibn Taimiyah, mendirikan suatu pemerintahan untuk mengelola urusan umat merupakan kewajiban agama yang paling agung, karena agama tidak mungkin tegak tanpa

¹⁶ Taqiyuddin Ahmad Ibn Taimiyah, *Al-Siyasah ...*, 149 - 150

pemerintahan. Menurut dia, keberadaan kepala negara itu diperlukan tidak hanya sekedar untuk menjamin keselamatan jiwa dan hak milik rakyat serta terpenuhinya kebutuhan materi saja, tetapi lebih dari itu, juga untuk menjamin berlakunya segala perintah dan hak-hak Allah (*buqûq Allâh*).

Selain itu, Ibn. Taimiyah juga berpendapat bahwa Sultan atau Kepala negara adalah bayangan Allah di bumi, dengan arti bahwa dia adalah wakil Tuhan di bumi, dengan kekuasaan dan kewenangan memerintah yang bersumberkan dari Tuhan. Bahkan lebih jauh dari itu, dia berpendapat bahwa keberadaan kepala negara, meskipun *zhâlim*, lebih baik bagi umat Islam dari pada kalau mereka harus hidup tanpa kepala negara.¹⁷

c. Ibn Khaldun

Ibn Khaldun dikenal tidak hanya sebagai teoritikus sejarah, sosiologi, politik dan hukum Islam, tetapi juga praktisi dalam bidang-bidang tersebut. Ia lahir di Tunisia, Afrika Utara, pada tahun 1332 M¹⁸ dan wafat pada tahun 1406 M di Nashr, Kairo.¹⁹

Menurut Ibn Khaldun, adanya organisasi kemasyarakatan merupakan suatu keharusan bagi hidup manusia. Sebagaimana hal itu telah banyak dikemukakan oleh para ahli filsafat, bahwa manusia itu adalah makhluk “politik” atau “sosial”. Dan tidak dapat hidup tanpa organisasi kemasyarakatan yang oleh para ahli filsafat disebut “kota” atau *polis*. Setelah organisasi kemasyarakatan terbentuk dan peradaban merupakan suatu kenyataan di dunia ini, maka masyarakat membutuhkan seseorang yang dengan pengaruhnya dapat bertindak sebagai penengah dan pemisah antara para anggota masyarakat.²⁰

¹⁷ *Ibid.*, 153

¹⁸ *Ibid.*, 153

¹⁹ Munawir Syadzali, *Islam dan Tata Negara...*, 90

²⁰ Munawir Syadzali, *Islam dan Tata Negara...*, 99 - 100

Dalam pandangan Ibn Khaldun, kehadiran raja sebagai penengah, pemisah dan sekaligus hakim, merupakan suatu keharusan bagi kehidupan bersama manusia dalam suatu masyarakat atau negara, dengan kata lain, jabatan raja adalah suatu lembaga yang alami bagi kehidupan bernegara.

Selanjutnya, untuk dapat bertindak sebagai raja yang sebenarnya, orang harus memiliki superioritas atau keunggulan dan kekuatan fisik untuk memaksakan kehendak dan keputusannya. Sehingga keputusan merupakan kata akhir. Di samping itu, dia juga perlu memiliki tentara yang kuat dan layak kepadanya, guna menjamin keamanan negara terhadap ancaman musuh, serta kuasa menarik dana bagi pembiayaan operasional negara.²¹

Adapun syarat untuk menduduki jabatan kepala negara, *khalifah* atau Imam, dia harus dipilih oleh *ahl al-hall wa al-'aqd* di samping adanya syarat-syarat lain, seperti: berpengetahuan luas, adil, mampu, sehat badan serta utuh semua panca inderanya, dan dari keturunan Quraisy.²²

Dalam hal keturunan Quraisy ini, Ibn Khaldun membuat penafsiran, bahwa karena pada waktu itu suku Quraisy merupakan suku arab yang paling terkemuka—dengan solidaritas kelompok yang dominan dan terkuat—karenanya suku itu menjadi suku yang paling berwibawa. Kepala negara yang berasal dari suku yang demikianlah yang akan mampu secara efektif menjamin ketertiban negara dan keserasian hubungan antara komponen-komponen negara itu.²³

3. Konsep Kenegaraan Islam Kontemporer

Dalam pandangan Munawir, terdapat tiga hal yang melatar belakangi pemikiran politik Islam kontemporer, yang mulai muncul menjelang akhir abad XIX M. *Pertama*, kemunduran dan

²¹ *Ibid.*, 101 - 102

²² *Ibid.*, 102

²³ *Ibid.*, 107

kerapuhan dunia Islam yang disebabkan oleh factor-faktor internal, dan yang berakibat munculnya gerakan-gerakan pembaharuan dan pemurnian, *Kedua*, rongrongan barat terhadap keutuhan kekuasaan politik dan wilayah dunia Islam yang berakhir dengan dominasi atau penjajahan oleh negara-negara Barat atas sebagian besar wilayah dunia Islam, *Ketiga*, keunggulan Barat dalam bidang ilmu, teknologi dan organisasi.

Tiga hal tersebut telah mewarnai orientasi umum pemikir politik Islam pada zaman baru itu dan telah mengakibatkan adanya keanekaagaman aliran pikiran politik Islam. *Kelompok pertama*, dengan kecenderungan tradisionalnya ditambah dengan sikap anti terhadap semua yang datang dari Barat, menghendaki agar kembali kepada kemurnian Islam yang berarti kembali kepada pola kenegaraan pada masa Nabi dan zaman *Al-Khulafâ Al-Rasyidîn*. Kelompok ini berkeyakinan bahwa Islam bukan sekedar agama dalam pengertian Barat, tetapi suatu pola hidup yang lengkap, termasuk didalamnya sistem tata negara, dan bahwa umat Islam tidak perlu meniru Barat.

Kelompok kedua, yang disamping menghendaki pemurnian ajaran Islam juga berpendirian bahwa selain pemurnian, harus pula dipikirkan kemungkinan adaptasi dari ajaran yang murni itu pada zaman yang baru yang situasi dan kondisinya tidak lagi sama dengan abad pertama Islam. Adapun dalam bidang ketatanegaraan, yang tidak termasuk dalam kategori ibadah murni itu, umat Islam dapat secara selektif meniru Barat, yang telah diakui bersama tentang keunggulannya dalam bidang ilmu, teknologi dan organisasi.

Kelompok ketiga, yang mengartikan bahwa kembali kepada kemurnian Islam itu juga kembali kepada kemurnian bahwa Islam itu adalah semata-mata agama dalam pengertian Barat. Wilayah agama hanya terbatas pada pengaturan hubungan antara manusia dengan Tuhan semata-mata, dan bahwa seharusnya agama dipisahkan dari politik. Sedangkan mengenai ketatanegaraan, sepenuhnya diserahkan kepada manusia yang bersangkutan bagaimana cara mengaturnya. Dalam hal ini tidak ada salahnya

meniru Barat, yang ternyata mempunyai keunggulan dalam bidang itu.²⁴

a. Aliran Salafiah

Para pemikir yang mewakili aliran *salafiah* dalam hal pemikiran keagamaan ialah Jamaluddin Al-Afghani, Muhammad Abduh, dan Muhammad Rasyid Ridha. Ada tiga komponen utama pemikiran aliran *salafiah* ini yaitu: 1) Adanya keyakinan bahwa pembangunan dan kejayaan kembali Islam hanya mungkin terwujud kalau umat Islam kembali kepada ajaran Islam yang murni, dan meneladani pola hidup para sahabat Nabi, khususnya para *Khulafâ Rasyidîn*. 2) Perlawanan terhadap kolonialisme dan dominasi Barat, baik politik, ekonomi maupun kebudayaan, 3) Pengakuan terhadap keunggulan Barat dalam bidang ilmu dan teknologi, dan karenanya umat Islam harus belajar dari Barat dalam dua bidang tersebut.²⁵

Dalam rangka usaha pemurnian akidah dan ajaran Islam, serta mengembalikan keutuhan kembali umat Islam, al-Afghani sebagai eksponen dari gerakan *salafiah* ini menganjurkan pembentukan suatu ikatan politik yang mempersatukan seluruh umat Islam yang disebut *Jama'ah Islâmiyah* dan *Pan Islamisme*.

Menurut al-Afghani, asosiasi politik itu harus meliputi seluruh umat Islam dari segala penjuru dunia Islam, baik yang hidup dalam negara-negara yang merdeka maupun mereka yang masih merupakan rakyat jajahan. Ikatan yang didasarkan pada solidaritas akidah Islam tersebut, bertujuan membina kesetiakawanan dan persatuan umat Islam dalam perjuangan: 1) Menentang setiap sistem pemerintah yang despotik atau sewenang-wenang dan menggantikannya dengan sistem pemerintahan yang berdasarkan musyawarah seperti yang diajarkan dalam Islam, 2) Menentang kolonialisme dan dominasi Barat.²⁶

²⁴ Munawir Syadzali, *Islam dan Tata Negara...*, 115 - 116

²⁵ *Ibid.*, 124

²⁶ *Ibid.*, 125 - 126

Secara umum dapat dikatakan, bahwa reformasi atau pembaharuan dalam bidang politik yang hendak diperjuangkan oleh gerakan *salafiah* ini adalah pelaksanaan ajaran Islam tentang musyawarah melalui dewan-dewan konstitusi dan badan-badan perwakilan rakyat. Pembatasan terhadap kekuasaan dan kewenangan pemerintah dengan konstitusi dan undang-undang serta penerahan kekuatan dan potensi rakyat untuk mendukung reformasi politik dan sekaligus untuk membebaskan dunia Islam dari penjajahan dan dominasi Barat.²⁷

Menurut Abduh, *Khalifah* atau kepala negara adalah penguasa sipil yang pengangkatan dan penghentiannya adalah hak manusia atau rakyat dan bukan hak Tuhan. Di sisi lain Rasyid Ridha mengatakan bahwa Sultan adalah juga *Khalifah*, dan dia tidak pernah mempertanyakan keabsahan *kekhalifahan* penguasa-penguasa tunggal dan tertinggi dari Dinasti Utsmani di Turki.²⁸

Melihat pandangan dari beberapa tokoh di atas bisa disebutkan bahwa al-Afghani ingin melakukan perubahan secara revolusioner. Sedangkan Rasyid Ridha lebih cenderung untuk mempertahankan *status quo* dalam hal kepemimpinan negara. Hal itu tampak dalam pembelaannya terhadap lembaga *Khalifah*.

b. Ali Abdul Raziq

Ali Abdul Raziq lahir pada tahun 1888 M, dan wafat pada tahun 1966 M. Teori politik Ali Abdul Raziq terdapat dalam bukunya yang berjudul *Al-Islâm wa al-Ushûl al-Hukm*. Menurutny pemerintah model *Khalifah* ditinjau dari segi agama atau rasio tidak diperlukan. Hal ini sekaligus membantah pendapat yang menyatakan bahwa mendirikan pemerintahan dengan pola *kebilâfah* itu suatu keharusan agama.²⁹

²⁷ *Ibid.*, 127

²⁸ *Ibid.*, 132 - 133

²⁹ *Ibid.*, 141

Menurut Ali Abdul Raziq dalam hidup bermasyarakat tiap kelompok manusia memerlukan penguasa yang mengatur dan melindungi kehidupan mereka, lepas dari agama dan keyakinan mereka. Penguasa itulah yang disebut pemerintah. Tetapi pemerintah itu tidak harus berbentuk *khilāfab*, melainkan dapat beraneka ragam bentuk dan sifatnya, apakah konstitusional atau kekuasaan mutlak, apakah republik atautkah dictator dan lain sebagainya. Tegasnya, tiap bangsa itu harus mempunyai pemerintahan, tetapi bentuk maupun sifatnya tidak harus satu atau *khilāfab* dan boleh beraneka ragam.³⁰

Lebih lanjut Ali Abdul Raziq menyatakan, bahwa Nabi Muhammad adalah semata-mata utusan Allah untuk mendakwahkan agama murni tanpa maksud untuk mendirikan negara. Nabi tidak mempunyai kekuasaan duniawi, negara ataupun pemerintah. Nabi tidak mendirikan kerajaan dalam arti politik atau sesuatu yang mirip dengan kerajaan. Dia adalah Nabi semata seperti para Nabi sebelumnya. Dia bukan raja, bukan pendiri agama dan tidak pula mengajak umat untuk mendirikan negara.³¹

c. Ikhwanul Muslimin

Ikhwanul Muslimin adalah organisasi keagamaan yang didirikan di Ismaliyah, sebelah timur laut Kairo, Mesir pada tahun 1928 oleh seorang tokoh agama kharismatik, Syeikh Hasan al-Banna.³² Pengertian dan pemahaman Ikhwanul Muslimin tentang ajaran Islam pada umumnya dan tentang masyarakat Islam serta negara Islam, sangat diwarnai oleh ajaran pendiri organisasi tersebut. Hasan al-Banna dan tulisan-tulisan Sayyid Quthb.³³

Pandangan dan paham keagamaan serta politik dari Ikhwanul Muslimin yang paling sentral dan mendasar adalah: Islam adalah agama yang sempurna dan amat lengkap, yang meliputi

³⁰ Munawir Syadzali, *Islam dan Tata Negara...*, 141

³¹ *Ibid.*, 141

³² *Ibid.*, 145

³³ *Ibid.*, 146 - 147

tidak saja tuntutan moral dan peribadatan, tetapi juga petunjuk-petunjuk mengenai cara mengatur segala aspek kehidupan, termasuk kehidupan politik, ekonomi dan sosial, oleh karenanya untuk pemulihan kejayaan dan kemakmuran, umat Islam harus kembali kepada agamanya yang sempurna dan lengkap itu, kembali kepada kitab sucinya, Al-Qur'an dan sunnah Nabi, mencontoh pola hidup *Rasûl* dan umat Islam generasi pertama, tidak perlu atau bahkan meniru pola atau sistem politik, ekonomi dan sosial Barat.³⁴

Sayyid Quthb dalam bukunya *al-Adâlah al-Ijtimâ'iyah fi al-Islâm* menyatakan bahwa politik pemerintahan dalam Islam itu didasarkan atas tiga asas, yakni keadilan penguasa, kekuatan rakyat dan permusyawaratan antara rakyat dan penguasa. Tentang keadilan penguasa, seorang penguasa harus adil secara mutlak, keputusan dan kebijaksanaannya tidak boleh terpengaruh oleh perasaan senang atau benci, suka atau tidak suka, hubungan kerabat dan hubungan-hubungan khusus lainnya.³⁵

Tentang ketaatan rakyat, keharusan atau kewajiban taat kepada pemegang kekuasaan itu, menurut Sayyid Quthb, merupakan perjuangan dari kewajiban taat kepada Allah dan *Rasûl*-Nya sebab taat kepada pemegang kekuasaan itu bukan karena jabatan mereka, tetapi oleh karena mereka menegakkan syariat Allah dan syariat *Rasûl*-Nya. Dalam hubungan ini ia mengemukakan bahwa seorang penguasa Islam sama sekali tidak memiliki kekuasaan keagamaan yang diterima dari langit. Dia menjadi penguasa semata-mata karena dipilih oleh kaum muslimin berdasarkan kebebasan dan hak mereka yang mutlak. Maka apabila kaum muslimin tidak rela diperintah olehnya, kekuasaan tidak lagi berada di tangannya. Dia lebih lanjut mengatakan bahwa pemerintahan Islam tidak harus dibentuk oleh suatu sistem atau

³⁴ *Ibid.*, 148

³⁵ Sayyid Quthb, *Keadilan Sosial Dalam Islam*, Terj. Alif Muhammad, (Bandung: Pustaka, 1984), 129 - 130

pola tertentu, pemerintahan Islam dapat menganut sistem manapun asalkan melaksanakan syariat Islam.³⁶

Tentang musyawarah penguasa dan rakyat, permusyawaratan merupakan salah satu dari prinsip-prinsip pemerintahan Islam, sedangkan teknik pelaksanaannya tidak secara khusus ditetapkan. Dengan demikian bagi Sayyid quthb, bentuk penyelenggaraan dan pelaksanaan musyawarah terserah kepada kepentingan dan kebutuhan.³⁷

4. Pengenalan Konsep Negara Dalam Islam

Konsep negara bangsa atau *dawlah* adalah suatu konsep baru di Eropa, demikian juga konsep kekuasaan. Sistem negara bangsa secara umum bisa dikaitkan dengan perjanjian Westphalia pada tahun 1648 M. Adapun konsep kekuasaan telah dinyatakan secara sistematis untuk pertama kalinya oleh Jean Bodin pada tahun 1576 M. Istilah *dawlah* dapat ditemukan secara langsung pada permulaan abad VII H, dan digunakan untuk merujuk pada dinasti-dinasti Muslim. Delapan abad kemudian istilah itu digunakan untuk ide sebuah negara Islam sebagai alternatif terhadap lembaga *khilāfab*. Perubahan itu disebabkan oleh berbagai macam faktor, termasuk di antaranya penghapusan lembaga *khilāfab* pada tahun 1924. Bagaimanapun juga istilah negara Islam adalah sesuatu yang salah kaprah dan sebaiknya diganti dengan pemerintahan Islam atau tatanan politik Islam.³⁸

Menurut Hamid Enayat, penghapusan lembaga *khilāfab* terjadi karena tidak adanya kesesuaian antara nasionalisme bangsa Turki dan Pan Islamisme, atau konflik antara konsep sebuah

³⁶ *Ibid.*, 131 - 133

³⁷ *Ibid.*, 133

³⁸ Abdul Rasyid Moten, *Political Science: An Islamic Perspective*, (London Macmillan Press, 1996), 86

negara yang didirikan atas kehendak rakyat yang beragam dari sebuah negara muslim supranasional.³⁹

Pada saat itu menurut Abdul Rasyid Moten sebagian besar energi umat Islam telah dicurahkan untuk mencari kemerdekaan dan pembebasan diri dari kekuasaan militer asing. Dengan hancurnya kekuasaan penjajahan Eropa dan timbulnya sebuah negara-negara nasional yang merdeka atau setengah merdeka telah mengalihkan perhatian umat Islam kepada penciptaan sistem politik Islam yang menyerupai model negara bangsa.⁴⁰

Kalau diperhatikan, perkembangan konsep negara atau *dawlah* dalam Islam bergerak dari negara universal menuju sebuah negara nasional. Hal ini bisa kita lihat dalam pemerintahan Islam zaman klasik dan pertengahan yang mengambil bentuk sistem *khilāfah* yang kekuasaannya meliputi seluruh dunia Islam ataupun dalam perkembangan saat ini munculnya sebuah negara nasional merupakan sesuatu yang tidak bisa dihindari. Bahkan untuk konteks sekarang kita sulit membayangkan keberadaan negara universal.

B. Pengertian Konsep Transformasi

Untuk menjelaskan konsep transformasi, perlu dilacak terlebih dahulu apa pengertian dari konsep transformasi dari aspek kebahasaan. Untuk memudahkan pembahasannya, perlu dipisahkan antara pengertian kata “konsep” dengan kata “transformasi”. Dengan memisahkan kedua kata tersebut, kita bisa melacak akar kata dan kata-kata jadiannya.

“Konsep” mempunyai makna: rancangan, ide atau pengertian yang diabstrakkan dari peristiwa kongkrit. Atau suatu gambaran mental dan obyek, proses, atau apapun yang ada di luar

³⁹ Hamid Enayat, *Modern Islamic Political Thought*, (London: Macmillan Press, 1982), 55

⁴⁰ Abdul Rasyid Moten, *Political Science: An...*, 94 - 95

bahasa, yang digunakan oleh akal budi untuk memahami hal-hal lain. "konsep" punya makna pengertian, pendapat (paham), rancangan (cita-cita) yang telah ada dalam pikiran, konseptor, mempunyai makna orang yang mencetuskan atau mula-mula memiliki gagasan, atau penyusun konsep. "Konseptualisasi" bermakna pengkonsepan (sesuatu).⁴¹

Kata transformasi, merupakan kata yang sudah diserap kedalam bahasa Indonesia yang diambil dari kata *transformation* dalam bahasa Inggris yang bermakna perubahan rupa, bentuk dan sifat. Atau suatu perubahan bentuk, khususnya dengan pertimbangan adanya perubahan karakter, kondisi, fungsi alam dan lain-lain.⁴² Selanjutnya yang dimaksud dengan transformasi dalam penelitian ini adalah perubahan substansial berupa perubahan pemahaman, penafsiran dan penerapan dengan tidak merubah nilainya. Sehingga perubahan disini bukanlah perubahan yang bersifat esensial berupa pergantian, pembatalan ataupun penghapusan ari sesuatu yang sudah ada.

Jadi yang dimaksud dengan konsep transformasi di sini adalah suatu pengertian yang digunakan untuk memahami suatu perubahan yang bersifat substansial karena adanya perubahan karakter, kondisi, fungsi, alam dan lain sebagainya dengan tidak merubah esensi atau nilainya.

Transformasi bentuk-bentuk suatu masyarakat, tergantung pada perkembangan kesadaran yang hidup dalam masyarakat, untuk Indonesia perkembangan kesadaran. Antara lain dapat dilihat dalam analisis Kuntowijoyo sebagai tokoh yang membuat analisis tentang transformasi social secara mendalam.

⁴¹ Anton Mulyono (ed), *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, (Jakarta: Balai Pustaka, Cet. III, 1990), 456

⁴² Oxford University Press, *The New Oxford Illustrated Dictionay*, (Tokyo: 1978), 1776

Kuntowijoyo membagi tahap-tahap kesadaran sosial umat Islam Indonesia itu bergerak mulai dari tahap *kawulo*, *wong cilik* umat dan warga negara. Pada tahun pertama yang dihadapi umat Islam adalah periode di mana mereka berada dalam suatu sistem status dengan hirarki sosial yang sangat keras. Pada waktu itu, masyarakat dibagi menjadi dua : orang-orang besar (*priyagung*) dan orang-orang kecil (*wong cilik*) yang kemudian dalam konteks politiknya disebut sebagai *kawulo* dan *abdi*. Tahap ini dimulai sejak kejatuhan kerajaan Islam Demak sampai dengan akhir abad XIX. Pada masa tersebut, umat Islam menjadi bentuk masyarakat yang disebut masyarakat *patrimonial*. Mereka tidak berada pada golongan atas, melainkan ada digolongan bawah, artinya mereka hanya sebagai *kawulo*.⁴³

Di dalam masyarakat dengan hirarki yang sangat keras ini, umat Islam kemudian mempunyai cita-cita, suatu bentuk kesadaran *mistis-relegius*. Pada saat itu umat Islam banyak mengadakan perlawanan terhadap kekuatan kolonial dengan ideologi yang bersifat utopia. Disebut utopia, karena umat Islam tidak merumuskan pikiran-pikirannya berdasarkan aktualitas sejarah, melainkan berdasarkan kepada mitos, yaitu pandangan-pandangan mistis mengenai masyarakat yang dapat dirumuskan misalnya dalam cita-cita Ratu Adil.⁴⁴

Pada periode ini, umat Islam belum mampu mengorganisir diri, mereka banyak berkelompok di belakang pribadi-pribadi berkarisma seperti Kyai dan Haji. Orang-orang yang berkharisma itulah yang kemudian mengarahkan umat untuk melakukan berbagai pemberontakan.⁴⁵

⁴³ Kuntowijoyo, *Dinamika Sejarah Umat Islam Indonesia*, (Yogyakarta: Sholahuddin Press, 1994), 20

⁴⁴ *Ibid.*, 20 - 21

⁴⁵ *Ibid.*, 21

Periode kedua, berlangsung antara tahun 1900 – 1920. pada saat itu terjadi perubahan-perubahan sosial yang sangat besar. Jika pada periode sebelumnya umat Islam merasa sebagai *kawulo*. Pada periode kedua ini mereka merasa dirinya sebagai *wong cilik* (rakyat kecil), konsep *wong cilik* berbeda dengan konsep *kawulo*, sebab *kawulo* hubungannya dengan *gusti* (tuan), sedangkan *wong cilik* lebih merupakan konsep yang horizontal. Pada saat itu Indonesia telah berubah menjadi hirarki atau sistem yang berdasarkan status atau sistem kelas. Saat itu, di Indonesia bangkit kelas baru yang bisa disebut sebagai kelas menengah. Mereka terdiri atas kelas pedagang, kelas buruh dan kelas tani. Dari ketiga kelas tersebut yang terpenting adalah munculnya kelas pedagang yang didominasi oleh umat Islam⁴⁶

Pada periode tersebut, kesadaran umat Islam mulai berubah. Jika pada periode sebelumnya umat Islam mempunyai kesadaran mistis dan utopian, maka pada periode kedua ini mulai mencoba merumuskan ideologi. Syarikat Islam (SI) telah membagi masyarakat menjadi beberapa kelompok, antara lain golongan *ambtenaar* Belanda, golongan Cina, golongan bangsawan (*ambtenaar* Indonesia) dan golongan Indonesia pada umumnya.

Dalam gerakan politik dan ekonominya, SI mencoba mendefinisikan diri sebagai suatu kelompok kelas sosial. Terutama pada periode awal Syarikat Dagang Islam (SDI), mereka merumuskan diri sebagai kelompok pedagang. Sejak saat itu, ideologi Islam mulai ditanamkan didalam kesadaran umat dalam bentuknya yang sangat awal. Artinya pengenalan ideologi Islam pada saat itu belum begitu jelas, sebab ketika dihadapkan pada konflik-konflik kelas, ideologi Islam muncul tidak terlalu puritan. Akhirnya muncul konflik dalam diri umat Islam, apakah Islam berpihak pada kaum buruh atau tidak.⁴⁷

⁴⁶ Kuntowijoyo, *Dinamika Sejarah Umat...*,

⁴⁷ *Ibid.*, 22 - 23

Berbeda dengan periode sebelumnya dimana umat Islam berkelompok ditengah-tengah pemimpin yang rasional. Akhirnya tokoh yang tampil, dipilih karena kualifikasi-kualifikasi rasional. Misalnya kemunculan Cokroaminoto, H. Agus Salim, Abdul Muis dan lain-lain disebabkan karena mereka mempunyai karier politik yang rasional.⁴⁸

Pada periode ketiga (1920-1942), SI mendefinisikan dirinya sebagai umat. Hal itu terjadi karena adanya konflik-konflik kelas yang ada di tubuhnya. Saat itu, konsep mengenai umat sebagai suatu kesatuan sosial politis mulai muncul didalam masyarakat Indonesia. Masyarakat Indonesia mulai digolongkan menjadi umat dan non umat. Timbulnya kristalisasi umat ini, menurut Kunto selain karena konflik kelas antara buruh dengan non buruh, juga karena pada tahun 1917 ada Koran di Surakarta yang memuat tulisan menghina Nabi Muhammad. Dari konflik sosial inilah yang menyebabkan kaum muslimin mendefinisikan diri sebagai umat dan memisahkan diri dari non umat.⁴⁹

Pada periode keempat yaitu setelah tahun 1942, umat Islam dihadapkan pada tugas baru. Pada masa ini—penjajahan Jepang—para kyai dan tokoh-tokoh umat Islam mulai diikutsertakan dalam kepemimpinan dan kenegaraan, berbeda pada masa Belanda yang selalu mengucilkan kelompok santri (Islam) dan mengelola golongan Priyayi/ birokrat, pada masa Jepang, para kyai mulai muncul dalam pemerintahan. K.H. Wahid Hasyim misalnya, diangkat menjadi ketua atau semacam Kemetrian Agama pada masa Jepang, demikian juga banyak tokoh-tokoh Islam yang diangkat menjadi pimpinan Pembela Tanah Air (PETA), Hizbullah dan Sabililah, yaitu kesatuan-kesatuan militer yang dibentuk pada masa Jepang. Pada saat itu, para ulama mulai diberi peran kenegaraan.

⁴⁸ Kuntowijoyo, *Dinamika Sejarah Umat...*, 23

⁴⁹ *Ibid.*, 24 - 25

Karena itu, sesudah tahun 1942, lebih-lebih setelah tahun 1945, umat Islam mendefinisikan diri dalam rumusan yang baru, yaitu sebagai warga negara. Ketika umat Islam ikut merumuskan UUD yang didalamnya memuat rumusan Pancasila pada tahun 1945, pada waktu itu umat telah memutuskan diri sebagai warga negara Indonesia. Persoalan selanjutnya adalah persoalan antara negara dan warga negara. Pada saat itu, umat Islam memasuki babak baru. Mereka ikut dalam pemilihan umum, menjadi anggota DPR/MPR, duduk di badan-badan pemerintahan lain-lain. Jadi pada periode ini umat Islam benar-benar aktif sebagai warga negara.⁵⁰

Pembagian tahap-tahap kesadaran umat ini adalah pembagian secara kasar dan global. Jadi mungkin saja, pada saat itu masih ada orang-orang yang berfikir sebagai *kawulo* dalam berhadapan dengan penguasa. Hal itu terbukti dengan banyak digunakannya istilah *Subject Political Culture* (Budaya Politik *Ngawulo*) yang dilakukan oleh orang-orang tertentu untuk memperoleh keuntungan-keuntungan pribadi.

C. Transformasi Ide Kenegaraan Islam di Indonesia menurut Paradigma Kuntowijoyo

Kuntowijoyo membagi perkembangan Islam di Indonesia menjadi tiga periode: Zaman mitos, zaman ideologi dan periode ide atau ilmu. Periodisasi tersebut dibuat berdasarkan sosiologi pengetahuan, yakni dengan melihat bentuk-bentuk kesadaran umat dalam suatu masa. Pada zaman mitos, umat memiliki kepercayaan mistis-relegius, sehingga dasar pengetahuan pada waktu itu menjadi mitos. Pada zaman tersebut ditandai dengan sering terjadinya radikalisme agrarian (pemberontakan kaum petani). Mitos Ratu Adil merupakan cita-cita pemberontakan akibat penjajahan dan kemiskinan dalam masa tersebut. Umat pada waktu itu

⁵⁰ Kuntowijoyo, *Dinamika Sejarah Umat...*, 25 - 26

menginginkan lahirnya suatu kerajaan Utopia. Akan tetapi mereka tidak tahu bagaimana menuju kesana dan tidak tahu persis apa yang harus dilakukan. Zaman mitos ini berlangsung kira-kira sampai tahun 1900, itu merupakan pembagian secara kasar, cetus Kunto.⁵¹

Pada periode berikutnya yaitu periode ideologi. Khazanah pengetahuan Islam dipahami sebagai formulasi normatif. Dari situ, kemudian berkembang menjadi ideologi lalu menjadi aksi. Periode ini berlangsung kira-kira hingga tahun 1965. namun itu juga bukanlah batas waktu yang tegas.

Dalam zaman ideologi, Syarikat Islam, sebagai contoh, mulai mengenal ideologi bagi persatuan pedagang. Pada waktu itu pula muncul Komunisme dan Marhaenisme. Yang menjadi kata kunci pada zaman ideologi ini ialah "negara," berbeda dengan zaman mitos yang mengenal kata kunci "Ratu Adil."⁵²

Masa berikutnya, yaitu sesudah 1965, Partai Komunis Indonesia (PKI) tumbang. Sejak saat itu tak terasa lagi adanya ancaman dari ideologi lain, sehingga muncul benih-benih baru dimana Islam ditampilkan sebagai ilmu. Islam dengan formulasi normatif dari Al-Qur'an dan Hadits yang menjadi ideologi dan aksi pada masa itu, pada zaman ilmu menjadi disiplin ilmu dan memiliki program aplikasi, misalnya Ilmu Sosial Islam, ia memiliki program dan perencanaan yang kemudian dilanjutkan dengan kegiatan nyata.

Jika pada zaman ideologi usaha terpenting ialah mobilisasi masa, dalam zaman ilmu usaha terpenting ialah memobilisasi kesadaran masyarakat, kuncinyapun bukan lagi negara, tetapi sistem. Dulu umat islam berupaya mencapai negara yang ideal, sekarang mereka beralih kepada upaya untuk mencapai sistem yang rasional. Disitu negara hanya merupakan satu aspek dari

⁵¹ *Ibid.*, 29

⁵² Kuntowijoyo, *Dinamika Sejarah Umat...*, 29 - 30

sistem. Perjuangannya pun tidak hanya tergantung para parlemen, namun bisa lebih luas. Tapi perkembangan periode ini menurut Kunto memang belum sempurna betul.⁵³

Pemikiran transformasi dari Kunto ini, banyak didasarkan pada analisis sejarah sosial. Hal itu nampak pada tulisannya, tentang tiga tahapan sejarah Islam Indonesia. Dengan pendekatan sejarah sosial ini, Kunto mengkaji realitas historis dan empiris Islam di Indonesia dengan proses transformasi sosial, dalam suatu kurun waktu sejarah yang cukup panjang, yaitu sejak zaman Demak sampai dengan Orde Baru.

Peralihan dari satu periode ke periode berikutnya menurut Kunto, merupakan rasionalisasi atau perubahan tingkat kesadaran, yakni peralihan ke tingkat kesadaran yang lebih tinggi. Kemudian ia menyatakan bahwa peralihan dari periode ideologi ke periode ilmu, itu sebagai suatu peningkatan kesadaran, bukan usaha untuk melarikan diri dari kenyataan politik yang ada. Untuk mendukung pendapat ini, Kunto menyatakan bahwa kini umat Islam sudah lebih cerdas, kemampuan berbahasanya pun sudah lebih tinggi. Kondisi inilah yang mendorong dialog secara lebih intens dengan berbagai ilmu pengetahuan dan berbagai khazanah pemikiran dunia.⁵⁴

Peralihan dari periode ideologi ke periode ilmu, dalam pandangan Kunto adalah sebagai usaha untuk memecahkan *impasse*, usaha untuk memecahkan jalan buntu, jangan sampai terjadi kemandekan berpikir. Bahkan menurutnya, selangkah lebih maju atau selangkah lebih mundur, itu lebih baik dari pada diam. Adanya dialog dengan ilmu pengetahuan dan pemikiran-pemikiran dunia tersebut, umat Islam dapat lebih jelas dalam memahami realitas dan dengan dimensi yang lebih banyak. Kondisi ini berbeda

⁵³ *Ibid.*, 30

⁵⁴ Kuntowijoyo, *Dinamika Sejarah Umat...*, 32 - 33

dengan zaman ideology, dimana orang cenderung hanya melihat sesuatu secara global saja, tidak melihat detail.⁵⁵

Dalam setiap periode hubungan antara elit dengan masa juga tidak sama. Pada zaman ideologi tokoh masyarakat sekaligus tokoh politik. Pada zaman ide, telah terjadi dekonsentrasi, artinya yang namanya tokoh itu bukan hanya tokoh politik. Disitu ada diversifikasi, karena yang menjadi kata kunci adalah sistem, maka setiap sub sistem akan memiliki tokoh elite sendiri.⁵⁶

Bentuk partisipasi umat, juga berbeda jika dalam periode ideologi partisipasi tersebut berbentuk pawai, rapat umum atau demonstrasi, dalam zaman ide partisipasi bisa berbentuk program, misalnya memasyarakatnya zakat, tanah wakaf atau pembentukan desa percontohan. Jika di desa itu ada orang kaya dan orang miskin, maka akan bisa dimasukkan ide tentang zakat ataupun tanah wakaf.⁵⁷

Mengenai strategi dan metode yang dipakai untuk mewujudkan suatu cita-cita, juga berbeda. Pada zaman mitos, petani yang dijajah melakukan pemberontakan. Pada zaman ilmu, umat dituntut untuk merealisasikan gugus-gugus ide dan bekerja untuk itu, tanpa membicarakan siapa yang berkuasa. Jadi umat dituntut untuk bisa membangun dari bawah tanpa memperdulikan siapa yang di atas.⁵⁸

Menurut Kunto, tiap-tiap zaman membawa tuntutan yang berbeda, jadi kita tidak bisa menyalahkan petani yang berontak dalam abad XIX pada zaman mitos. Demikian pula kita tidak bisa menyalahkan tokoh-tokoh Masyumi yang mengusulkan negara hukum berlandaskan Islam pada periode ideologi. Munculnya ide

⁵⁵ *Ibid.*, 32 - 33

⁵⁶ *Ibid.*, 35

⁵⁷ *Ibid.*, 35 - 36

⁵⁸ Kuntowijoyo, *Dinamika Sejarah Umat...*, 36

negara Islam itu karena pada masa tersebut muncul Komunisme dan sering terjadi konflik ideologis. Kalau tidak ada yang mengusulkan Islam, mungkin tidak akan lahir Pancasila yang akhirnya menjadi jalan tengah.⁵⁹

Kunto sendiri belum bisa memastikan apakah periode ide ini adalah periode yang terakhir atau bukan karena sejarah tidak berjalan linier. Tapi menurut dia, suatu saat periode lainpun bisa terulang kembali. Semua itu tergantung pada faktor-faktor yang mempengaruhi sejarah. Jika ada penindasan-penindasan masa misalnya, zaman mitos bisa saja kembali, begitu pula dengan zaman ideologi. Karena hal itu menyangkut proses perubahan yang cukup panjang.⁶⁰

Kata kunci dari paradigma Kunto adalah dialektika. Dalam pandangan Kunto, perkembangan pemikiran umat Islam itu selalu bergerak dengan pola tesis anti tesis dan sintesis.

Dalam zaman mitos atau Utopia, para pemimpin umat bermaksud mendirikan negara Islam berdasarkan pada apa yang mereka inginkan, tanpa melihat kondisi obyektifnya. Munculnya beberapa pemberontak di berbagai daerah atau radikalisme petani yang digerakkan oleh beberapa tokoh kharismatik merupakan anti tesis terhadap penindasan yang dilakukan oleh penjajah. Maka muncullah ide Ratu Adil atau Imam Mahdi yang menjadi cita-cita pemberontakan. Dan ini merupakan perwujudan dari kesadaran mistis yang Utopis. Mereka bergerak secara parsial dan dalam skala lokal dengan tidak mempunyai jaringan komunikasi antara satu gerakan dengan gerakan lain. Pada kenyataan ini keinginan para pemimpin umat untuk mendirikan sebuah negara Islam yang akan dipimpin oleh seorang Ratu Adil atau Imam Mahdi merupakan

⁵⁹ *Ibid.*, 37

⁶⁰ *Ibid.*, 38

suatu gagasan yang sangat utopis. Karena hal ini terjadi dengan kondisi obyektif yang tidak mendukung.

Pada periode Islam sebagai ideologi, para tokoh umat memandang perlu untuk menggalang seluruh kekuatan dan potensi yang dimiliki dalam bentuk organisasi. Pada periode ini Islam digunakan sebagai alat untuk menggalang masa dalam rangka mencapai tujuan-tujuan tertentu, periode ini berlangsung sejak awal abad XX sampai sekitar tahun 1965.

Pada zaman ideologi sebelum kemerdekaan, muncul beberapa tokoh yang membawa beberapa gagasan tentang pembaharuan Islam di Indonesia. Dalam bidang politik kita kenal nama-nama seperti Cokroaminoto, Agus Salim, A. Hasan dan lain-lain.

Cokroaminoto sebagai pemimpin syarikat membawa ide-ide kenegaraan yang merupakan anti tesis terhadap ide kapitalisme dan imperialisme. Dengan ide-idenya tersebut ia berkeinginan untuk membentuk masyarakat sosialis yang berdasarkan Islam, sebagai lawan dari masyarakat kapitalis.

Pada periode ideologi sesudah kemerdekaan, tokoh-tokoh Masyumi menginginkan negara Islam teokrasi yang demokratis. Ide itu muncul sebagai anti tesis Islam terhadap gagasan-gagasan sekuler di Majelis Konstituante Indonesia. Melalui proses sejarah dan dengan intepretasi yang bermacam-macam, ide negara Islam itu akhirnya menjadi menakutkan, lalu orang menjadi *phobi* terhadap ideologi Islam

Dengan berakhirnya zaman ideologi umat Islam memasuki zaman ide. Pada zaman ini umat Islam berhadapan dengan ideologi modernisasi yang menuntut adanya spesialisasi dalam berbagai aspek kehidupan, seperti ekonomi, tata negara, sosial budaya dan lain-lain. Dalam kondisi seperti itu kita tidak cukup hanya dengan menyatakan Islam sebagai ideologi, karena tidak mampu

menghadapi perkembangan ilmu pengetahuan yang mengalami banyak spesialisasi. Dengan demikian sekarang ini kita perlu menjadikan Islam sebagai ide. Gagasan-gagasan pembaharuan yang dilakukan oleh orang-orang seperti Nurcholish Madjid dan Amin Rais adalah merupakan upaya untuk menjadikan Islam sebagai ide. Maka muncullah ide Ilmu Sosial Islam, Ekonomi Islam dan lain sebagainya

BAB III

PERKEMBANGAN RELASI ISLAM DAN NEGARA DI INDONESIA: PERIODE PERTAMA

A. Pemikiran Politik Indonesia: Periode Pertama

Pada periode pertama (1911-1945), yaitu periode ideologi sebelum kemerdekaan, merupakan periode penyadaran. Artinya penyadaran rakyat Indonesia untuk berbangsa dan bernegara, termasuk di dalamnya bernegara Islam. Kondisi pemikiran politik bangsa Indonesia pada periode ini, telah mendapatkan pengaruh dari berbagai ideologi dunia yang berkembang di Indonesia.

Saat itu ide Kapitalisme—Kolonialisme, Sosialisme—Marxisme dan Nasionalisme berinteraksi dengan ide Pan Islamisme dan Modernisme Islam. Masing-masing ideologi memiliki pendukung dan pengikut sendiri-sendiri. Dari para pendukung inilah ideologi-ideologi tersebut berkembang dan akhirnya terjadi proses *sharing* antara satu ide dengan yang lain, dan bergerak secara dialektis. Pergumulan antara satu ide dengan ide lain kemudian melahirkan sintesa-sintesa baru dalam bentuk gagasan-gagasan kenegaraan yang dirumuskan oleh para tokoh dari masing-masing pendukung ideologi itu dalam sidang-sidang BPUPKI dan PPKI.

Pada periode ini, bangsa Indonesia masih berada di bawah kekuasaan penjajah Belanda dan pendudukan Jepang. Umat Islam pada periode ini dihadapkan pada dua tantangan. Yaitu tantangan yang berasal dari ide Kolonialisme penjajah dan tantangan yang berasal dari kaum “intelektual sekuler”, yang membawa ideologi Sosialis—Marxis dan Nasionalisme.

1. Tantangan yang berasal dari Ide Kolonialisme

Penjajahan telah mengakibatkan penderitaan dan kesengsaraan kaum pribumi yang mayoritas muslim. Hal ini bisa kita lihat dari tindakan-tindakan kaum penjajah terhadap bangsa

Indonesia seperti yang dilukiskan oleh Sartono Kartodirjo di bawah ini.

Sampai saat terakhir masa penjajahan, sifat-sifat pokok kolonial yang konservatif, masih dipertahankan, yaitu adanya masyarakat yang diberi ciri dualistis. Ciri tersebut memberi kedudukan kepada golongan penguasa kolonial pada tempat yang terjamin, sedang golongan yang diperintah dibatasi hak-haknya dan diperlakukan sebagai bangsa yang belum cakap untuk berdiri sendiri.

Seluruh proses perkembangan ekspansi kolonial Belanda di Indonesia memberi gambaran bagaimana kekuasaan kolonial ditanam dalam masyarakat Indonesia, sehingga hubungan kolonial tidak hanya terbatas hubungan ekonomis dan politik. Tetapi juga telah ditonjolkan peranan ideologi yang dipakai untuk membenarkan kolonialisme, sistem administrasi yang menjamin ketenteraman dan ketertiban agar keuntungan ekonomis untuk Negara kolonial dapat mengalir terus. Politik kolonial yang dituangkan sebagai proses pasifikasi, organisasi dan perkembangan daerah, sampai akhir zaman Hindia Belanda tetap dijiwai oleh kepentingan-kepentingan negara induk, sehingga hubungan antara negara induk itu dengan daerah jajahan sering disamakan dengan hubungan antara modal dan tenaga kerja.

Adanya kepentingan untuk mempertahankan dominasi kolonial, telah memaksa penguasa kolonial, di samping mempertahankan kekuatan, juga menyusun cara-cara untuk membenarkan situasi itu dengan berbagai ideologi. Di antaranya ialah ide asosiasi, politik etis, politik sintesa, atau negara Netherland-Raya; dan situasi kolonial hendak dipertahankan dengan cara diskriminasi rasial.

“Garis warna”, yang memisahkan antara kaum kulit putih dari masa berwarna terdapat dalam setiap masyarakat kolonial. Seluruh struktur ekonomi, sosial dan politik didasarkan atas prinsip itu. Semua hubungan bersifat hubungan antara atasan dan bawahan, atau antara superioritas dan inferioritas. Dalam

stratifikasi social waktu itu, kaum penjajah ada di lapisan atas dan yang dijajah di lapisan bawah. Garis pemisahannya sering tampak sedemikian jelasnya, sehingga menyerupai sistem kasta. Hal ini didasarkan atas konsep superioritas ras dari kaum kulit putih.

Kontrol ekonomi dan politik terus diterapkan oleh Belanda, dan baru pada awal abad 20 mulai ada perhatian terhadap kemakmuran rakyat. Sebelumnya penjajah hanya mementingkan tenaga kerja yang murah dan kewajiban penyerahan hasil bumi kepada kolonial, sehingga status ekonomi dan politik bangsa Indonesia sangat rendah. Perdagangan dan ekonomi menjadi monopoli Belanda. Dalam bidang politik, dicapai sedikit kemajuan dengan adanya perundang-undangan walaupun masih dibatasi oleh hak veto pemerintah pusat. Lagi pula ada jaminan bahwa suara terbanyak masih pro Belanda.

Diskriminasi ras terutama diterapkan dalam bidang ekonomi dan pendidikan. Kesempatan untuk memperoleh pendidikan sangat terbatas, sehingga perkembangan elite intelektual sangat terhambat. Dilihat dari segi ini, tampak seolah-olah pendidikan merupakan ancaman atau bahaya bagi kekuasaan kolonial, karena ia akan meratakan jalan ke arah emansipasi dan yang ujung-ujungnya menuntut kemerdekaan.

Politik "garis warna" telah mengakibatkan adanya kebiasaan membuat pemisahan sosial antara golongan kulit putih dan bangsa Indonesia. Kontak sosial terbatas, golongan Belanda eksklusif, hubungan hanya terbatas antara majikan dan anak buah, tuan dan pembantu.¹

Di antara bentuk-bentuk tindakan kolonial yang membuat bangsa Indonesia sengsara dan menderita adalah kenaikan pajak rakyat. Menurut laporan Mayer Ranneft-Huender, selama pemerintahan Fock, di sekitar Jawa dan Madura, pajak dinaikkan

¹ Sartono Kartodirdjo dkk, *Sejarah Nasional Indonesia*, jilid V, (Jakarta : Balai Pustaka, 1977), 95 - 97.

² *Ibid.*,

³ *Ibid.*, 84.

sampai dengan 40%. Sementara itu politik penghematan dilaksanakan secara ketat, sehingga mengakibatkan pengangguran pada semua lapisan masyarakat dan banyak tenaga yang disia-siakan. Semua bidang yang berkaitan dengan kesejahteraan rakyat mengalami pengurangan anggaran, seperti kesehatan rakyat, pertanian, peternakan, perikanan dan perdagangan.²

Pada saat terjadi depresi ekonomi pada tahun 1920, pemerintah berusaha mempertahankan jumlah ekspor dengan cara menekan biaya produksi, termasuk sewa tanah dan upah tenaga buruh. Buruh dan petani pribumi dipaksa menanggung akibatnya. Perkebunan rakyat terpaksa mengurangi produksinya. Rentetan akibat-akibat dari depresi ekonomi semakin memperberat penderitaan rakyat, seperti pengangguran, kemiskinan, kelaparan, dan beban pajak yang berat. Pendeknya, tingkat kesejahteraan rakyat terus merosot.³

Untuk membatasi ruang gerak dari para pejuang pribumi, Belanda mengadakan pemberangusan terhadap pers, dan pengawasan yang lebih ketat terhadap rapat-rapat. Maka tepat apabila dikatakan bahwa pada akhir tahun 1940, Hindia Belanda sudah menjadi negara polisi.⁴

Dari paparan di atas, tampak sekali kesewenang-wenangan Penjajah terhadap rakyat dan bangsa Indonesia. Penjajah berusaha untuk mengeksploitasi kekayaan alam Indonesia dengan berbagai cara. Akibatnya, rakyat dan bangsa Indonesia mengalami penderitaan dalam berbagai aspek kehidupan. Inilah yang menjadi tantangan bagi rakyat dan bangsa Indonesia secara keseluruhan.

Respon Umat Islam

Melihat penderitaan rakyat yang sudah meluas di mana-mana akibat dari penjajahan, maka wajar apabila umat Islam yang merupakan mayoritas penduduk Indonesia ini melakukan

⁴ Sartono Kartodirdjo dkk, *Sejarah Nasional ...*, 94.

⁵ *Ibid.*, 77.

perlawanan. Kejadian-kejadian sekitar 1912-1916 yang mengikuti pendirian Sarekat Islam menunjukkan betapa besar peranan ideologi Islam dalam menggerakkan rakyat, terutama di daerah-daerah pedesaan di mana kegelisahan sosial memberi peluang bagi pergolakan dan pemberontakan. Dalam keadaan yang penuh dengan kegelisahan itu, segala perasaan dapat disalurkan melalui agama dan bisa membangkitkan pergerakan secara total.⁵

Karena alasan itulah banyak pemikir Belanda (termasuk Snouck Hurgronje dan Hazeu) melihat Islam bukan saja sebagai agama resmi yang dianut oleh sebagian besar rakyat Hindia Belanda, tetapi juga sebagai simbol dari "kebangsaan". Bila saja "anak negeri" merasa bahwa haknya telah diinjak, Snouck Hurgronje pernah mengatakan, maka pada Islamlah mereka menemukan pemecahan. Mereka akan bergerak, berbuat, atau berontak di bawah panji-panji Islam ini.⁶

Dari gambaran di atas sangat jelas jawaban yang diberikan oleh umat Islam terhadap perlakuan penjajah Belanda terhadap bangsa Indonesia. Di antara jawaban-jawaban itu adalah munculnya sikap untuk melangsungkan berbagai pemberontakan dan memunculkan beberapa konsep untuk mendirikan negara sendiri yang terbebas dari penjajahan.

Di sisi lain menurut Taufiq Abdullah, muncul gerakan reformasi dan modernisme Islam di Indonesia yang membawa gerakan ini secara sadar juga memperluas jari-jari dari lingkaran kerangka agama dalam melihat realitas. Maksudnya, kalau dulu umat Islam melihat agama itu hanya terbatas pada aspek ibadah ritual saja, wilayah agama menjadi semakin luas, yang mencakup aspek-aspek kehidupan sosial, ekonomi, politik, budaya dan lain sebagainya. Perluasan wilayah sakral yang dijalankan oleh para

⁶ Taufiq Abdullah, *Islam dan Masyarakat : Pantulan Sejarah Indonesia*, (Jakarta : LP3ES, 1987), h. 12.

⁷ *Ibid.*, 28 – 30.

modernis bisa jadi merupakan politisasi Islam dalam pengertian modern. Perluasan wilayah sakral ini berarti pula ideologisasi agama. Artinya Islam tidak saja diterima sebagai agama yang mutlak benar, tetapi juga dipakai sebagai dasar nilai dalam usaha sistematisasi aspirasi dan strategi perjuangan.⁷

Kenyataannya, ideologisasi tidak bisa dilepaskan dari pembentukan ikatan solidaritas. Maka apapun dasar solidaritas itu, ideologisasi memberi atau memperkuat kemungkinan munculnya berbagai partai Islam. Yang tak kurang pentingnya ialah kemungkinan pemikiran keagamaan yang dimunculkan oleh proses ideologisasi ini. Ideologisasi Islam bertolak dari keyakinan akan serba memadainya syari'ah sebagai dasar kehidupan pribadi, sosial dan politik.⁸

Para modernis yang memunculkan ideologisasi Islam, pada dasarnya ialah mereka yang universalis dan idealis. Mereka bukan saja yakin akan keabadian ajaran Islam, akan tetapi juga keberlakuannya yang total, asal saja manusia dibimbing oleh iman dan memenuhi fitrahnya sebagai makhluk Allah. Dari pendekatan ini, maka latar belakang perluasan "wilayah sakral" dan sikap apologetis, kelihatan lebih jelas. Pada tahap yang paling ekstrim, ideologisasi sebagai akibat penghadapan yang keras dengan realitas sosial politik, dapat memberikan bentuk yang bersifat "fundamentalistik" dalam arti mengharuskan mutlak pelaksanaan syari'ah secara utuh dan total dan mengingkari secara total pula keabsahan kekuasaan yang dianggap tidak berdasarkan hukum dan ajaran Islam.⁹

Proses ideologisasi Islam pada periode ini, bisa dianggap sebagai upaya umat Islam untuk mencari konsep tentang bentuk negara ideal menurut ukuran Islam. Relevansi dari konsep kenegaraan Islam atau hidup bernegara secara Islam yang

⁸ *Ibid.*, 28 – 30.

⁹ Taufiq Abdullah, *Islam dan Masyarakat*..., 30 – 31.

dirumuskan oleh Cokroaminoto dan A. Hassan bisa dilihat dalam konteks ideologisasi Islam. Bahkan aspirasi tersebut masih tetap dipertahankan dalam sidang BPUPKI (Badan Penyelidik Usaha Persiapan Kemerdekaan Indonesia) pada tanggal 29 Mei sampai dengan 1 Juni 1945, oleh tokoh-tokoh yang mewakili eksponen Islam. Kemudian baru dicapai kesepakatan antara tokoh-tokoh yang mewakili aspirasi Islam dengan tokoh-tokoh “Nasionalis sekuler” dalam bentuk rumusan Dasar Negara yang dikenal dengan “Piagam Jakarta 22 Juni 1945”.

Dalam sila pertama dari Piagam Jakarta itu dirumuskan sila “Ketuhanan dengan kewajiban menjalankan syari’ah Islam bagi pemeluk-pemeluknya”. Upaya tersebut di atas merupakan alternatif jawaban yang diberikan oleh umat Islam pada periode pertama ini.

2. Tantangan Dari Ide Sekularisme dan Jawaban Dari Umat Islam

Salah satu ciri dari umat Islam di zaman kolonial ialah meningkatnya kepekaan agama. Kepekaan ini terutama ditujukan terhadap segala sesuatu yang dianggap menyudutkan Islam. Kepekaan ini sangat keras di kalangan “modernis”. Sehingga tidak terlalu mengherankan, jika kepekaan yang bertolak dari keprihatinan terhadap kemungkinan terlepasnya peranan transenden dalam kehidupan sosial ini merupakan awal dari berkembangnya psikologi yang bersifat defensif. Sikap defensif diperkuat oleh beberapa gejala kultural dan politik. Berkembangnya dan makin berpengaruhnya ideologi sekuler atau yang dianggap sekuler, serta makin berhasilnya partai dan tokoh “sekuler” dalam melakukan artikulasi politik nasional yang anti kolonial, mengakibatkan makin melebarnya friksi kultural antara tokoh-tokoh Islam dengan

tokoh-tokoh sekuler. Nasionalisme yang sekuler dirasakan oleh para tokoh Islam sebagai Majapahitisme.¹⁰

Kecemburuan dari para tokoh Islam terhadap tokoh “sekuler” disebabkan oleh sikap kaum sekuler yang telah menjauhi agama Islam. Menurut Harry J. Benda, asumsi dari Snouck Hurgronje bisa dibenarkan, dalam hal bahwa pendidikan “modern” akan mengantarkan kebanyakan kaum intelektual Indonesia menjauhi agama Islam.¹¹

Memang meskipun ada beberapa orang Indonesia yang memperoleh pendidikan Barat yang berhasil membangun jembatan antara kebudayaan Barat dengan reformisme Islam, mayoritas kaum nasionalis yang sadar secara politis, menganut sikap angkuh dan menghina Islam. Suatu sikap yang jelas diambil dari Barat dan tak jauh beda dengan sikap-sikap yang ada di kalangan orang Barat. Negara sekuler dan modern yang didambakannya hanya sedikit saja gunanya bagi para santri dan ulama. Demikian pula bagi adat dan priyayi. *Kedua* kelompok di dalam pandangannya mewakili elemen-elemen yang secara intrinsik konservatif yang telah ditakdirkan untuk hancur di dalam evolusi politik negaranya. Beberapa pemimpinnya malah melihat di dalam Islam itu ada unsur merusak historik persatuan Indonesia yang lebih besar di masa lalu, sambil memuja kebesaran kerajaan pra Islam seperti Sriwijaya dan Majapahit, sebagai model-model yang benar untuk Indonesia Raya menurut aspirasi-aspirasi politiknya.¹²

Nasionalisme yang didasarkan pada sekularisme sebagai lawan bagi nasionalisme muslim, menerima inspirasinya dari mahasiswa-mahasiswa yang dikirim oleh pemerintah penjajahan ke negeri Belanda untuk belajar. Mahasiswa-mahasiswa ini terkesan

¹⁰ Taufiq Abdullah, *Islam dan Masyarakat* ..., 31.

¹¹ Harry J. Benda, *Bulan Sabit dan Matahari Terbit : Islam Indonesia Pada Masa Pendudukan Jepang*, Terj. Daniel Dhakidae, (Jakarta : Pustaka Jaya, 1990), 84.

¹² *Ibid.*,

dengan kemajuan teknologi Barat, ide-idenya tentang kebebasan individu dan konsep-konsep sosialis tentang keadilan ekonomi yang kemudian banyak didiskusikan di sekolah-sekolah Eropa. Karena sebagian besar hanya memiliki pendidikan agama yang dangkal, maka mahasiswa-mahasiswa ini cenderung memandang agama, khususnya Islam—terikat dengan masa lalu, tidak mampu memberikan jawaban-jawaban bagi problem-problem modern. Akhirnya mereka percaya bahwa cara terbaik untuk mencapai kemerdekaan dan membangun negara Indonesia yang kuat adalah mengikuti *trend* sekuler Barat dan membatasi agama pada bidang-bidang keyakinan individu dan ibadah.¹³

Di pihak lain, kaum muslimin melihat kaum intelektual berpendidikan Eropa itu sebagai produk Barat yang materialistik, dan secara licik meremehkan identitas Indonesia, yang menurut anggapan mereka serupa dengan Islam. Pendapat tersebut di atas diungkapkan oleh juru bicara kaum ortodoks (Muslim tradisional) dalam rangka melawan ide nasionalisme dengan kosmopolitanisme Islam sebagai suatu budaya dunia. Bahkan kaum reformis (Muslim pembaharuan), yang lebih bersimpati kepada ide negara nasional, mengatakan bahwa negara Indonesia merdeka, sejauh dia menjadi negara sekuler, akan menjadi musuh besar Islam sebagaimana kekuasaan penjajahan orang-orang kafir. Mereka membenci kenyataan bahwa inspirasi ideologis nasionalisme Indonesia datang dari sumber-sumber asing, sedangkan Nabi sendiri, di dalam pesannya, mempersiapkan norma-norma etis yang menurut mereka mengandung dan melebihi semua spekulasi politik yang dangkal milik pemikir-pemikir Barat.¹⁴

¹³ Howard M. Federspiel, *Persatuan Islam: Pembaharuan Islam Indonesia Abad XX*, Terj. Yudian W. Asmin, (Yogyakarta: Gajahmada University Press, 1996), 108 – 109.

¹⁴ Harry J. Benda, *Bulan Sabit dan ...*, 84

¹⁵ *Ibid.*, 79.

¹⁶ *Ibid.*, 82.

Bangkitnya nasionalisme “sekuler” telah menimbulkan masalah yang serius bagi segenap gerakan Islam di Jawa. Dihadapkan pada tantangan yang kuat ini, kaum reformis dan ortodoks dipaksa merapatkan barisan untuk bertahan.¹⁵ Dibandingkan dengan kaum intelektual yang berpendidikan Barat, para pemimpin Islam Indonesia, menurut ukuran Barat, kurang pengalaman politik, di samping itu, mereka tidak mempunyai perlengkapan yang cukup untuk merumuskan tujuan-tujuan politiknya *an sich*. Dengan kata lain, kebudayaan santri bukanlah merupakan cita-cita politik sebagaimana ia menjadi idealisasi dari suatu masyarakat agama (umat) yang memasukkan ke dalam batas-batas tertentu semua jalur-jalur kehidupan, dan menempatkan negara di bawah dan mentaati aturan-aturan etik Islam. Bahkan kalau ada ungkapan-ungkapan politik di dalam *Dârul Islâm*, sebagai apa yang disebut negara Islam, program politik Islam terbatas pada menuntut sebuah negara, terlepas dari apa bentuk konstitusinya, organisasi ekonomis dan komposisi sosialnya, harus dikuasai oleh orang Islam menurut hukum Islam.¹⁶

Dalam konteks kerangka pemerintahan gaya Barat, program politik hanyalah akan berarti sejauh program tersebut mendapatkan pengungkapannya di dalam konsep-konsep politik Barat dan mempergunakan cara-cara aksi politik yang diperkenalkan oleh penguasa politik kolonial.¹⁷

Dengan alasan ini, kaum elite Indonesia yang memperoleh pendidikan Barat bisa berbuat lebih banyak dari pada sekedar berusaha untuk meningkatkan jumlah pengikutnya yang kecil dan terbatas. Mereka mempunyai kemampuan mengungkapkan dirinya secara baik, bukan saja di dalam warisan tradisi politik liberalisme dan sosialisme Barat, akan tetapi juga di dalam permainan politik kuasi parlementer di

¹⁷ Harry J. Benda, *Bulan Sabit dan ...*, 82.

¹⁸ *Ibid.*, 82 – 83.

dalam lembaga-lembaga perwakilan di pusat dan di provinsi. Kaum nasionalis “sekuler” dengan demikian memiliki semacam keahlian yang bagi kebanyakan pemimpin Islam tetap menjadi *terra incognita* (suatu wilayah yang tidak dikenal).¹⁸

Meskipun demikian, para pemimpin Islam juga masih ada yang mampu menampilkan gagasan-gagasannya tentang politik (negara) yang memenuhi kriteria Barat, dan masih tetap mengacu kepada ajaran-ajaran dasar Islam. Di antara para tokoh tersebut yang mampu memberikan jawaban terhadap persoalan yang dihadapi oleh umat Islam pada periode ini adalah Cokroaminoto dan A. Hassan. Untuk mengetahui konsep kenegaraan dari kedua tokoh tersebut, akan dipaparkan dalam pembahasan berikut ini.

B. Konsep Kenegaraan Cokroaminoto

1. Sosok Cokroaminoto

Cokroaminoto yang nama lengkapnya adalah Raden Mas Haji Umar Said Cokroaminoto, lahir tanggal 16 Agustus 1882 di desa Bakur, Ponorogo,¹⁹ dan meninggal pada tanggal 17 Desember 1934 di Yogyakarta.²⁰ Dalam diri Cokroaminoto mengalir secara bersamaan “darah” santri dan priyayi. Buyutnya, Kyai Bagus Kasan Besari, adalah seorang ulama terkenal dari Ponorogo, Jawa Timur yang memiliki sebuah pondok pesantren di desa Tegalsari. Kyai ini beristrikan puteri Susuhunan II Surakarta.²¹

Riwayat pendidikannya, dimulai dari sekolah O.S.V.I.A. (*Opleidingschool Voor Inlandsche Ambtenaren*) atau sekolah untuk calon pegawai Bumi Putera di Magelang yang diselesaikan pada tahun 1902. Setelah lulus, ia bekerja sebagai juru tulis Patih di Ngawi selama tiga tahun dan akhirnya keluar dari pekerjaannya

¹⁹ Masyhur Amin, *H.O.S. Tjokroaminoto : Rekonstruksi Pemikiran dan Perjuangannya*, (Yogyakarta : Cokroaminoto University Press, 1995), 9.

²⁰ Amelz, *H.O.S. Tjokroaminoto : Hidup dan Perjuangannya*, Jilid II, (Jakarta : Bulan Bintang, 1952), 146.

²¹ Masyhur Amin, *H.O.S. Tjokroaminoto ...*, 9.

²² Amelz, *H.O.S. Tjokroaminoto ...*, jilid I, 50 – 51.

pada tahun 1905. Selanjutnya dia merantau ke Surabaya dan bekerja di sebuah pabrik firma Kooy & Co. sambil belajar di B.A.S. (*Burgerlijke Avondschoot*) atau Sekolah untuk calon Tehnisi. Setelah tamat pada tahun 1910, dia bekerja menjadi teknisi di sebuah pabrik gula di dekat Surabaya. Di samping pekerjaan rutinnnya sebagai teknisi, dia punya hobi tulis menulis, dan tulisan-tulisannya banyak dimuat di berbagai surat kabar di Indonesia.²²

Melihat latar belakang pendidikannya, Cokroaminoto secara formal berbasis pendidikan Barat atau sekuler. Dengan latar belakang tersebut, dia bisa berinteraksi dengan ide-ide pemikiran yang berasal dari Barat. Dalam bukunya, *Islam dan Sosialisme*, dia mengaku banyak belajar dari tulisan-tulisan Prof. Quack, seorang sosialis Belanda.

Cokroaminoto bergabung dengan Sarekat Islam di Surabaya pada bulan Mei 1912 atas ajakan dari pendirinya Haji Samanhudi.²³ Setelah bergabung dengan Sarekat Islam, karir politiknya semakin moncer, dan akhirnya dia menjadi pemimpin utama pergerakan itu.

Mulai tahun 1912, Sarekat Islam di bawah kepemimpinan Cokroaminoto telah mencoba membangun harapan baru, yaitu menghapuskan segala penderitaan rakyat yang disebabkan oleh Kolonialisme; dan pada 1915 Cokroaminoto berhasil membangun struktur organisasi dari Sarekat Islam.²⁴

Cokroaminoto menjadi pemimpin rakyat tidak dengan membawa kesan serba elite (eksklusif), dia menjadi pemimpin pergerakan bukan atas nama golongan alim ulama atau golongan ningrat atau golongan marhaen saja, tetapi meliputi semuanya. Dia berusaha mewujudkan persatuan rakyat sebulat-bulatnya atas dasar

²³ Deliar Noer, *Gerakan Moderen Islam di Indonesia 1900 - 1942*, (Jakarta : LP3ES, Cet. 7, 1994), 118.

²⁴ Deliar Noer, *Gerakan Moderen Islam....*, 119.

²⁵ Amelz, *H.O.S. Tjokroaminoto ...*, Jilid I, 64.

kebangsaan Indonesia dan tidak menginginkan perpecahan atas dasar macam-macam isme. Dengan pandangan dan pemikiran yang luas itulah dia gemar menyebut dirinya sebagai "patriot muslim".²⁵

Di samping sebagai pemimpin, dia juga dikenal sebagai seorang pemikir, yang banyak menulis buku. Di antaranya adalah "*Islam dan Sosialisme*", "*Tarikh Agama Islam*", "*Program Asas dan Program Tandhîm Partai Sarekat Islam*" dan "*Reglement Umum bagi Umat Islam*".²⁶ Keempat buku tersebut diterbitkan oleh penerbit Bulan Bintang, Jakarta, pada tahun 1950.

Dari beberapa karya tersebut, yang akan sering dikutip dalam rangka penelitian ini adalah "*Program Asas dan Program Tandhîm Partai Sarekat Islam Indonesia*" dan "*Islam dan Sosialisme*"

2. Konsep Kenegaraan Cokroaminoto

Konsep kenegaraan Cokroaminoto banyak tertuang dalam Program Asas dan Program Tandhîm Partai Sarekat Islam Indonesia (PSII), yang ia sendiri adalah konseptornya. Program Asas yang ditetapkan di dalam kongres PSII (Partai Sarekat Islam Indonesia) pada tahun 1917 di Jakarta,²⁷ merupakan penjabaran dari tujuan PSII yang disebutkan dalam Kata Pendahuluan Tafsir Program Asas Partai Sarekat Islam Indonesia, yaitu: "akan menjalankan Islam dengan seluas-luasnya dan sepenuh-penuhnya, supaya kita bisa mendapat dunia Islam yang sejati dan bisa menurut kehidupan muslim yang sesungguhnya-sungguhnya".²⁸

Pandangan Cokroaminoto tentang konsep kenegaraannya berangkat dari pemahaman bahwa Islam itu merupakan model yang terbaik untuk mengatur kehidupan manusia. Hal ini sesuai dengan pernyataannya:

²⁶ Masyhur Amin, *H.O.S. Tjokroaminoto*, 29.

²⁷ Amelz, *H.O.S. Tjokroaminoto*, Jilid II, 15.

²⁸ *Ibid.*, 18.

“Dan oleh karena sebagai yang telah dipersaksikan oleh sejarah, pengajaran-pengajaran Qur’an suci itu sudah cukup meliputi segala sesuatu yang menjadi keperluan dan kebutuhan manusia. Tegasnya, sudah cukup menjadi asas-asasnya mengatur segala keperluan dan menjadi pedoman untuk memenuhi kebutuhan lahir batin kita, maka sudah tentulah Qur’an suci itu yang diturunkan kepada manusia semenjak 14 abad lamanya, tidak perlu diganti ataupun ditambah dengan sesuatu kitab yang lainnya, dan dengan hal yang demikian itu Nabi Muhammad SAW. tetapkanlah Nabi penutup adanya”.²⁹

Dari pernyataan Cokroaminoto di atas, bisa disimpulkan bahwa dia menganggap al-Qur’an telah mencakup semua aspek kehidupan manusia. Barangkali yang dimaksud Cokroaminoto adalah prinsip-prinsip moral yang ada di dalam al-Qur’an itu sudah memadai untuk menjadi pedoman di dalam mengatur segala keperluan dan kebutuhan manusia, baik lahir maupun batin. Dengan pemahaman seperti di atas, maka prinsip-prinsip moral yang ada di dalam al-Qur’an tidak perlu diganti dengan prinsip-prinsip lain.

Cokroaminoto punya keyakinan yang kuat, bahwa apabila kaum muslimin menjalankan perintah-perintah Allah dan *Rasûl-Nya* dengan sungguh-sungguh, pasti akan memperoleh kebahagiaan dan keluhuran derajat, sebagaimana yang telah dikaruniakan kepada orang Islam pada zaman dulu. Dengan demikian mereka akan mendapatkan apa yang telah dijanjikan oleh Allah di dalam Qur’an surat An-Nur ayat 55.

“Allah telah menjanjikan kepada mereka dari pada kamu yang beriman dan mengerjakan perbuatan shaleh, bahwa sesungguhnya Ia akan membikin mereka itu jadi

²⁹ Amelz, H.O.S. *Tjokroaminoto ...*, Jilid II, 18.

kehalifah (pemerintah) di dunia ini, sebagaimana Ia telah membikin mereka jadi kehalifah (pemerintah) sebelum mereka itu". (Terjemah dari Cokroaminoto).

Menurut penafsiran Cokroaminoto ayat tersebut diwahyukan pada saat kaum muslimin dikepung oleh musuh dari segala penjuru, dan penyembahan berhala masih merajalela di mana-mana, sementara Islam masih lemah. Di kemudian hari, ternyata kerajaan Islam benar-benar berdiri kokoh dan kekuasaan yang luas. Maka dia sangat percaya dengan bahwa kerajaan Islam di Indonesia akan terwujud, sebuah Negara yang menjadikan umat Islam akan hidup di dalam kebahagiaan dan kemuliaan.³⁰

Selanjutnya Cokroaminoto menyatakan:

“mengingat apa-apa yang telah nyata kejadian di dalam sejarah, teristimewa sekali mengingat perbuatan dan perjalanan *Rasûlullah SAW.* yang merupakan contoh yang paling utama bagi orang Islam, maka dalam kenyataannya, salah satu syarat yang utama untuk menjaga kehidupan kita sebagai umat Islam, untuk menuntut kehidupan yang aman, untuk menjadi kaum yang memegang pemerintahan negeri dan untuk mencapai kemuliaan dan keluhuran derajat manusia, sebagai yang dijanjikan oleh Allah di dalam ayat tersebut di atas, salah satu dari pada syarat-syarat yang utama itu ialah: tak boleh tidak kita kaum muslimin mesti mempunyai kemerdekaan umat atau kemerdekaan kebangsaan dan mesti berkuasa atas negeri tumpah darah kita sendiri”.³¹

Dari pernyataan Cokroaminoto di atas tampak bahwa untuk mewujudkan kehidupan umat Islam yang aman, mampu mengendalikan sendiri pemerintahan negerinya untuk mewujudkan

³⁰ Amelz, H.O.S. *Tjokroaminoto ...*, Jilid II, 25.

³¹ *Ibid.*, 27.

³² *Ibid.*, 27 – 28.

kemuliaan dan keluhuran derajat manusia seperti yang telah dijanjikan oleh Allah, maka kemerdekaan umat Islam dari belenggu penjajahan harus diraih. Hanya dengan cara itulah umat Islam bisa berkuasa atas negara tumpah darahnya sendiri.

Di samping itu, Cokroaminoto juga menjelaskan tentang sifat kerajaan (negara) dan pemerintahan. Negara merdeka (Indonesia) yang diupayakan oleh kaum PSII, sistem pemerintahannya haruslah bersifat demokratis, sebagaimana yang dinyatakan di dalam Qur'an surat al-Syûra ayat 38 :

"Walladzîn istajâbû lirabbihim wa aqâmû al-shalât wa amruhum syûrâ bainahum wa mimmâ razaqnâhum yunfiqûn"

"Mereka itu ialah yang menerima panggilan Tuhannya dan menjalankan shalat, dan pemerintahannya (didirikan atas) musyawarah di antara mereka itu, dan yang membelanjakan apa-apa yang telah Kami berikan kepada mereka".³²

Selanjutnya Cokroaminoto menjelaskan, "menurut faham kaum PSII dan juga mengingat contoh-contoh pada zaman Khulafaur Rasyidin, pemerintahan yang dimaksud di dalam ayat tersebut, terlebih-lebih buat zaman kita sekarang ini ialah harus suatu pemerintahan yang kekuasaannya berdasar kepada kemauan rakyat (umat), yang menyatakan sepenuh-penuhnya di dalam suatu *majlis al-Syûra* berupa majelis perwakilan rakyat, majelis parlemen atau lain-lainnya yang serupa itu, yang susunan, hak-hak dan kewajibannya harus berdasar kepada asas-asas demokrasi yang seluas-luasnya".³³

Cokroaminoto tampaknya sudah mengenal sistem demokrasi, sehingga dalam memberi interpretasi terhadap surat *al-Syûra* ayat 38, dia menyatakan bahwa pemerintahan ada di tangan rakyat, dan dilaksanakan oleh suatu Majelis Perwakilan Rakyat yang didasarkan pada prinsip-prinsip demokrasi.

³³ Amelz, H.O.S. *Tjokroaminoto ...*, 27 – 28.

Di dalam ayat di atas, lanjut Cokroaminoto, di samping kaum muslimin diperintahkan untuk menjalankan shalat, mereka wajib membelanjakan apa-apa yang telah diberikan oleh Allah kepadanya. Di antara dua perintah ini, yang selalu secara bersamaan di dalam al-Qur'an, ada perintah ketiga, yaitu bahwa pemerintahan (didirikan atas) dasar musyawarah di antara mereka.

Jelaslah, bahwa pada zaman awal kenabian, di saat jumlah kaum muslimin belum seberapa, dan berada di dalam penindasan dan penganiayaan yang kejam, tentu mereka tidak sempat memikirkan kebutuhan mendirikan suatu majelis untuk melakukan musyawarah dan memutuskan perkara-perkara yang penting, terutama sekali perkara pemerintahan. Dengan demikian dapat dipahami, bahwa kaum muslimin, walaupun masih berada dalam penindasan, dianjurkan menyiapkan organisasi untuk membicarakan dan memutuskan perkara-perkara mengenai keperluan umat.

Ayat ini dengan jelas menunjukkan, bahwa agama Islam menetapkan dasar pemerintahan berdasar pada kehendak rakyat (umat), melalui pembentukan mejelis *syura* atau parlemen, dan cita-cita yang demikian itu telah terjadi pada masa Khulafaur Râsyidin. Ini menunjukkan bahwa di dalam kerajaan dan pemerintahan Islam sejak zaman dulu sudah ada aturan tentang pemilihan. Di mana orang yang merdeka itu mempunyai hak pilih yang disebut dengan *ahl al-ikhtiyâr* atau *ahl al-hall wa al-'aqd*, yakni orang yang membuat dan menghapuskan perjanjian. Sedangkan orang yang mempunyai hak dipilih dinamai *ahl al-Imâmat*, yakni orang yang memegang dan menjalankan kekuasaan.³⁴

Cokroaminoto tampaknya menaruh perhatian yang cukup besar terhadap sistem politik demokrasi ini. Dalam kaitan dengan masalah demokrasi tersebut, dia menyatakan :

³⁴ Amelz, H.O.S. *Tjokroaminoto ...*, Jilid II, 29.

³⁵ H.O.S. Tjokroaminoto, *Islam dan Socialisme*, (Jakarta : Bulan Bintang, 1950), 72.

“Barang apa yang hendak dilakukan untuk keperluan *gouvernement* (pemerintah), haruslah lebih dahulu dibicarakan di dalam perapatan besar dan perapatan perwakilan rakyat, dan suara bagian terbesar yang harus diturut. Nabi kita yang suci dan keempat sahabatnya sama berurut-urut menjadi Presiden Republik, tetapi mereka tidak mempunyai hak Veto “(membatalkan suara bagian terbesar)”³⁵.

Di sini, Cokroaminoto menyatakan bahwa segala hal yang menyangkut urusan pemerintahan, harus dibicarakan dalam rapat di Majelis Perwakilan Rakyat sebagai suatu mekanisme pengambilan keputusan. Keputusan yang diambil, harus didasarkan pada suara mayoritas. Bahkan dalam menopang pendapatnya, dia menyatakan bahwa Nabi dan keempat *kehalifah* sesudahnya, tidak pernah menggunakan kekuasaannya untuk memaksakan kehendak.

“Di dalam Islam,” lanjut Cokroaminoto, “Nabi Muhammad adalah yang pertama kali mendirikan dan memerintah suatu negara yang berdasarkan sosialisme. Di mana penduduk (yang diperintah) dan yang memerintah terbebas dari penyakit akhlak, sehingga tidak perlu lagi kepada polisi untuk menjaga ketertiban. Tidak ada perbedaan antara yang diperintah dengan yang memerintah. Negara ada di dalam genggaman sekalian rakyat (umat), yang semuanya tunduk kepada satu hukum yang diturunkan oleh Tuhan yang terhimpun dalam kitab suci al-Qur’an.”³⁶

Untuk era sekarang, dalam menghadapi kemajuan teknologi pada zaman modern ini, menurut Cokroaminoto, cukuplah Qur’an dan Hadits yang dijadikan sebagai dasar atau pedoman bagi segala hukum yang dibuat. Dengan demikian

³⁶ Amelz, *H.O.S. Tjokroaminoto ...*, Jilid II, 30.

³⁷ *Ibid.*, 30.

diharapkan agar kebahagiaan tiap-tiap manusia dapat tercapai dan bisa menjadikan manusia itu berguna untuk pergaulan hidup bersama dan seluruh peri kemanusiaan.³⁷

Asas-asas demokrasi yang ditetapkan oleh Islam, seperti yang dicontohkan oleh *Khalifah* Umar bin Khattab, yang menyatakan bahwa pemerintahan suatu negara, tidak bisa disebut dengan pemerintahan sejati, kalau tiap-tiap penduduk tidak mempunyai hak untuk bersuara yang harus didengar dan diperhatikan. Selanjutnya dia menyatakan bahwa “asas-asas demokrasi Islam seperti inilah yang memberi keleluasaan kepada kita untuk mengadakan peraturan-peraturan seperti referendum atau *volksinisiatif*”. Kemudian ia menjelaskan istilah Referendum sebagai hak rakyat untuk memberikan suara atas rencana-rencana hukum yang dibuat oleh parlemen. Dan *volksinisiatif* ialah hak rakyat untuk memberikan suara atas rencana-rencana hukum yang telah dimasukkan atau akan dimasukkan oleh fihak rakyat sendiri. Jadi kedua hak itu berguna untuk memperluas dan memperkuat pengaruh rakyat atas parlemen, sehingga parlemen lebih berpihak kepada keinginan dan kehendak rakyat.³⁸

Secara keseluruhan, konsep kenegaraan Cokroaminoto ini baru berbicara pada tataran yang sangat global, dan belum aplikatif. Namun berdasarkan pada data yang ada, bisa disimpulkan sebagai berikut :

1. Prinsip-prinsip moral yang ada di dalam al-Qur'an sudah cukup memadai untuk mengatur kehidupan manusia, termasuk di dalamnya mengatur negara;
2. Salah satu syarat untuk bisa memerintah suatu negara, umat Islam harus memiliki kemerdekaan. Syarat tersebut

³⁸ *Ibid.*, 30 – 31.

diperlukan, karena umat Islam pada waktu itu masih dalam belenggu penjajahan;

3. Pemerintahan yang ideal menurut Cokroaminoto adalah pemerintahan yang kekuasaannya ada di tangan rakyat. Atau dengan istilah lain, pemerintahan yang baik seperti yang dicontohkan oleh Nabi dan para Khulafaur Rasyidin adalah pemerintahan yang demokratis. Pemerintahan demokratis menurut Cokroaminoto adalah pemerintahan yang berdasarkan pada kehendak sebagian besar rakyat.

C. Konsep Kenegaraan A. Hassan

1. Sosok A. Hassan

Hassan (Ahmad Hassan) lahir di Singapura tahun 1887. Ayahnya bernama Ahmad yang berasal dari India dan bergelar Pandit. Ibunya bernama Muznah yang berasal dari Palekat Madras, tetapi lahir di Surabaya. Ahmad dan Muznah menikah di Surabaya kemudian menetap di Singapura. Ayah Hassan adalah seorang pengarang dan pemimpin surat Kabar "*Nurul Islam*", yang terbit di Singapura.³⁹

Pada usia tujuh tahun, Hassan belajar al-Qur'an dan ilmu-ilmu agama. Kemudian masuk sekolah Melayu, di sekolah ini ia belajar bahasa Arab, Melayu, Tamil dan Inggris. Saat usianya mencapai 21 tahun, ia bekerja di sebuah toko sambil mengaji kepada Haji Ahmad dan Muhammad Thaib. Pada Muhammad Thaib, dia mempelajari ilmu Nahwu (tata bahasa Arab) dan Sharaf. Kemudian dia beralih belajar kepada Said Abdullah al-Musawi untuk mempelajari bahasa Arab. Setelah itu dia belajar kepada

³⁹ Syafiq A. Mughni, *Hassan Bandung: Pemikir Islam Radikal*, (Surabaya : Bina Ilmu, 1994), 11.

⁴⁰ *Ibid.*, 12.

⁴¹ *Ibid.*, 14.

guru-guru lain, seperti Syaikh Hassan, Syaikh Ibrahim, dan Abdul Latif. Selanjutnya dengan ilmu alat yang dia miliki, dia memperdalam pengetahuan agamanya.⁴⁰

Pada masa kecilnya, Hassan bekerja sebagai tukang dan membantu ayahnya dalam percetakan. Di samping itu, kira-kira sejak tahun 1910, dia menjadi guru di madrasah orang-orang India, kemudian di madrasah Assegaf. Sekitar tahun 1912-1913, dia membantu di majalah "*Utusan Melayu*" yang diterbitkan oleh *Singapore Press*. Di situ dia banyak menulis masalah-masalah agama yang bersifat nasehat-nasehat, anjuran berbuat baik dan mencegah kejahatan.⁴¹

Pada tahun 1921, Hassan berangkat ke Surabaya untuk berdagang dan mengurus sebuah toko milik paman dan gurunya Abdul Latif. Ketika hendak berangkat, dia dipesan oleh pamannya agar tidak bergaul dengan Faqih Hasyim yang dianggap sesat karena menganut faham "Wahabi". Di Surabaya ketika itu sedang terjadi pertentangan antara "kaum tua" dan "kaum muda". Dan Faqih Hasyim adalah pelopor dari golongan yang kedua ini. Golongan ini banyak mendapatkan pengaruh dari Abdullah Ahmad, Abdul Karim Amrullah dan Zainuddin Labai (semuanya dari Sumatera) serta Ahmad Surkati dari Jawa.⁴²

Atas anjuran pamannya, Abdul Hakim, ia menjumpai A. Wahab Hasbullah (salah seorang pendiri NU). Dari pertemuan ini kemudian terjadi dialog antara keduanya tentang masalah agama. Dari dialog tersebut akhirnya pendiriannya berubah dan perpihik kepada "kaum Muda", yang kemudian menjadikannya akrab dengan tokoh "kaum Muda" Faqih Hasyim. Di samping bergaul

⁴² Syafiq A. Mughni, *Hassan ...*, 14 - 16.

⁴³ *Ibid.*, 16 - 17.

⁴⁴ *Ibid.*, 17 - 18.

⁴⁵ *Ibid.*, 22.

dengan tokoh-tokoh “kaum muda”, dia juga bergaul dengan tokoh-tokoh Sarekat Islam, seperti Cokroaminoto, A.M. Sangaji, Bakri Suroatmojo dan Wondoamiseno.⁴³

Pada tahun 1924, dia pindah ke Bandung untuk belajar di sekolah pertenunan. Ketika di Bandung, dia tinggal di keluarga Muhammad Yunus (salah seorang pendiri Persatuan Islam). Hassan banyak mengikuti pengajian-pengajian Persatuan Islam dan akhirnya dia memasuki organisasi tersebut pada tahun 1927.⁴⁴ Pada masa-masa selanjutnya, Hassan seolah-olah identik dengan gerakan Persatuan Islam (Persis). Karena sejak tahun 1920-an sampai meninggalnya—10 November 1958 di Bangil⁴⁵—dialah yang menjadi inspirator organisasi ini.

Yang mempengaruhi jalan fikiran Hassan, di antaranya adalah orang tuanya, yang berfaham “Wahabi”, bacaan-bacaan, seperti majalah “*Al-Manâr*” yang terbit di Mesir, dan majalah “*Al-Imâm*” yang keduanya membawa faham baru. Kemudian buku “*Kafâ’ah*” karangan Ahmad Surkati, “*Bidâyatul Mujtabid*” karya Ibn Rusyd dan buku-buku lain seperti “*Zad al-Ma’âd*”, “*Nayl al-Authâr*”, dan “*Al-Manâr*” bagian fatwa. Di samping itu juga pergaulannya dengan tokoh-tokoh seperti Faqih Hasyim, dan tokoh-tokoh pendiri Persis seperti Muh. Yunus dan Zam Zam.⁴⁶

Kerangka pikir Hassan berangkat dari pengakuannya bahwa hanya al-Qur’an dan Hadits sajalah yang menjadi pokok sumber hukum Islam.⁴⁷ Selanjutnya, dia menyatakan bahwa umat Islam harus melaksanakan hukum-hukum Allah dan untuk itu, harus ada pemerintahan Islam. Hal ini didasarkan pada ayat-ayat al-

⁴⁶ Syafiq A. Mughni, *Hassan ...*, 19 – 22.

⁴⁷ *Ibid.*, 27.

⁴⁸ *Ibid.*, 36.

⁴⁹ A. Hassan, *Islam dan Kebangsaan*, (Bangil : PLP3B, 1984), 141.

Qur'an yang mengharuskan terlaksananya hukum-hukum Allah tersebut. "Jika tidak demikian, maka kita akan berbuat kezhhaliman".⁴⁸

2. Konsep Kenegaraan A. Hassan

Konsep kenegaraan A. Hassan muncul sebagai reaksi terhadap pandangan "kaum sekuler" mengenai hubungan antara agama dan negara. Mereka berpandangan bahwa negara mesti dipisah dari gereja (agama) sedangkan agama tak boleh turut campur dalam urusan negara, antara negara dan agama itu beda, tak boleh dicampur-campur.⁴⁹ Terhadap pandangan seperti tersebut di atas A Hassan menyatakan bahwa berbeda dengan Kristen yang yang tidak mempunyai undang-undang yang mengatur Negara, Islam telah mengatur masalah negara. Islam adalah satu agama yang punya undang-undang yang mengatur peribadatan dan undang-undang yang mengatur negara".⁵⁰

Dari pandangan A. Hassan tentang hubungan antara agama dan negara di atas, tampaknya dia termasuk orang yang berpandangan bahwa Islam merupakan suatu ajaran yang bersifat menyeluruh yang mencakup segala aspek kehidupan. Menurut dia, mendirikan negara termasuk salah satu pengamalan ajaran Islam, karena diatur di dalam agama Islam.

Kebencian A. Hassan terhadap kaum sekuler, di samping perbedaan-perbedaan tersebut di atas, juga karena adanya penghinaan yang dilakukan oleh kaum sekuler terhadap Islam dalam masalah ibadah Haji. Dr. Sutomo, seorang pendukung budaya Jawa yang dijadikan simbol nasionalisme Indonesia, menyatakan bahwa Ka'bah adalah berhala orang Arab dan Digul

⁵⁰ *Ibid.*, 141.

⁵¹ Faderspiel, *Persatuan Islam ...*, 116 - 117.

lebih baik daripada Makkah.⁵¹ Ungkapan ini memancing kemarahan umat Islam, karena dinilai telah melecehkan agama Islam.

Pikiran Hassan tentang faham kebangsaan dan pemerintahan adalah cermin sikap politiknya terhadap situasi dan kondisi politik di Indonesia. Pemerintahan Islam baginya adalah pilihan lain dari faham kebangsaan yang dianggapnya tidak memberikan tempat bagi agama. Ia menginginkan agar Islam memasuki seluruh aspek kehidupan manusia, sesuai dengan keyakinan bahwa kebenaran ajaran Islam itu adalah mutlak.

Hassan adalah seorang pemikir yang masa-masa hidupnya sebagian berada dalam alam penjajahan, sementara sebagian lagi berada dalam alam demokrasi liberal. Iklim saat itu amat memungkinkan tumbuhnya perbedaan pendapat, sampai pada masalah yang amat mendasar sekalipun, misalnya dasar dan falsafah negara serta undang-undang dasarnya. Dalam iklim seperti itulah Hassan menyatakan keharusan adanya pemerintahan yang berdasar Islam.⁵²

Allan Samson dalam pembahasannya tentang *religio political behavior* di kalangan tokoh-tokoh politik Islam Indonesia, menyatakan bahwa Hassan adalah seorang tokoh "fundamentalis". Ia berkeyakinan hanya Islam yang memberikan dasar dan moral bagi negara, dan bahwa undang-undang dan peraturan-peraturan yang mewujudkan perintah al-Qur'an haruslah dilaksanakan.⁵³

⁵² Syafiq A. Mughni, *Hassan ...*, 37.

⁵³ *Ibid.*, 38.

⁵⁴ A. Hassan, *Tafsir Al-Furqan*, (Bangil : Pustaka Tamaam, 1956), 170.

⁵⁵ *Ibid.*, 953.

Dalam memberikan dasar-dasar pemerintahan dalam Islam, A. Hassan mengutip ayat-ayat sebagai berikut :

Wa athi'û Allâh wa athi'û al Rasûl wa tilil amr minkum

"Taatlâh kepada Allah dan taatlâh kepada Rasûl dan kepada ketua-ketua di antara kamu". (al-Nisa : 59).⁵⁴

Wa amrubum syûrâ bainahum

"Dan urusan mereka (diselesaikan) dengan musyawarah antara mereka". (al-Syura : 38).⁵⁵

Wa syâwirhum fi al-amr

"Dan bermusyawarahlah dengan mereka dalam urusan itu". (Ali Imran : 159).⁵⁶

Berkaitan dengan ayat-ayat di atas, A. Hassan mengatakan : "Ayat yang pertama, mewajibkan kita taat kepada Allah, *Rasûl* dan ketua-ketua kita". Kemudian dia melanjutkan, "taat kepada Allah dan *Rasûl* itu, maksudnya ialah mengerjakan perintah, menjauhi larangan-larangan dan menghukum menurut apa yang ada dalam al-Qur'an dan Hadits". Adapun dalam penjelasannya mengenai taat kepada ketua, dia mengatakan : "taat kepada ketua-ketua kita, tentulah tidak dalam urusan ibadah, tetapi semata-mata keduniaan, karena ibadah itu hak Allah dan *Rasûl*nya".⁵⁷

Dalam penjelasan di atas, A. Hassan menekankan bahwa sumber hukum dalam Islam itu adalah al-Qur'an dan Hadits. Dalam urusan ibadah itu merupakan hak prerogatif Tuhan dan

⁵⁶ A. Hassan, *Tafsir Al-Furqan*, 137.

⁵⁷ A. Hassan, *Islam dan Kebangsaan*....., 143.

⁵⁸ *Ibid.*, 143 - 144.

Rasul-Nya. Adapun dalam urusan keduniaan, dibolehkan untuk mengikuti pemimpin.

Mengenai ayat kedua dan ketiga, A. Hassan menyatakan: “ayat kedua dan ketiga menetapkan bahwa urusan kita, diputus dengan rembukan (musyawarah) antara kita”.⁵⁸

Dengan demikian, A. Hassan memandang bahwa dalam masalah keduniaan, termasuk di dalamnya masalah pemerintahan dan kenegaraan, harus diputuskan berdasarkan musyawarah di antara individu (warga negara) yang menjadi anggotanya.

Menurut A. Hassan, musyawarah yang dilaksanakan oleh pemerintah Islam, harus melalui sistem perwakilan. Dalam masalah ini dia mengatakan : “semua rakyat, tak bisa berkumpul di suatu tempat untuk berembuk. Oleh karena itu, yang akan berembuk, tidak lain dari wakil-wakil mereka, ketua-ketua yang tersebut dalam ayat pertama yang terkenal dalam umat Islam dengan nama *ahl al-hall wa al-'aqd*, yang artinya orang-orang yang berkuasa merombak dan mengikat, yakni pemimpin-pemimpin, orang-orang yang berpengaruh dan mereka yang di tangannya ada kekuasaan”.⁵⁹

Berdasarkan pernyataan A. Hassan di atas, tampak bahwa dia cenderung kepada sistem perwakilan. Pandangan ini sejalan dengan sistem pemerintahan modern yang kita kenal sekarang. Pada akhirnya A. Hassan menyatakan bahwa dasar pemerintahan secara Islam itu adalah al-Qur'an, dan Hadits *Shahih* serta musyawarah dengan rakyat.⁶⁰

⁵⁹ A. Hassan, *Islam dan Kebangsaan*, 144.

⁶⁰ *Ibid.*, 145.

⁶¹ *Ibid.*, 147.

⁶² *Ibid.*, 147.

Pemimpin atau *khalifah*, menurut A. Hassan bisa dipilih oleh para wakil rakyat yang dinamakan *ahl al-hall wa al-'aqd*, atau boleh dipilih secara langsung oleh rakyat. Dalam hal ini dia menyatakan : “yang memilih ketua atau *khalifah* bagi Muslimin itu wakil-wakil rakyat yang dinamakan *ahl al-hall wa al-'aqd*”. Kemudian dia melanjutkan, “tidak terlarang kalau rakyat memilih terus dengan tidak pakai perantaraan wakil-wakilnya”.⁶¹ Namun yang penting, pemilihan pemimpin atau *khalifah* harus dilaksanakan secara demokratis dan tidak ada sistem warisan.⁶²

Dalam proses pemilihan pimpinan negara, A. Hassan tidak hanya mengacu pada satu model pemilihan, akan tetapi memberi keleluasaan kepada rakyat, boleh dengan perwakilan dan boleh pula dilakukan dengan pemilihan secara langsung seperti di negara Amerika Serikat. Semua itu bisa dilakukan menurut situasi dan kondisi yang memungkinkan pada saat itu.

Adapun yang mengangkat para menteri, atau pejabat tinggi negara yang lain, menurut A. Hassan bisa dilakukan oleh *khalifah* (presiden), para wakil rakyat, atau rakyat secara langsung, tergantung pada situasi dan kondisinya. Untuk lebih jelasnya, bisa disimak pernyataan A. Hassan berikut ini : “memilih menteri-mentri dan lain-lain ketua yang mengurus negara dan peperangan, boleh diserahkan kepada *khalifah* dan boleh juga dipilih oleh *ahl al-hall wa al-'aqd*, dan boleh juga oleh rakyat sendiri. Boleh kita pakai mana saja cara yang kelihatan lebih baik menurut zaman dan *makân* (tempat)”⁶³.

Dalam masalah pengangkatan pejabat negara, tampaknya A. Hassan belum punya konsep yang jelas. Hal ini bisa kita lihat dalam pernyataannya yang membolehkan rakyat untuk mengangkat

⁶³ A. Hassan, *Islam dan Kebangsaan...*, 147.

para menteri dan pejabat tinggi negara. Pengangkatan pejabat tinggi negara oleh rakyat, merupakan suatu konsep yang sulit untuk direalisasikan pada zaman sekarang. Di situlah letak kekaburan konsep kenegaraan A. Hassan.

Hukum-hukum yang boleh diubah oleh majelis permusyawaratan rakyat adalah hukum-hukum yang berkaitan dengan masalah keduniaan saja. Adapun hukum-hukum yang sudah diatur oleh agama (Qur'an dan Hadits), tidak boleh diubah-ubah. Jadi kehendak rakyat, tidak boleh bertentangan dengan Qur'an dan Hadits.⁶⁴

Dalam pemerintahan Islam, orang-orang yang beragama lain memperoleh jaminan untuk menjalankan ibadah masing-masing, mendirikan tempat ibadah, melaksanakan perkawinan dan pembagian pusaka serta membuka lembaga-lembaga pendidikan untuk pengajaran agama mereka. Mereka diizinkan untuk mendirikan mahkamah guna memutuskan perselisihan di antara mereka sendiri.⁶⁵

Meskipun A. Hassan dikelompokkan sebagai seorang "fundamentalis", namun dia masih mengakui adanya hak asasi manusia. Hal itu tampak dalam pandangannya yang memberi kebebasan beragama bagi penduduk dari negara Islam yang beragama lain. Di sini A. Hassan berpandangan lebih terbuka, karena orang yang beragama lain diakui eksistensinya.

Dalam pemerintahan Islam, parlemennya tidak beda dengan bentuk-bentuk pemerintahan yang lain. Artinya parlemen adalah wadah untuk bermusyawarah. Adapun yang

⁶⁴ *Ibid.*, 148 – 149.

⁶⁵ *Ibid.*, 149.

⁶⁶ *Ibid.*, 151.

menjadi anggota parlemen menurut A. Hassan adalah Kepala pemerintahan, wakilnya, para menteri, para wakil rakyat, para ahli dalam berbagai bidang yang dibutuhkan oleh negara, kaum intelektual, para tokoh agama dan orang-orang yang dipandang perlu.⁶⁶

Mengenai fungsi dan keanggotaan parlemen yang dikemukakan oleh A. Hassan di atas, tampaknya hampir menyerupai keanggotaan Majelis Permusyawaratan Rakyat (MPR) yang berlaku di Indonesia pada saat itu. Hal ini bisa dilihat dari struktur keanggotaan MPR yang terdiri dari para wakil rakyat, utusan golongan yang terdiri dari berbagai profesi, utusan daerah dan sebagainya.

Dari uraian tentang konsep negara Islam yang dirumuskan oleh kedua tokoh tersebut di atas, tampak bahwa konsep-konsep tersebut merupakan reaksi terhadap situasi dan kondisi bangsa Indonesia pada waktu itu. Namun antara keduanya ada perbedaan dalam cara mengoperasionalkan konsepsi mereka.

Perbedaan tersebut bisa ditelusuri dari perbedaan posisi mereka. Cokroaminoto berposisi sebagai seorang pemimpin pergerakan rakyat yang ingin menghimpun segala potensi yang ada pada rakyat guna memperoleh kemerdekaan. Sehingga tipe kepemimpinannya lebih menampakkan sebagai seorang *solidarity maker*.

Sedangkan A. Hassan, berposisi sebagai seorang guru agama dan tokoh organisasi Persis. Ketokohnya lebih menampakkan sebagai seorang cendekiawan murni dibandingkan dengan Cokroaminoto yang lebih menampakkan diri sebagai seorang pemimpin rakyat.

Adapun persamaannya, kedua tokoh tersebut sangat *concern* terhadap ajaran Islam. Sehingga konsep-konsep yang dihasilkannya selalu terinspirasi oleh ajaran-ajaran Islam. Ini merupakan upaya dari kedua tokoh tersebut untuk memasyarakatkan nilai-nilai Islam dalam kehidupan bermasyarakat, berbangsa dan bernegara. Upaya inilah yang tetap dilanjutkan oleh para tokoh Islam pada periode-periode selanjutnya, meskipun bentuknya berbeda-beda. Untuk mengetahui perkembangan konsep kenegaraan para periode selanjutnya akan diuraikan pada bab berikutnya.

BAB IV PERKEMBANGAN RELASI ISLAM DAN NEGARA DI INDONESIA: PERIODE KEDUA

A. Pemikiran Politik Indonesia: Periode Kedua

Pada periode kedua (1945 – 1965), yaitu periode ideologi sesudah kemerdekaan, bisa dianggap sebagai periode percobaan untuk membentuk negara Islam di Indonesia. Upaya-upaya untuk membentuk negara Islam tersebut bisa dilihat dari usaha-usaha para tokoh Islam untuk menjadikan Islam sebagai dasar negara. Perjuangan untuk menjadikan Islam sebagai dasar negara ini nampak dalam perdebatan tentang dasar negara di BPUPKI (Badan Penyelidik Usaha Persiapan Kemerdekaan Indonesia) dan Majelis Konstituante. Perdebatan di BPUPKI telah menghasilkan kesepakatan dalam bentuk Piagam Jakarta, perdebatan di PPKI telah menghasilkan kesepakatan dalam bentuk UUD, Proklamasi, dan perdebatan di Majelis Konstituante telah mendorong lahirnya Dekrit Presiden 5 Juli 1959, yang menyatakan berlakunya kembali UUD '45.

Sulitnya perjuangan yang ditempuh oleh para tokoh Islam Indonesia ini, karena masyarakat Indonesia terdiri dari berbagai macam suku, agama dan ras atau masyarakat plural. Menurut Benda, menjelang saat akhir rezim Hindia Belanda, kita dapat membedakan adanya tiga golongan utama elite Indonesia.¹

Pertama, golongan bangsawan seperti priyayi di Jawa, *Uleebalang* di Aceh, dan raja-raja atau kepala adat di daerah-daerah lain. *Kedua*, kaum nasionalis "sekuler", sebagian besar terdiri dari kaum muslimin abangan dan kaum muslimin awam lainnya, selain dari beberapa orang Kristen yang berasal dari daerah-daerah

¹ Benda, *Bulan Sabit ...*, 239 – 240.

Kristen seperti Flores, Timor dan Irian. *Ketiga*, para pemimpin Islam, yaitu mereka yang tergabung dalam partai-partai serta organisasi-organisasi Islam.²

Selama pendudukan Jepang, menurut Benda, untuk beberapa waktu kelihatannya orang-orang Jepang lebih suka memberikan berbagai peluang bagi tuntutan Islam daripada kepada kehendak kaum nasionalis, apalagi terhadap keinginan golongan priyayi. Hanya kemudian mendekati tahap akhir pendudukan, peluang-peluang yang telah diberikan kepada elite muslim tersebut diimbangi, artinya pemerintah Jepang memberikan dukungan yang semakin besar kepada kaum nasionalis "sekuler". Sekalipun demikian, Islam Indonesia pada masa itu telah memperoleh suatu kekuatan yang belum pernah dimiliki sebelumnya, yang tidak mudah dapat digeser oleh kepemimpinan kaum nasionalis. Dengan demikian, pada zaman Jepang telah terlihat adanya suatu persaingan antara kedua golongan ini.³

Sekalipun berada dalam posisi yang tidak menguntungkan, umat Islam memiliki tiga keuntungan yang bisa diperoleh pada masa pendudukan Jepang. *Pertama*, dibentuknya Kantor Urusan Agama Indonesia. *Kedua*, didirikannya Masyumi (Majelis Syura Muslimin Indonesia). *Ketiga*, pembentukan Hizbullah.⁴ Dengan pembentukan dua organisasi baru ini—Kantor Urusan Agama Indonesia dan Masyumi—berarti secara *de facto*, umat Islam telah diberi suatu aparat kekuasaan yang akan menjadi sangat penting bagi pengembangan Islam masa-masa sesudahnya. Sebagai suatu sistem kelembagaan agama, Islam telah menerima sarana yang kemudian dapat berkembang menjadi suatu Kementerian Agama dengan jaringan kantor-kantor daerahnya di seluruh Indonesia.

² B.J. Boland, *Pergumulan Islam di Indonesia*, Terj. Saafrudin Bahar (Jakarta : Grafiti Press, 1985), 9 – 10.

³ Benda, *Bulan Sabit ...*, 241 – 242.

⁴ B.J. Boland, *Pergumulan ...*, 11.

Sebagai kekuatan politik, Islam segera mampu memainkan peranannya melalui Masyumi.

Adapun pembentukan Hizbullah, memiliki arti penting, karena banyak anggotanya yang kemudian menjadi anggota tentara nasional. Hal ini berarti bahwa dalam ketentaraan Indonesia ada kehadiran kaum “santri” Muslim yang cukup signifikan.⁵

Menjelang akhir kekuasaannya, Jepang mengambil posisi netral terhadap hubungan antara Islam dan negara berkaitan dengan rencana konstitusi dari negara baru yang akan didirikan. Dalam kaitan ini, Nishimura, Kepala Departemen Dalam Negeri (*Somubu*) menjelaskan :

“Sejauh yang menyangkut agama di dalam pemerintahan yang baru, izinkanlah saya berkata bahwa sikap pemerintahan militer dalam masalah ini bisalah dibandingkan dengan selembur kertas putih. Walaupun kami amat menghargai ikatan-ikatan yang ada di antara orang-orang Indonesia dan Islam, para penguasa Dai Nippon tidak memiliki rencana sedikitpun mengenai tempat yang harus diduduki oleh agama Islam di dalam pemerintahan, atau bagaimanakah seharusnya hubungan antara Islam dengan agama-agama lain. Sebagaimana sudah saya jelaskan kepada saudara-saudara, bangsa Indonesia haruslah mewujudkan cita-citanya sendiri di dalam mendirikan negara baru, Nippon hanyalah memberikan bantuan di dalam usaha-usaha ini”.⁶

Pernyataan ini, menurut Benda, merupakan “akhir” dari riwayat kontrol Jepang di dalam salah satu isu yang sangat krusial, dan sangat panas diperdebatkan di dalam keseimbangan kekuasaan

⁵ *Ibid.*, 14 – 15.

Indonesia. Sejak itu, para pemimpin Islam tidak lagi berhasil menghimbau dukungan langsung Jepang dalam melanjutkan tuntutannya untuk memperoleh tanggung jawab yang lebih besar dalam mendirikan negara baru Indonesia Merdeka. Hal itu telah diusulkan oleh salah seorang tokoh Islam terkemuka, Dr. Abu Hanifah, kepada para pemimpin Masyumi untuk meminta jaminan dari para penguasa militer Jepang.⁷

Menurunnya dukungan Jepang terhadap elite Muslim ini, bisa dilihat dari komposisi keanggotaan Badan Penyelidik Usaha Kemerdekaan Indonesia (BPUPKI). Seperti yang dikutip oleh Prawoto Mangkusamito, Badan ini dilantik pada tanggal 28 Mei 1945 di Jakarta. Mula-mula, badan ini beranggotakan 62 orang, kemudian ditambah 6 orang menjadi 68 orang. Kalau ditinjau dari segi penggolongan yang lazim pada waktu itu, yaitu golongan Islam dan golongan Kebangsaan, maka di antara 68 orang itu terdapat tidak lebih dari 15 orang yang dapat dianggap sebagai eksponen-eksponen golongan Islam. Adapun maksud dari pembentukan badan ini ialah untuk menyelenggarakan pemeriksaan terhadap hal-hal penting, rancangan-rancangan dan penyelidikan-penyelidikan yang berhubungan dengan usaha mendirikan Negara Indonesia merdeka yang baru.⁸

Melemahnya peran para tokoh Islam dalam masalah-masalah kenegaraan, karena mereka belum begitu terlatih dengan urusan-urusan kenegaraan. Marginalisasi peran umat Islam dalam masalah-masalah tersebut, sebagian merupakan akibat dari kolonialisme Belanda. Pada masa pendudukan Jepang, memang ada upaya untuk melakukan perimbangan kekuatan. Namun ketika pemerintahan pendudukan Jepang mulai melepaskan dukungannya terhadap Islam, para tokoh Islam tidak mampu mengimbangi ekspansi kekuatan yang dilakukan oleh golongan nasionalis

⁶ Benda, *Bulan Sabit ...*, 14 - 15

⁷ *Ibid.*, 227.

“sekuler”. Ketidakmampuan golongan Islam dalam mengimbangi kekuatan golongan nasionalis “sekuler” ini tampak dalam komposisi keanggotaan BPUPKI dan PPKI.

Berbicara secara ideologis, menurut A. Syafi'i Ma'arif, perdebatan serius antara wakil-wakil golongan Islam dan kelompok Nasionalis “sekuler” dalam BPUPKI, harus kita ikuti dengan cermat. Dalam perdebatan-perdebatan yang cukup lama, gagasan negara berdasar Islam muncul secara resmi untuk pertama kali dalam sejarah Indonesia modern.⁹ Dalam perdebatan tentang Dasar Negara dalam BPUPKI, yang tegang dan panas itu, ada dua aliran politik yang muncul ke permukaan: 1) aliran Islam dan 2) aliran yang memisahkan kekuasaan agama dan negara. Profesor Supomo menyatakan bahwa lahirnya dua aliran itu sebatas perbedaan dua paham. *Pertama*, paham yang dibela oleh ahli-ahli agama yang bertujuan mendirikan suatu negara Islam di Indonesia; *Kedua*, adalah paham sebagaimana disarankan oleh Hatta, ialah paham pemisahan antara urusan negara dan urusan Islam.¹⁰

Dari diskusi yang berkembang dalam BPUPKI jelas bahwa satu masalah pelik belum bisa terpecahkan. Di satu pihak, kelompok pendukung dasar Islam dalam BPUPKI ingin melaksanakan seluruh syari'ah yang telah tersedia tanpa suatu reformulasi tuntas dengan menghubungkannya dengan ajaran etik al-Qur'an sebagaimana yang dipakai pada waktu itu. Di pihak lain, kelompok nasionalis “sekuler” tampaknya hanyalah ingin mengurung Islam dalam sebuah sangkar “urusan pribadi” seorang muslim. Debat tentang ini telah mewarnai perjalanan sejarah modern Indonesia, namun sebuah penyelesaian mendasar belum

⁸ S.U. Bayasut, *Alam Fikiran Dan Jejak Perjuangan Prawoto Mangkusasmito*, (Surabaya, Documenta, 1972), 300 – 301.

⁹ A. Syafi'i Ma'arif, *Islam dan Masalah Kenegaraan*, 101.

¹⁰ *Ibid.*, 104.

berhasil ditemukan. Apakah penyelesaian itu dalam bentuk Islam "Qur'ani" atau sekularisme.¹¹

Isu tentang dasar negara telah memaksa para pendiri Republik Indonesia untuk menjalani masa-masa sulit dalam sejarah modern Indonesia. Tetapi akhirnya, sebuah kompromi politik dalam bentuk Piagam Jakarta pada tanggal 22 Juni 1945 dapat dicapai. Piagam Jakarta adalah hasil kerja sebuah panitia kecil dalam BPUPKI yang diketuai Sukarno, dan ditanda tangani oleh sembilan anggota terkemuka, yaitu : Sukarno, Mohammad Hatta, A.A. Maramis, Abikusno Cokrosuyoso, Abdul Kahar Muzakir, Agus Salim, Ahmad Subarjo, A. Wahid Hasyim, dan Mohammad Yamin.¹²

Tentang susunan panitia ini, Prawoto melukiskannya sebagai berikut :

"Kalau kita sekarang pindah memperhatikan panitia dan analisa susunan panitia, maka perbandingan antara golongan Kebangsaan dan Islam di dalamnya adalah 5 : 4. Takdir Allah persis seperti perbandingan hasil pemilihan Konstituante 10 tahun kemudian, yaitu 285 : 229 = 5 : 4. Selanjutnya susunannya adalah sangat representatif dan meliputi puncak-puncak kepemimpinan bangsa pada waktu itu yang meliputi baik pimpinan politik, maupun yang non politik; baik golongan kooperator, maupun golongan non kooperator pada zaman Belanda".¹³

Piagam Jakarta sebenarnya adalah sebuah *preamble* bagi konstitusi yang diajukan dalam sidang BPUPKI. Di dalamnya, Pancasila sebagai dasar negara telah disepakati; tapi sila pertama, yaitu sila Ketuhanan diikuti oleh klausul: ...*dengan kewajiban*

¹¹ A. Syafi'i Ma'arif, *Islam dan Masalah Kenegaraan*, 107.

¹² *Ibid.*, 107 - 108.

¹³ S.U. Bayasut, *Alam Fikiran dan Jejak ...*, 303.

¹⁴ A. Syafi'i Ma'arif, *Islam dan Masalah ...*, 108.

menjalankan syari'at Islam bagi pemeluk-pemeluknya. Anak kalimat yang dinilai strategis ini juga terdapat dalam pasal 29 ayat 1 Undang Undang Dasar 1945 yang diusulkan itu. Bagi umat Islam, anak kalimat ini menjadi sangat penting, sebab dengan pernyataan seperti itu tugas pelaksanaan syari'at Islam secara konstitusional terbuka pada waktu yang akan datang. Inilah salah satu alasan mengapa wakil-wakil Umat Islam dalam BPUPKI dapat berkompromi dengan kelompok nasionalis.¹⁴

Dalam kaitan ini, Endang Saifuddin Anshari menyatakan, bahwa Piagam Jakarta, yang dirancang dan dirumuskan serta dipertahankan oleh Panitia Sembilan ini, merupakan hasil akhir perjuangan yang panjang untuk kemerdekaan. Dalam waktu yang sama, ia juga menjadi titik tolak pembangunan dan perkembangan masa mendatang. Pernyataan tersebut didukung oleh pernyataan Jenderal A.H. Nasution dalam sambutannya pada peringatan 18 tahun Piagam Jakarta pada tanggal 22 Juni 1963 di Senayan Jakarta. Dalam kesempatan tersebut, Nasution menyatakan:

“Dengan hikmah Piagam Jakarta itu pulalah, maka dengan selamat sentausa menghantarkan rakyat Indonesia ke depan pintu gerbang negara Indonesia yang merdeka, bersatu, berdaulat, adil dan makmur”.

Kemudian dia melanjutkan : “Maka dengan ilham Piagam Jakarta pulalah tersusun Undang Undang Dasar 1945 yang lazim disebut sebagai Undang Undang Proklamasi.”¹⁵

Antara golongan Islam dengan kelompok nasionalis “sekuler”, secara ideologis terdapat perbedaan. Perbedaan tersebut muncul dalam perdebatan-perdebatan serius antara mereka dalam sidang-sidang BPUPKI yang mengambil bentuk aliran Islam dan aliran yang memisahkan kekuasaan agama dan negara. Paham pertama, didukung oleh ahli-ahli agama yang bertujuan mendirikan

¹⁵ Endang Saifuddin Anshari, *Piagam Jakarta 22 Juni 1945*, (Jakarta : Gema Insani Press, 1997), 42 – 43.

negara Islam. Adapun paham kedua, didukung oleh kelompok nasionalis “sekuler” yang ingin mendirikan negara nasional.

Kedua paham tersebut, masing-masing mempunyai kelemahan. Paham yang pertama (Islam), tidak dilengkapi dengan suatu reformulasi secara tuntas terhadap *syari'ah* yang akan diterapkan, sehingga mampu menjawab kebutuhan masyarakat yang ada waktu itu. Adapun paham yang kedua (yang memisahkan urusan agama dan negara), akan menyeret bangsa Indonesia ke dalam kehidupan yang sekularistis. Akhirnya kata sepakat dicapai dalam bentuk Piagam Jakarta yang mampu mengakomodir aspirasi-aspirasi dari kedua kelompok yang saling bertikai tersebut.

Setelah disepakatinya Piagam Jakarta, terjadi peristiwa penting pada tanggal 18 Agustus 1945. Yaitu bersidangnya Panitia Persiapan Kemerdekaan Indonesia (PPKI) dengan jumlah anggota semula sebanyak 21, kemudian atas usul Sukarno ditambah menjadi 27 orang. Dari jumlah ini, hanya tiga orang saja yang berasal dari eksponen Islam, yaitu Ki Bagus Hadikusumo, K.H.A. Wahid Hasyim, dan Kasman Singodimejo.¹⁶

Sidang PPKI tanggal 18 Agustus 1945 itu adalah untuk menetapkan UUD serta memilih Presiden dan Wakil Presiden. UUD yang ditetapkan adalah UUD yang kemudian kita kenal dengan UUD 1945. Tapi embrionya, baik pembukaan maupun batang tubuhnya berasal dari pembukaan dan batang tubuh UUD yang telah dirancang jauh sebelumnya, termasuk di dalamnya Piagam Jakarta. Kemudian Presiden dan Wakil Presiden yang terpilih tidak lain adalah Sukarno dan Hatta, dua figur yang teramat populer dalam sejarah pergerakan kebangsaan. Keduanya adalah juga Ketua dan Wakil Ketua PPKI.

Dalam proses penetapan UUD, terjadilah peristiwa pencoretan terhadap anak kalimat pengiring sila Ketuhanan,

¹⁶ A. Syafi'i Ma'arif, *Islam dan Politik di Indonesia Pada Masa Demokrasi Terpimpin (1959 - 1965)*, (Yogyakarta : IAIN Sunan Kalijaga Press, 1986), 28.

sebagaimana kita singgung di muka, baik dalam pembukaan UUD maupun dalam pasal 29 ayat satu. Begitu juga istilah-istilah Islam yang semula dicantumkan dalam pasal UUD juga dihapuskan. Dengan cara ini, maka keberatan dari suku bangsa Indonesia bagian Timur terhadap UUD telah hilang dengan sendirinya.

Bagaimana Prosesnya? Sebenarnya Sukarno cukup kewalahan menghadapi Ki Bagus yang tetap bertahan dalam rumusan Piagam Jakarta. Maka melalui Hatta, dan Hatta memanfaatkan Teuku Muhammad Hassan, wakil dari Sumatera dalam PPKI, dibujuklah Ki Bagus agar melunakkan sikapnya. Akhirnya dalam tempo 15 menit, kalimat pengiring sila pertama itu berhasil dihilangkan, dan sebagai gantinya dinobatkanlah atribut "Yang Maha Esa" sebagai atribut pengiring sila Ketuhanan itu.¹⁷ Perubahan di atas dipandang oleh sebagian orang sebagai kekalahan politik wakil-wakil umat Islam. Sebab perubahan konstitusi pada saat-saat kritis tersebut punya makna, bahwa setiap usaha untuk mengubah Indonesia menjadi sebuah negara Islam pada waktu itu menjadi tidak mungkin, karena hal itu berlawanan dengan konstitusi yang baru diterima tersebut.¹⁸

Berkaitan dengan masalah tersebut di atas, Prawoto berkomentar: "Maksud prosedur yang ditempuh seperti diuraikan di atas, menurut ucapan Moh. Hatta sendiri di dalam rapat itu ialah "supaya dalam masa yang genting ini kita mampu mewujudkan persatuan yang bulat". Cara lobi seperti ini— yang menghasilkan penggantian kata-kata "dengan kewajiban menjalankan syariat Islam" bagi pemeluk-pemeluknya" dengan kata-kata "Yang Maha Esa" diterima oleh Panitia Persiapan— berada dalam suasana dan dengan susunannya seperti yang diuraikan tadi. Prosedur ini ternyata di kemudian hari menumbuhkan benih pertentangan sikap dan pemikiran yang tak

¹⁷ *Ibid.*, 29.

¹⁸ *Ibid.*, 109.

¹⁹ S.U. Bayasut, *Alam Fikiran dan Jejak ...*, 311.

kunjung berakhir. Kondisi demikian telah menyuburkan fitnah yang sangat merugikan bangsa dan negara”.¹⁹ Misalnya munculnya pemberontakan di beberapa daerah yang menuntut didirikannya negara Islam, di Jawa Barat, Sulawesi Selatan dan Aceh.

Setelah semua perubahan diterima, pembahasan berikutnya adalah mengenai Undang Undang Dasar itu sendiri. Sukarno menekankan sekali lagi bahwa Undang Undang Dasar itu adalah “Undang Undang Dasar Sementara”, suatu “Undang Undang Dasar Kilat”, suatu “Undang Undang Dasar Revolusi”, yang pada waktunya nanti dapat disempurnakan oleh wakil-wakil rakyat yang terpilih.²⁰

Kalau kita perhatikan, proses pencoretan tujuh kata pengiring dari sila Ketuhanan pada tanggal 18 Agustus 1945 itu, sepertinya ada sesuatu yang tidak fair. Umat Islam yang mayoritas, hanya diwakili oleh tiga orang dari 27 anggota PPKI. Komposisi tersebut sangatlah tidak representatif. Dalam suatu “permainan” politik, apabila diterapkan sistem demokrasi, kelompok minoritas tidak akan bisa mengimbangi kekuatan dari kelompok mayoritas. Kelompok minoritas, akan selalu menjadi obyek “rekayasa” dari kelompok yang mayoritas.

Kalau umat Islam terwakili secara memadai dalam keanggotaan PPKI, penulis menduga bahwa pencoretan tujuh kata tersebut, tidak akan terjadi. Adapun janji-janji yang menyatakan bahwa UUD yang disahkan itu hanya bersifat sementara, bisa dianggap sebagai bagian dari rekayasa tersebut. Demikian pula dengan argumen adanya “keberatan” dari golongan penduduk yang beragama Kristen, juga bisa dimasukkan ke dalam sebuah rekayasa dari kelompok tertentu untuk mengikis “pengaruh Islam” dalam kehidupan kenegaraan.

²⁰ Boland, *Pergumulan Islam ...*, 40.

Berkaitan dengan janji Sukarno di atas, Abdul Kahar Muzakkir, salah seorang penanda tangan Piagam Jakarta berkata:

“Kalau umat Islam pada tahun 1945 terpaksa menerima Undang Undang Dasar 1945, itu oleh karena Bung Karno pada tanggal 18 Agustus 1945 telah menjanjikan kepada wakil-wakil umat Islam dalam Panitia Persiapan Kemerdekaan bahwa di kemudian hari secepat mungkin mereka akan dapat menyempurnakan Undang Undang Dasar sesuai dengan cita-cita umat Islam. Janji beliau itu dipegang teguh dan ditagih kini oleh umat Islam. Oleh karena itu, di Majelis Konstituante, fraksi-fraksi Islam telah membuat rumusan-rumusan yang sesuai dengan falsafah kehidupan mereka”.²¹

Menjelang periode demokrasi terpimpin (1959-1965), sejarah Indonesia modern memasuki periode transisi setelah gagalnya demokrasi parlementer. Selama masa transisi ini, kekuatan-kekuatan politik Indonesia memindahkan “medan tempurnya” dari politik praktis kepada perjuangan ideologi, tentang dasar negara dalam Majelis Konstituante Republik Indonesia.²²

Pada tanggal 29 September 1955, pemilihan umum dengan asas LUBER (Langsung Umum Bebas dan Rahasia) telah terselenggara dalam iklim yang sepenuhnya demokratis. Kali ini pemilu adalah untuk memilih anggota DPR (Dewan Perwakilan Rakyat) dari tingkat pusat sampai tingkat Kabupaten. Kemudian pada bulan Desember diselenggarakan lagi pemilihan umum untuk anggota-anggota Majelis Konstituante yang bertugas untuk membuat UUD Negara. Pemilihan umum yang diadakan untuk pertama kalinya ini diikuti tidak kurang dari 28 golongan politik.

²¹ Endang Saifuddin Anshari, *Piagam Jakarta ...*, 100.

²² A. Syafi'i Ma'arif, *Islam dan Masalah ...*, 123.

Sekalipun peserta pemilihan umum itu terlalu besar jumlahnya, dilihat dari kaca-mata konsep aliran, mereka tetap tidak beranjak dari tiga aliran utama : Islam, Nasionalisme, dan Komunisme-Sosialisme. Adapun pihak Katolik/Kristen, sekalipun mereka memiliki partai-partai sendiri, dalam menghadapi masalah dasar negara, mereka berada dalam kelompok yang sama dengan kaum Nasionalis dan Sosialis.²³

Hasil bersih pemilihan umum 1955 di Indonesia menunjukkan bahwa partai-partai Islam memperoleh kurang dari 45% dari seluruh suara yang masuk. Menurut UUDS 1950 yang juga mengatur pemilihan umum, suatu UUD baru menjadi sah bilamana rancangannya disetujui oleh paling kurang 2/3 anggota yang hadir dalam rapat. Dengan demikian berdasarkan ketentuan ini, suatu perjuangan konstitusional yang bertujuan menciptakan suatu negara Islam atau negara berdasarkan Islam, menjadi tidak mungkin. Namun perdebatan tentang masalah dasar negara berlangsung dengan sangat sengit sampai Majelis Konstituante itu dibubarkan oleh Presiden Sukarno pada 5 Juli 1959.

Dalam Majelis Konstituante, pada mulanya ada tiga rancangan tentang dasar negara yang diajukan oleh tiga fraksi. Ketiga rancangan itu ialah : Pancasila, Islam dan Sosial-Ekonomi. Tapi yang terakhir ini, yang diajukan oleh partai Murba dan partai Buruh, hanya didukung oleh kelompok kecil.²⁴ Berikutnya, pembicaraan akan difokuskan pada perjuangan ideologi antara Islam dan Pancasila untuk kali yang kedua pada periode Pasca Kemerdekaan.

Untuk mengikuti perdebatan tentang dasar negara dalam Konstituante ini, beberapa peristiwa penting dalam masa 1950-1955 harus kita perhatikan. Apabila pada tahun 1945 Sukarno memberikan janji yang dipegang oleh golongan Islam, namun pada

²³ A. Syaifi Ma'arif, *Islam dan Masalah ...*, 40.

²⁴ *Ibid.*, 124.

tanggal 27 Januari 1953 di Amuntai, Kalimantan Selatan, Presiden Sukarno menyampaikan pernyataan yang mengejutkan:

“Negara yang kita susun dan kita ingini ialah negara nasional yang meliputi seluruh Indonesia. Kalau kita dirikan negara berdasarkan Islam, maka akan banyak daerah-daerah yang penduduknya tidak beragama Islam akan melepaskan diri, misalnya Maluku, Bali, Flores, Timor, Kalimantan dan juga Irian Barat yang belum masuk wilayah Indonesia tidak akan mau ikut dalam Republik”.

Tentu saja, pidato Sukarno ini mengundang banyak reaksi dan protes dari berbagai kelompok Islam. Di antaranya ialah protes yang dilakukan oleh M. Isa Anshari. Dia menilai bahwa pidato Presiden Sukarno itu tidak demokratis dan tidak konstitusional. Di samping itu, dia juga menilai bahwa pidato tersebut bukanlah suatu kebijaksanaan yang dapat “dihargakan”, karena berisi “penentangan” terhadap ideologi Islam yang dianut oleh sebagian terbesar dari warga Indonesia. Protesnya itu segera diikuti oleh PB NU (4 Pebruari 1953), PB Front Muballigh Islam Medan (4 Pebruari 1953), Dewan Tertinggi Perti (5 Pebruari 1953), Pucuk Pimpinan GPII (12 Pebruari 1953) dan PB Persatuan Islam (16 Pebruari 1953).

Sementara itu, para pemimpin nasionalis “sekuler” pada gilirannya membela Sukarno. Mereka membantah dengan menyatakan : ... itu atas dasar hak prerogatif Presiden Sukarno sebagai pemimpin revolusi dan pemberi ilham rakyatnya di samping sebagai kepala negara yang konstitusional.²⁵

Melihat perkembangan yang terjadi tahun 1945-1955, (sebelum diselenggarakannya pemilu), tampak ada perubahan sikap pada diri Sukarno. Pada tanggal 18 Agustus 1945, dalam rangka mengegolkan UUD Proklamasi, Sukarno telah memberi “jaminan”

²⁵ Endang Saifuddin Anshari, *Piagam Jakarta ...*, 68 – 70.

kepada para tokoh Islam untuk sekali lagi memperjuangkan dasar Islam melalui wakil rakyat yang terpilih. Namun periode berikutnya, dia muncul sebagai “penentang” terhadap pembentukan negara berdasarkan Islam. Di sini, tampak ketidakkonsistenan sikap Sukarno. Melihat kenyataan tersebut, penulis menyimpulkan, bahwa perubahan sikap tersebut merupakan bagian dari sebuah “rekayasa” yang dijalankan oleh kelompok nasionalis terhadap kelompok Islam.

Di samping itu penting juga diingat kembali bahwa bagi Sukarno Pancasila dapat diperas pada akhirnya menjadi ekasila, yaitu : “gotong royong,” di mana prinsip kepercayaan kepada Tuhan telah menghilang. Pancasila perasan ini mendapat sokongan kuat dari golongan komunis sebagaimana tercermin dalam pidato Ir. Sakirman dalam Majelis Konstituante. Pihak komunis sebenarnya ingin berangkat lebih jauh lagi, yaitu mengubah sila Ketuhanan menjadi sila kebebasan beragama, di dalamnya nama Tuhan sudah tidak disebut lagi. Dalam masalah ini, pihak komunis hanyalah sekedar mematuhi filosofi ateistik seperti yang diajarkan oleh Karl Marx. Faktor komunis ini, merupakan salah satu alasan pokok mengapa wakil-wakil Islam dalam Majelis mempunyai kecurigaan yang tajam terhadap maksud sebenarnya dari para pendukung Pancasila, sebab mereka membiarkan saja pihak komunis menafsirkan sila Ketuhanan dengan cara yang menusuk iman umat Islam.²⁶

Menurut Muhammad Yamin, seorang tokoh nasionalis dan pembela Pancasila, Pancasila adalah hasil galian Sukarno yang mendalam dari jiwa dan kepribadian bangsa Indonesia. Sukarno bahkan mengatakan, bahwa ia telah menggalinya dari masa jauh sebelum Islam. Menurut jalan pikirannya, Pancasila adalah refleksi kontemplatif dari warisan sosiohistoris Indonesia yang kemudian Sukarno merumuskannya dalam lima prinsip.

²⁶ A. Syafi'i Ma'arif, *Islam dan Masalah ...*, 143 – 144.

Juga menurut jalan pikirannya, prinsip Ketuhanan, misalnya tidak mempunyai kaitan organik dengan doktrin sentral agama manapun. Dengan ungkapan lain, Tuhan dalam konsep Sukarno bersifat sosiologis, sehingga konsep Ketuhanan Sukarno sepenuhnya bersifat relatif. Ia (Pancasila) dapat diperas menjadi konsep gotong royong sebagaimana telah dikemukakan.²⁷

Untuk melihat bagaimana relatifnya penafsiran Pancasila pada waktu itu, di sini akan dikemukakan beberapa pandangan dari para tokoh pendukung Pancasila. Profesor Sutan Takdir Alisyahbana, seorang tokoh sosialis pendukung Pancasila, menyatakan bahwa adalah berlebihan untuk menganggap Pancasila sebagai suatu falsafah negara, karena bukan saja sila-silanya bersifat heterogen, tetapi juga Pancasila itu tidak bebas dari kontradiksi dalam dirinya. Semua prinsip-prinsipnya bukan merupakan suatu kebulatan yang logis, tetapi tinggal terletak berderai-derai. Sebelum pemilihan umum, Takdir bahkan mengatakan bahwa Pancasila hanyalah kumpulan paham-paham yang berbeda-beda untuk menenteramkan semua golongan pada saat rapat-rapat. Di sini Takdir tampaknya memandang bahwa Pancasila itu hanyalah suatu konsensus politik.²⁸

Pembela Pancasila yang lain dalam Majelis Konstituante ialah Ruslan Abdulgani, salah seorang ideolog PNI (Partai Nasional Indonesia). Ruslan memandang bahwa dasar negara adalah suatu prinsip dasar (*Principalia*). Ia merupakan jiwa dari seluruh ayat dalam konstitusi dan perundang-undangan serta peraturan-peraturan lainnya. Ia menolak pendapat yang mengatakan bahwa Pancasila tidak mempunyai kesatuan logika. Dalam menguatkan posisi argumennya, Ruslan mengatakan bahwa Pancasila adalah sebuah sintesa dari gagasan-gagasan Islam

²⁷ *Ibid.*, 144.

²⁸ *Ibid.*, 46.

modernis, ide demokrasi, Marxisme dan gagasan-gagasan demokrasi asli seperti yang dijumpai di desa-desa dan dalam komunalisme penduduk asli.

Kemudian untuk mempertahankan pandangan yang menyatakan bahwa Islam adalah salah satu sumber Pancasila, menurut A. Syafi'i Ma'arif, masih merupakan sesuatu yang harus dikaji secara obyektif. Namun bagi Ruslan sendiri, hal ini mungkin benar, karena ia dibesarkan dalam lingkungan santri di Surabaya. Tapi bagi kebanyakan pembela Pancasila yang lain, prinsip percaya kepada Tuhan tidak ada sangkut pautnya dengan agama wahyu manapun.²⁹

Di sisi lain Arnold Mononutu (PNI beragama Kristen), punya pandangan yang berlainan secara mendasar dari pendapat yang diberikan oleh Takdir dan Ruslan Abdulgani. Mononutu menganggap Pancasila sebagai pancaran nilai-nilai agama Kristen. Sila Ketuhanan Yang Maha Esa baginya merupakan tiang utama, dan sumber dari sila-sila yang lain dalam penglihatan Bibel. Dalam usahanya untuk mewarnai Pancasila dengan ajaran Kristen, Mononutu berkata:

“Oleh sebab itu Pancasila bukan satu perumusan belaka, bukan satu kompilasi beberapa prinsipialia suatu pandangan hidup, akan tetapi Pancasila adalah bentuk filsafat yang logis, bersifat religius monistis, yang dapat kami terima sebagai orang Kristen untuk dijadikan dasar negara Republik Indonesia”. Selanjutnya ia mengatakan : “yang paling penting ialah, bahwa Pancasila ialah titik pertemuan dari segala golongan yang percaya kepada Tuhan Yang Maha Esa, apapun juga Nabi golongan itu masing-masing”.

²⁹ A. Syafi'i Ma'arif, *Islam dan Masalah*, 148 – 150.

Dan sebagai seorang Kristen dia menolak dengan keras dasar negara Islam.³⁰

Dengan adanya beberapa penafsiran tentang Pancasila seperti tersebut di atas, tentu saja mengundang reaksi dari wakil-wakil Islam. Lebih-lebih tafsiran dari Mononutu dari sudut pandangan Kristen, telah semakin mengundang kecurigaan dari wakil-wakil Islam. Di mata wakil-wakil Islam, ini berarti bahwa Pancasila terbuka bagi berbagai penafsiran. Dengan kata lain, warna Pancasila sepenuhnya bersifat relatif, tergantung pada filsafat hidup seseorang.

Melihat kenyataan seperti itu, maka sangat wajar dan logis jikalau tokoh Islam di Majelis Konstituante menolak Pancasila dan mengajukan dasar Islam. Sebab dasar Islam itulah yang sesuai dengan falsafah hidup mereka. Di antara beberapa reaksi yang dilakukan para tokoh Islam itu adalah munculnya konsep-konsep dan gagasan tentang negara Islam atau negara yang berdasarkan Islam yang dilakukan oleh M. Natsir yang disebut sebagai simbol perjuangan negara Islam dan H. Zainal Abidin Ahmad salah seorang tokoh partai Masyumi.

Pada bagian berikut ini akan dipaparkan beberapa konsep dan gagasan dari M. Natsir dan H. Zainal Abidin Ahmad tentang negara Islam atau negara yang berdasarkan Islam.

B. Konsep Kenegaraan M. Natsir

1. Sosok M. Natsir

Mohammad Natsir lahir pada tanggal 17 Juli 1908, di Alahan Panjang, Lembah Gumanti, Kabupaten Solok, Sumatera Barat. Ia adalah putera dari pasangan suami istri Idris Sultan Saripado dan Khadijah. Natsir dibesarkan dari sebuah keluarga muslim yang taat. Ayahnya adalah seorang juru tulis. Dia banyak

³⁰ A. Syafi'i Ma'arif, *Islam dan Masalah ...*, 151.

mendorong Natsir untuk mendalami agama, yang kebetulan sekali rumahnya berdekatan dengan Masjid.³¹

Secara formal, Natsir memang menempuh pendidikan Barat di sekolah-sekolah Belanda. Pendidikannya dimulai di H.I.S. (*Hollands Inlands School*) setingkat Sekolah Dasar 6 tahun, di Padang, di samping itu dia juga menuntut ilmu di madrasah Diniyah Solok, untuk belajar bahasa Arab dan mengaji. Selepas dari H.I.S., dia melanjutkan ke M.U.L.O. (*Meer Uitgebreid Lager Onderwijs*), setingkat Sekolah Menengah Pertama, di Padang. Sejak di M.U.L.O., dia sudah aktif di pandu NATIPIJ (*National Islamitische Padvindrij*) dari organisasi pemuda *Jong Islamieten Bond* (JIB). Pada akhirnya dia lolos masuk ke A.M.S. (*Algemene Middelbare School*) setingkat Sekolah Menengah Atas, di Bandung. Menurut pengakuannya, ada tiga orang guru yang mempengaruhi alam pikirannya, mereka itu adalah A. Hassan, pimpinan Persis (Persatuan Islam) Bandung, Haji Agus Salim, dan Ahmad Surkati, pendiri al-Irsyad. Di antara ketiga orang ini, Natsir lebih intens bergaul dengan A. Hassan.³²

Sejak belajar di Sekolah Menengah di Bandung, Natsir mulai tertarik kepada pergerakan Islam. Pada awalnya ia terlibat dalam kepemimpinan *Jong Islamieten Bond* (JIB), sebuah organisasi pemuda Islam yang mayoritas anggotanya adalah pelajar-pelajar Bumiputera yang bersekolah Belanda. Dalam organisasi JIB ini, Natsir bukan saja dapat saling berdiskusi dengan kawan-kawan seusianya, tapi juga menerima bimbingan langsung dari tokoh-tokoh yang lebih tua, seperti H. Agus Salim, Cokroaminoto dan A.M. Sangaji.³³

Natsir mulai melibatkan diri dalam aktivitas politik, ia mendaftarkan diri menjadi anggota Partai Islam Indonesia

³¹ Tempo, 2 Desember 1989, 52.

³² Ibid., 52.

³³ Yusril Ihza Mahendra, "Modernisme Islam dan Demokrasi: Pandangan Politik Mohammad Natsir", *Islamika*, No. 3, Januari-Maret 1994, (Bandung: Mizan, 1994), 65.

(PII), dan terpilih menjadi ketua Cabang partai itu di Bandung pada tahun 1940. Ia aktif dalam kepemimpinan Majelis al-Islam A'la Indonesia (MIAI), suatu badan federasi organisasi sosial dan Politik Islam yang didirikan menjelang akhir penjajahan Belanda di Indonesia. Masa pendudukan Jepang (1942 - 1945), dia menjadi Kepala Bagian Pendidikan Kotamadya Bandung, merangkap sekretaris Sekolah Tinggi Islam (STI) di Jakarta. Di masa pendudukan Jepang itu pula, Natsir aktif dalam kepemimpinan Majelis Syura Muslimin Indonesia (Masyumi) yang dibentuk atas inisiatif pemerintah militer Jepang.

Di masa awal kemerdekaan, Natsir tampil menjadi salah seorang politikus dan pemimpin negara. Pada awalnya, ia menjadi anggota kerja Komite Nasional Indonesia Pusat (KNIP), kemudian menjadi Menteri Penerangan (1946-1948), anggota Dewan Perwakilan Rakyat (DPR) sementara, dan akhirnya, karir politiknya sampai ke puncak, ketika ia dilantik menjadi Perdana Menteri Indonesia ke 11 (1950 - 1951). Pelantikannya sebagai Perdana Menteri adalah konsekwensi logis dari kedudukannya sebagai Ketua Partai Masyumi, partai politik terbesar di Indonesia di masa itu.

Karir politik Natsir mengalami pasang surut. Oposisinya terhadap Presiden Sukarno di masa demokrasi terpimpin, dan sikap anti komunisnya yang keras, mendorongnya untuk bergabung dengan kaum pembangkang yang digerakkan oleh panglima-panglima militer di daerah. Oposisi ini akhirnya menjadi pergolakan bersenjata, setelah mereka membentuk PRRI (Pemerintah Revolusioner Republik Indonesia) di Sumatera Tengah. PRRI adalah pemerintah tandingan terhadap pemerintah pusat RI di Jakarta. Menurut para tokoh PRRI, Pemerintah RI di bawah pimpinan Perdana Menteri Juanda tidak sah, karena dibentuk oleh Presiden Sukarno dengan cara-cara yang menyimpang dari aturan konstitusi yang berlaku. PRRI kemudian

dapat dilumpuhkan secara militer oleh Pemerintah Pusat, dan akhirnya menghentikan perlawanan.

Setelah menerima amnesti akibat keterlibatannya dalam PRRI, Natsir ditahan dengan dakwaan subversif. Setelah lepas dari penjara, dia enggan untuk kembali dalam pertarungan politik secara langsung. Akhirnya, dia memusatkan perhatiannya kepada soal-soal dakwah dan pembangunan umat. Hingga akhir hayatnya, ia menjadi Ketua Dewan Dakwah Islamiyah Indonesia, sebuah organisasi sosial keagamaan yang tidak terlibat secara langsung ke dalam peristiwa-peristiwa politik.

Di dunia Internasional, Natsir dianggap sebagai salah seorang tokoh besar dunia Islam abad ini. Sebagai tokoh politik, dia sering dimintai nasehat oleh tokoh-tokoh pergerakan Islam, seperti PLO, Mujahidin Afganistan, Moro, Bosnia, dan lain-lain. Sejak tahun 1967, dia dilantik menjadi Wakil Presiden *World Islamic Congress* yang bermarkas di Karachi, Pakistan, dan anggota Badan Pendiri *Rabithah al-'Alâm al-Islâmi* yang berpusat di Saudi Arabia. Ia memegang jabatan itu hingga akhir hayatnya pada tanggal 6 Pebruari 1993, di Jakarta.³⁴

Latar belakang pendidikan dan pengalaman organisasi, telah mengantar Natsir menjadi sosok pemimpin Islam yang "komprehensif". Dia tidak hanya piawai memainkan peranan sebagai seorang politikus, tapi juga mampu menunjukkan kepiawaiannya dalam memimpin birokrasi.

Masuknya Natsir ke dalam kelompok oposisi, didorong oleh sikap anti komunisnya yang amat kuat. Karena sikap inilah ia selalu menentang terhadap setiap upaya yang berusaha untuk mengakomodir kekuatan komunis dalam kekuasaan. Penentangannya mencapai puncaknya ketika dia melakukan "pemberontakan" terhadap pemerintah pusat. Meskipun demikian, Natsir masih dihormati sebagai seorang pemimpin Islam. Hal itu

³⁴ Yustil Ihza Mahendra, *Modernisme Islam ...*, 64 – 66.

terbukti dengan banyaknya organisasi-organisasi perjuangan di luar negeri yang meminta nasihat kepadanya.

Di samping dikenal sebagai aktifis pergerakan Islam, Natsir juga seorang pemikir dan penulis produktif. Tulisan-tulisannya banyak tersebar di berbagai media massa. Ada yang dikumpulkan dalam bentuk buku, seperti *Capita Selecta* (dua jilid), yang dihimpun oleh D.P. Sati Alimin, *Islam dan Kristen di Indonesia*, dihimpun oleh Endang Saifuddin Anshari, *Fiqhud Da'wab*, dihimpun oleh S.U. Bayasut dan lain-lainnya. Di antara berbagai tulisannya, Natsir juga mengungkapkan gagasan-gagasannya tentang negara Islam. Untuk mengetahui konsep kenegaraan Natsir, penulis akan memaparkannya pada bagian berikut ini.

2. Basis Pemikiran Politik M. Natsir

Gagasan-gagasan politik Natsir yang pertama kali dilontarkan pada awal tahun 1930, memperlihatkan ciri-ciri pemikiran "modernisme Islam". Latar belakang sosialisasi intelektual dan keagamaannya, serta tantangan dari berbagai aliran pemikiran yang berusaha "memojokkan" Islam, telah mendorong Natsir untuk mengikuti jejak "modernisme politik" dari para pendahulunya, Haji Agus Salim dan Cokroaminoto. Pemikiran Natsir, memperlihatkan corak mempertahankan Islam dari pelbagai serangan dari pihak-pihak yang ingin menyudutkannya.

Seperti pandangan tokoh-tokoh modernis lain, Natsir melihat bahwa kemajuan atau kemunduran umat Islam tergantung pada bagaimana pemahaman dan penghayatan kepada doktrin tauhid, serta bagaimana mereka mengamalkan ajaran Islam itu dalam kehidupan sehari-hari. Bagi Natsir, tauhid akan membuat hidup manusia lebih bermakna. Tauhid juga menumbuhkan rasa tanggung jawab individual manusia berhadapan dengan Tuhannya. *Sisi pertama* dari tauhid menurut Natsir, adalah memperkokoh kesadaran batin manusia, menumbuhkan spiritualitas yang mendalam, dan juga

menjadi etika pribadi. Sedangkan *sisi kedua* dari tauhid, berisi penekanan kepada kesatuan universal umat manusia sebagai umat yang satu, berdasarkan persamaan, keadilan, kasih sayang, toleransi dan kesabaran.³⁵

Pandangan Natsir mengenai tauhid seperti di atas, menjadi tumpuan bagi pandangan “modernisme Politik Islam” yang dianutnya. Istilah “modernisme Politik Islam” di sini diartikan sebagai suatu sikap dan pandangan yang berusaha untuk menerapkan ajaran dan nilai kerohanian, sosial dan politik Islam yang terkandung di dalam al-Qur’an dan sunnah Nabi, dan menyesuaikannya dengan perkembangan-perkembangan mutakhir dalam sejarah peradaban umat manusia.³⁶

Sejauh mengenai hubungan antara doktrin yang tersurat dalam al-Qur’an dan Sunnah Nabi dengan pembentukan lembaga-lembaga politik seperti negara dan badan-badan yang menjadi strukturnya, Natsir tidak melihat Islam itu sebagai *al-Din wa al-Dawlah* (agama dan negara) secara sekaligus. Pandangan ini berasal dari ahli fikih, Imam al-Mawardi yang banyak mempengaruhi pandangan golongan tradisional dan fundamentalis muslim di masa-masa kemudian. Natsir tampaknya mengikuti pandangan Ibn Taimiyah yang melihat “negara” sebagai sesuatu yang “perlu” untuk menegakkan suruhan-suruhan agama, tetapi eksistensinya adalah sebagai “alat” belaka, dan bukannya lembaga keagamaan itu sendiri.³⁷

Negara menurut Natsir adalah suatu “institusi” yang mempunyai hak, tugas dan tujuan khusus. Institusi dalam arti umum adalah suatu badan, organisasi yang mempunyai tujuan khusus serta dilengkapi oleh alat-alat material dan peraturan-peraturan tersendiri dan diakui oleh umum. Institusi itu adalah

³⁵ Yusril Ihza Mahendra, “*Modernisme Islam ...*”, 66 – 67.

³⁶ *Ibid.*, 68.

³⁷ *Ibid.*, 68.

suatu badan atau organisasi yang: (a) bertujuan untuk mencukupi kebutuhan masyarakat di lapangan jasmani dan rohani, (b) diakui oleh masyarakat, (c) mempunyai alat-alat untuk melaksanakan tujuan, (d) mempunyai peraturan-peraturan/norma, dan nilai-nilai tertentu, (e) berdasarkan atas paham hidup, (f) mempunyai keanggotaan, (g) mempunyai daerah berlakunya, (h) mempunyai kedaulatan atas anggotanya, (i) memberikan hukuman terhadap beberapa pelanggaran atas peraturan-peraturan dan norma-normanya.

Maka negara sebagai satu institusi, juga mempunyai: (1) *territory* (wilayah), (2) rakyat, (3) pemerintah, (4) kedaulatan, dan (5) undang-undang dasar; atau suatu sumber hukum dan kekuasaan lain yang tidak tertulis. Selanjutnya, Negara: (1) meliputi seluruh masyarakat dan segala institusi yang terdapat di dalamnya, (2) mengikat atau mempersatukan institusi-institusi itu dalam satu peraturan hukum, (3) menjalankan koordinasi dan regulasi dari seluruh bagian-bagian masyarakat, (4) mempunyai hak untuk memaksa anggotanya mengikuti peraturan-peraturan dan hukum-hukum yang telah ditentukan olehnya, (5) mempunyai tujuan untuk memimpin, memberi bimbingan dan memenuhi kebutuhan masyarakat keseluruhannya.³⁸

Dari paparan di atas bisa disimpulkan bahwa doktrin tauhid, bagi Natsir merupakan sesuatu yang bersifat sentral. Dari doktrin tauhid ini, dia berusaha untuk “menerjemahkan” pandangan-pandangan politiknya. Pada akhirnya, Natsir hanyalah melakukan “substanisasi” terhadap institusi-institusi politik yang sudah ada dengan nilai-nilai “Islam”, sehingga sebenarnya dia tidak menciptakan sesuatu yang baru dalam kelembagaan politik. Hal itu tampak dalam pandangan Natsir tentang negara sebagai satu

³⁸ *Tentang Dasar Negara Republik Indonesia dalam Konstituante*, Jilid I, (Bandung: 1958), 111 – 112.

institusi. Dia hanyalah mengikuti pendapat-pendapat yang mengemukakan tentang persyaratan negara modern.

Barangkali, pandangan tersebut merupakan salah satu ciri dari modernisme politik Islam. Sekalipun demikian, pandangan tersebut sudah menunjukkan suatu “kemajuan” dibandingkan dengan pandangan politik kelompok tradisional, yang melihat Islam itu sebagai agama dan negara secara sekaligus. Pandangan terakhir ini merupakan sesuatu yang sulit untuk dibayangkan, apalagi direalisasikan untuk konteks sekarang.

3. Hubungan Antara Islam dan Negara

Dalam menjelaskan tentang hubungan antara Islam (agama) dan negara, Natsir menyatakan bahwa orang Islam itu mempunyai falsafah hidup, mempunyai satu ideologi, sebagaimana juga orang lain mempunyai falsafah hidup dan ideologi. Ideologi seorang muslim menurut Natsir dapat disimpulkan dalam satu kalimat dalam al-Qur’an yang maksudnya : “*Tidaklah aku jadikan Jin dan Manusia itu, melainkan untuk mengabdikan kepada-Ku*” (Q.S. Al-Dzâriyat : 56).

“Jadi”, kata Natsir, “seorang muslim hidup di atas dunia ini adalah dengan suatu cita-cita hendak menjadi seorang hamba Allah dengan arti sepenuhnya, mencapai kejayaan di dunia dan kemenangan di akhirat”. “Dunia dan akhirat ini, sekali-kali tidak mungkin dipisahkan oleh seorang muslim dari ideologinya”, tegas Natsir.³⁹

“Untuk mencapai tingkatan yang mulia itu”, ungkap Natsir “Tuhan memberi kita bermacam-macam aturan. Aturan yang mengatur kita berhubungan dengan Tuhan, dan aturan yang mengatur kita berhubungan dengan sesama manusia. Di antara aturan-aturan yang berhubungan dengan *mu’âmalah* sesama makhluk itu, ada garis-garis besarnya, berupa kaidah yang

³⁹ M. Natsir, *Capita Selecta*, Jilid I, ed. D.P. Sati Alimin, (Jakarta : Bulan Bintang, 1973), 436.

berkenaan dengan hak dan kewajiban seseorang terhadap masyarakat, dan hak serta kewajiban masyarakat terhadap diri seseorang. Yang terakhir inilah yang dinamakan orang dengan urusan kenegaraan".⁴⁰

Akan tetapi yang sering dilupakan orang, ketika membicarakan urusan agama dan negara ini ialah, bahwa dalam pengertian Islam, yang dinamakan agama itu, bukan semata-mata "peribadatan" dalam istilah sehari-hari seperti shalat dan puasa, akan tetapi yang dinamakan "agama" menurut pengertian Islam adalah meliputi semua kaidah-kaidah, *bud'id* (batas-batas) dalam *mu'âmalah* (pergaulan) dalam masyarakat, menurut garis-garis yang telah ditetapkan oleh Islam.⁴¹

Semua aturan itu secara garis besar menurut Natsir, sudah terhimpun dalam al-Qur'an dan Sunnah Nabi. Kemudian dia menyatakan: "Tetapi al-Qur'an dan Sunnah Nabi tidak bertangan dan berkaki sendiri untuk menjaga supaya peraturan-peraturannya itu dijalankan oleh manusia".⁴² Maksudnya, Qur'an dan Sunnah tidak memiliki perangkat sebagai "alat pemaksa", agar semua aturannya dijalankan oleh manusia. Untuk menjaga semua aturan-aturan itu dapat berlaku dan berjalan sebagaimana mestinya, harus ada suatu ke-kuatan dalam pergaulan hidup berupa kekuasaan dalam negara.⁴³

Negara menurut Natsir, bukan tujuan, tetapi alat. Urusan kenegaraan dalam hal pokok dan pada dasarnya adalah satu bagian yang tak dapat dipisahkan dari Islam. Yang menjadi tujuan ialah: kesempurnaan berlakunya undang-undang Ilahi, baik yang berkenaan dengan perikehidupan manusia sendiri (sebagai

⁴⁰ M. Natsir, *Capita Selecta*, 436.

⁴¹ *Ibid.*, 436 - 437.

⁴² *Ibid.*, 437.

⁴³ *Ibid.*, 437.

⁴⁴ *Ibid.*, 442.

⁴⁵ *Ibid.*, 447.

individu), ataupun sebagai anggota dari masyarakat, baik yang berkenaan dengan kehidupan dunia fana ini, ataupun yang berhubungan dengan kehidupan kelak di alam Baka.⁴⁴

Adapun yang diatur oleh Islam, menurut Natsir, ialah dasar-dasar dan pokok-pokok yang mengatur masyarakat, yang tidak berubah-ubah kepentingan dan keperluannya selama manusia masih bersifat manusia. Baik manusia zaman onta ataupun manusia zaman pesawat terbang, dan lain-lainnya.⁴⁵

Kemudian Natsir mengatakan :

“adapun urusan-urusan yang di luar hal-hal yang ditetapkan agama, semuanya boleh diatur menurut keadaan zaman, dengan cara-cara yang sesuai, dan tidak melanggar hukum-hukum yang telah ditetapkan. Peraturan itu boleh diadakan dengan ijtihad di zaman kita sekarang, disusun dengan permusyawaratan antara orang-orang yang ahli dalam masing-masing urusan, seperti yang dilakukan oleh negara-negara lain. Dan apabila aturan dan sistem itu sudah ada di negara lain, kita orang Islam ada hak untuk mencontoh dari negara itu selama tidak berlawanan dan bertentangan dengan aturan-aturan yang diadakan oleh Islam”. Kemudian dia melanjutkan : “Hanya saja, kita kaum muslimin tidak boleh mengambil begitu saja apa adanya. Ketika kita mengambil contoh dari orang lain itu, kita kaum muslimin haruslah senantiasa memakai wahyu Ilahi dan Sunnah Nabi menjadi ukuran dan kriteria, untuk menyaring manakah yang boleh dipakai dan manakah yang harus disingkirkan”.⁴⁶

Dengan memandang negara sebagai “alat”, Natsir telah berusaha untuk menjelaskan hubungan antara Islam dan negara secara lebih rasional. Dengan demikian, alat itu bisa berupa apa

⁴⁶ M. Natsir, *Capita Selecta...*, 449 – 450.

saja, asal tujuan bisa tercapai. Yang terpenting adalah, bagaimana aturan-aturan Tuhan itu bisa berjalan dalam kehidupan manusia sebagai individu maupun sebagai anggota masyarakat.

4. Hubungan Antara Islam dan Demokrasi

Menurut Natsir, Islam itu bersifat “demokratis” dengan arti bahwa Islam itu anti *istibdâd*, anti absolutisme, anti sewenang-wenang. Akan tetapi tidak berarti bahwa dalam pemerintahan Islam itu semua urusan diserahkan kepada keputusan musyawarah dari Majelis Syura. Islam tak usah “demokrasi” 100%, dan juga bukan “otokrasi” 100%. Kalau boleh dipandang sebagai sintesa, maka Islam adalah satu sintesa yang cukup memberi keluasaan untuk perjalanan evolusi dalam hal-hal yang memang mesti berevolusi dan bersifat radikal dalam hal-hal yang mesti radikal. Akan tetapi, ia mempunyai beberapa anasir, beberapa rukun bersifat Ketuhanan yang kekal dan tidak berubah-ubah, untuk menjadi pembimbingnya.⁴⁷

Pengertian “demokrasi” dalam Islam, menurut Natsir, memberikan hak kepada rakyat, supaya mengkritik, menegur, dan membetulkan pemerintahan yang zhalim. Kalau tidak cukup dengan kritik dan tegoran, Islam memberi hak kepada rakyat untuk menghilangkan kezhaliman itu dengan kekuatan dan kekerasan jika perlu.⁴⁸

Islam memang bersifat “demokratis”, tetapi sekali-kali tidak berarti bahwa semua hal (yakni hukum-hukum *qath'i*) harus distempel terlebih dahulu dalam Parlemen, di mana nasibnya digantungkan kepada undian suara “separo tambah satu” saja. Dalam negara Islam, yang masih harus dimusyawarahkan dan kalau

⁴⁷*Ibid.*, 452 – 453.

⁴⁸ M. Natsir, *Capita Selecta...*, 439.

⁴⁹ *Ibid.*, 490.

⁵⁰ *Tentang Dasar Negara ...*, 130.

perlu diatur terlebih dahulu atau diundi itu ialah urusan-urusan keduniaan yang belum atau tidak ada ketentuannya dalam hukum-hukum agama.⁴⁹

Dalam kesempatan lain, Natsir menegaskan, bahwa negara yang berdasarkan Islam bukanlah teokrasi. Ia negara demokrasi, ia bukan pula negara sekuler. Ia adalah negara demokrasi Islam. Dan kalau diberi nama, maka negara yang berdasarkan Islam itu dapat disebut "*theistic democracy*", yaitu demokrasi yang dilandaskan kepada nilai-nilai Ketuhanan.⁵⁰

Dalam satu negara yang berdasarkan Islam, orang-orang yang bukan Islam mendapat kemerdekaan beragama dengan luas. Bahkan lebih luas lagi dan apa yang mungkin diberikan oleh negara-negara di Eropa sekarang ini kepada agama-agama yang ada di sana.⁵¹

Pandangan Natsir tentang demokrasi mirip dengan pandangan gurunya, A. Hassan. Keduanya menyatakan bahwa yang bisa diatur secara demokrasi itu hanyalah urusan-urusan keduniaan yang tidak ada ketentuannya dalam hukum-hukum agama. Bila dikaitkan dengan pengertian demokrasi sebagai pemberian hak kepada rakyat untuk mengkritik pemerintah yang zalim, maka Natsir bisa digolongkan sebagai seorang pembela demokrasi yang paling gigih. Hal ini dibuktikan dengan kritik-kritik yang ia lakukan terhadap pemerintah yang dianggapnya telah "menyimpang" dari aturan-aturan yang ada.

5. Kepemimpinan Negara dalam Islam

Untuk keselamatan masyarakat manusia, jelas Natsir, Islam menetapkan beberapa sifat yang perlu ada pada seseorang yang akan dipilih menjadi Ketua atau Kepala Negara. Tentang bunyi gelar atau titel yang harus diberikan kepada Kepala Negara

⁵¹ M. Natsir, *Capita Selecta*, 491.

itu, tidak menjadi syarat yang penting. *Khalifah* boleh, *Amirul Mukminin* boleh, Presiden boleh, asal sifat-sifat hak dan kewajibannya adalah sebagaimana yang dikehendaki oleh Islam. Yang menjadi kriterium atau ukuran untuk melantik yang akan jadi Kepala (pemimpin) itu, adalah agamanya, akhlak dan kecakapannya untuk memegang kekuasaan yang diberikan kepadanya. Jadi bukanlah bangsa dan keturunan ataupun semata-mata inteletknya saja.⁵²

Kemudian Natsir menyatakan, bahwa Kepala itu wajib bermusyawarah dengan orang-orang yang patut dan layak untuk diajak bermusyawarah dalam urusan-urusan umat. Yakni dalam hal-hal yang perlu dimusyawarahkan terlebih dahulu, dan bukan dalam hal-hal yang telah ada ketentuannya dalam agama. Mengenai cara bermusyawarah, diserahkan kepada ijtihad kita sendiri, sesuai dengan zamannya, asal permusyawaratan itu dijalankan.⁵³

Dengan menjadikan “integritas kepribadian” sebagai kriteria untuk memilih pemimpin, Natsir berkeinginan, bahwa yang muncul menjadi pemimpin itu adalah orang-orang yang terbaik. Apabila hal itu terjadi, maka akan tercapailah keadilan dan kesejahteraan seluruh rakyat.

Demikianlah gagasan-gagasan M. Natsir tentang hal-hal yang berkaitan dengan Negara. Namun, untuk memberi gambaran secara lebih luas tentang perkembangan konsep kenegaraan pada periode kedua ini, penulis akan menampilkan tokoh lain yang sezaman dengan Natsir, yaitu H. Zainal Abidin Ahmad yang gagasan-gagasan kenegaraannya bisa dilihat dalam tulisan berikut ini.

⁵² *Ibid.*, 447 – 448.

⁵³ M. Natsir, *Capita Selecta* ..., 448.

C. Konsep Kenegaraan H. Zainal Abidin Ahmad

1. Sosok H. Zainal Abidin Ahmad

Zainal Abidin Ahmad lahir pada tahun 1911 di Sulit Air Minangkabau. Pada umur 14 tahun, ia sudah mengajar di Madrasah Thawalib, Padang Panjang. Dan dia merupakan murid HAMKA.

Karena terkena larangan mengajar, pada tahun 1934 ia pindah ke Medan dan beralih profesi sebagai seorang wartawan. Puncak karirnya sebagai wartawan terjadi saat ia memimpin sebuah majalah mingguan *Panji Islam* yang sangat berpengaruh pada waktu itu. Setelah nomor perdana mingguan itu terbit, ia diajukan ke meja hijau karena di dalamnya terdapat "syair" yang dianggap mengganggu ketentraman umum. Setelah selesai masa hukumannya, ia memimpin mingguan itu lagi sampai kedatangan Jepang. Ia juga mendirikan Wartawan Muslimin Indonesia yang berpusat di Medan, dengan cabang di Solo dan Yogyakarta.

Tahun 1943, Zainal pindah ke Singapura dan memimpin majalah *Fajar Asia*, kemudian *Berita Melayu*. Setelah Indonesia merdeka, ia kembali ke Medan dan menjadi Ketua Masyumi Wilayah Sumatera. Sebelumnya, ia adalah anggota Permi⁵⁴ Padang Panjang dan Ketua Partai Islam Indonesia (PII) Medan (1939 – 1942).

Sebagai Ketua Masyumi, ia kemudian pindah ke Pulau Jawa. Ia diangkat menjadi anggota Komite Nasional Indonesia Pusat. Dalam Pemilihan Umum 1955, Zaenal terpilih menjadi anggota Konstituante dan kemudian menjadi salah seorang Wakil Ketua dalam lembaga yang bertugas membentuk Undang

⁵⁴ *Permi (Persatuan Muslimin Indonesia)* adalah Organisasi Sosial yang berkembang dari Sumatera Thawalib di Minangkabau. Didirikan di Bukittinggi dalam suatu Kongres yang berlangsung antara tanggal 22 – 27 Mei 1930.

Undang Dasar itu. Di samping itu, ia juga menjadi Wakil Ketua DPR.

Di samping itu, Zainal masih tetap aktif di dunia pers. Ia pernah menjadi anggota direksi harian *Pemandangan*, dan selanjutnya juga harian *Abadi*, yang keduanya terbit di Jakarta. Selain itu ia menjadi guru besar di beberapa Perguruan Tinggi dan Akademi. Dan dia wafat pada tahun 1983.⁵⁵

2. Paradigma Berpikir H. Zainal Abidin Ahmad

Paradigma berpikir H. Zainal Abidin Ahmad dalam menyusun konsep kenegaraannya diilhami oleh pendapat dari J.B. Priestly yang mengatakan, bahwa orang yang berbuat berlainan dengan jalan pikirannya, adalah orang gila dan jahannam. Kemudian Zainal menambahkan perkataan tersebut dengan mengatakan bahwa orang yang hanya memperhatikan teori-teori dan ideologi lain, tetapi tidak memperkuat dan memperkaya pandangan hidupnya yang asli dan jalan fikiran yang berurat berakar dalam agamanya, adalah lebih gila dan lebih jahannam lagi.⁵⁶ Pandangan ini sebagai *counter* terhadap kecenderungan beberapa tokoh Indonesia yang mengambil ideologi-ideologi lain, seperti ideologi komunis, nasionalis dan lain-lain sebagai dasar negara.

3. Definisi Negara

Sebelum mengemukakan definisi negara menurut Islam, Zainal mengemukakan beberapa definisi yang dikemukakan oleh beberapa ahli sebagai berikut:

⁵⁵ *Ensiklopedi Nasional Indonesia*, Jilid I, (Jakarta : Cipta Adi Husada, 1990), 175.

⁵⁶ Zainal Abidin Ahmad, *Politik dan Hukum Negara*, (Medan : Saiful, 1951), 4.

- b. Menurut Plato, Negara adalah suatu tubuh yang senantiasa maju, berevolusi dan terdiri dari individu-individu.
- c. Menurut Grotius, negara adalah suatu perkakas yang dibikin oleh manusia untuk melahirkan keberuntungan dan kesejahteraan umum.
- d. Hobbes berpendapat, bahwa negara adalah suatu tubuh yang dibuat oleh orang banyak secara beramai-ramai yang sama-sama berjanji akan memakainya menjadi alat untuk keamanan dan perlindungan bagi mereka.
- e. J.J. Rousseau mengatakan, negara ialah perserikatan dari rakyat bersama-sama yang melindungi dan mempertahankan hak masing-masing diri dan harta benda anggota-anggotanya yang tetap hidup bersama mereka dengan bebas merdeka.
- f. Karl Marx berpendirian lain, menurutnya, negara itu ialah suatu alat bagi manusia (yang punya kekuasaan) untuk menindas kelas manusia yang lain.
- g. Ibn Khaldun mengemukakan pandangannya, bahwa negara itu baginya adalah suatu tubuh yang keadaannya persis tubuh manusia, yang mempunyai sifat dan tabiatnya sendiri, mempunyai beban jasmani dan rohani, dan mempunyai batas umur sebagai halnya keadaan manusia.⁵⁷

Selanjutnya Zainal menyatakan, untuk melengkapi definisi yang dikemukakan oleh para ahli di atas, di dalam kitab suci Al-Qur'an menyebutkan kata *dawlah* sebanyak dua kali:

⁵⁷ Zainal Abidin Ahmad, *Politik dan Hukum ...*, 7.

1. Dalam Surat Ali Imran, ayat 140.

Wa tilka al ayyâm nudâwiluha bain al nâs

“Dan demikian hari-hari (kekuasaan), Kami peredarkan adanya (dawlah) di antara berbagai bangsa manusia”.

2. Dalam Surat al-Hasyr, ayat 7.

Kay lâ yakûna dûlatan bain al aghniyâ' minkum

“Supaya janganlah harta benda itu hanya beredar (dawlah) di kalangan orang-orang hartawan di antara kamu belaka”.⁵⁸

Ayat pertama menyebutkan soal kemenangan politik di dunia ini untuk mencapai kekuasaan negara. Ayat-ayat sebelumnya menegaskan, bahwa untuk mencapai kemenangan negara bukanlah cukup dengan politik dan diplomasi saja, jika perlu harus direbut dengan menggunakan senjata.

Adapun ayat ke dua menceritakan, bahwa kekuasaan ekonomi (harta) juga memiliki dampak positif bagi kehidupan negara. Dari ayat itu bisa difahami, bahwa soal ekonomi menjadi faktor yang sangat penting bagi tumbuh dan jatuhnya negara. Maka harta itu harus dibagi secara adil di antara warga negaranya.

Keterangan dari beberapa ayat al-Qur'an tentang negara menurut Zainal, bisa disimpulkan sebagai berikut :

- a. Negara bukanlah suatu benda yang mati atau tetap, tetapi ia adalah suatu benda hidup yang selalu menghadapi perubahan. Perkataan *dawlah* yang berarti “senantiasa beredar”,

⁵⁸ *Ibid.*, 7.

- menunjukkan sifat karakter yang pasti dari negara, ialah barang hidup yang selalu menerima dan melakukan perubahan.
- b. Negara harus diwujudkan untuk memberi sebanyak-banyaknya kemakmuran kepada seluruh rakyat, dengan melakukan pembagian rizki yang seadil-adilnya, sehingga tidak ada golongan monopoli atas kapital dan perekonomian.
 - c. Kehidupan negara senantiasa dipengaruhi oleh politik dan ekonomi. Bukan saja politik dan ekonomi mempengaruhi tumbuh dan jatuhnya suatu negara, tetapi politik dan ekonomi adalah alat yang sakti ditangan negara. Dan seterusnya kekuasaan negara haruslah ditunjukkan kepada politik dan ekonomi yang teratur.⁵⁹

Dalam mendefinisikan negara, Zainal mengacu kepada sifat (karakter) dan fungsi dari negara. Sifat yang paling menonjol dari negara adalah perubahan dan perkembangan. Pengertian tersebut, tampaknya mengacu kepada hukum alam. Segala sesuatu yang ada di alam ini selalu mengalami perubahan dan perkembangan. Sedangkan fungsi negara adalah mewujudkan keadilan dan kemakmuran bagi seluruh rakyat. Sehingga dengan adanya negara, rakyat yang "lemah" bisa terjamin hak-haknya.

4. Negara Madinah sebagai *Prototype* Negara Islam yang Ideal

Zainal mengemukakan contoh negara Islam yang didirikan pada zaman Nabi Muhammad dalam pidatonya di Konstituante. Dalam kesempatan itu dia menyatakan bahwa sewaktu Nabi selesai berhijrah dan berada di Madinah, maka golongan-golongan yang menyambut pertama kali berdirinya negara Islam, ialah golongan Muhajirin, Anshar, golongan Munafik dan Yahudi. Merekalah yang

⁵⁹ Zainal Abidin Ahmad, *Politik dan Hukum ...*, 8 - 9.

menjadi warga negara yang pertama dari negara Islam. Adapun pengumuman yang diadakan oleh Nabi itu bunyinya sebagai berikut :

“Dengan nama Tuhan Yang Maha Pengasih dan Maha Penyayang, Inilah Piagam yang diberikan oleh Nabi Muhammad kepada orang-orang yang percaya, baik yang berasal dari suku bangsa Quraisy maupun dari suku bangsa Yatsrib dan kepada sekalian orang yang dari manapun asalnya, yang telah membentuk kepentingan bersama dengan mereka, sehingga merupakan “suatu Ummat” (bangsa), bebas dari manusia lain.⁶⁰

Piagam ini dinamakan oleh Amin Sa'id dalam bukunya “*Nasy'ât al-Dawlah al-Islâmiyyah*” sebagai proklamasi negara Islam, atau *declaration* bagi hak-hak warga negara.⁶¹ Islam sebagai dasar Negara adalah pendirian yang dipegang oleh Zainal. Selanjutnya dia mengatakan : “dengan menjadikan Islam sebagai dasar negara, maka tanah air adalah untuk kita bersama, sementara urusan agama adalah untuk Tuhan”.

Zainal menyatakan bahwa ada tiga golongan yang mendukung negara Islam periode pertama, yaitu golongan Islam, golongan Munafik dan Yahudi. Dengan adanya tiga penyokong ini bukan berarti golongan-golongan lain tidak boleh menjadi warga dari negara Islam. Sejarah telah mencatat bahwa para utusan kaum Nasrani dari Najran yang terdiri dari 17 orang di bawah pimpinan Abd Masiyah dan Abd Harits telah membuat suatu perjanjian dengan Nabi Muhammad sebagai Kepala Negara Islam. Di samping itu Nabi sebagai Kepala Negara juga membuat surat

⁶⁰ *Tentang Dasar Negara ...*, 370.

⁶¹ *Ibid.*, 370.

⁶² *Ibid.*, 371 – 372.

perjanjian dengan pemeluk agama Majusi yang pada waktu itu dipimpin oleh Farruch bin Syakhsan. Inti dari perjanjian-perjanjian tersebut menyatakan bahwa mereka akan dilindungi hak-haknya sebagaimana adanya, dan akan diperlakukan sama dengan warga negara yang beragama Islam.⁶²

Singkat kata, tidak ada perbedaan hak terhadap negara dan tanah air punya bersama, antara berbagai golongan penduduk dengan tidak memandang agama apapun yang dipeluknya, atau dari suku apakah mereka. Sebab kalau mereka sudah merasa senasib sepenanggungan, sama berjuang dan membangun bersama umat Islam, semuanya adalah warga negara yang baik, yang tidak ada lebih kurangnya daripada warga negara yang beragama Islam.⁶³

“Garis yang diajarkan dan dipraktekkan oleh Nabi inilah yang kami pegang teguh”, ungkap Zainal, “jika dahulu warga negara itu ada yang bernama Muhajirin dan Anshar yang beragama Islam, golongan Munafik yang tidak jelas agamanya, kaum Yahudi, Nasrani dan Majusi, semuanya mempunyai hak yang sama di dalam negara, maka sekarangpun warga negara Indonesia, baik apapun suku bangsanya dan apapun agama yang dipeluknya, semuanya adalah kawan setanah air, sebangsa dan senegara yang harus bersama-sama menjunjung negara yang menjadi milik dan punya bersama”.⁶⁴

Di sini Zainal membayangkan negara Islam itu seperti negara Madinah yang dibentuk oleh Nabi. Kalau dulu Nabi dapat membentuk negara di dalam masyarakat yang plural, maka di tengah-tengah pluralitas masyarakat Indonesia juga bisa dibentuk negara Islam. Tapi tampaknya Zainal belum begitu menyadari, bahwa sepeninggal Nabi, sangat sulit untuk menemukan pemimpin yang memiliki kepribadian yang utuh seperti Nabi.

⁶³ *Tentang Dasar Negara ...*, 372.

⁶⁴ *Ibid.*, 369 – 372.

5. Kekuasaan Negara Dalam Islam

Negara Islam adalah suatu negara Ketuhanan, dalam pengertian sebagai negara yang memposisikan firman Tuhan (al-Qur'an) sebagai dasarnya, dan suara rakyat (musyawarah) yang menjadi berkuasa. Dengan tegas dapat dikatakan, menurut Zainal bahwa firman Tuhan (*Vox Dei*) dan firman Nabi (*Vox Prophetarum*) bergabung dengan suara rakyat (*Vox Populi*) menjadi kekuasaan yang tertinggi di dalam negara.⁶⁵

Persoalan kekuasaan Negara, Zainal mengemukakan, bukanlah sesuatu yang berasal dari Tuhan, sehingga merupakan suatu benda suci yang mengikat paham manusia, dan bukanlah pula turun dari yang dipertuan, sehingga merupakan perintah yang tidak boleh disanggah. Kekuasaan negara adalah soal rakyat seluruhnya, milik mereka bersama yang luhur dan suci. Sebab itu rakyatlah yang berkuasa, yang menentukan hitam putihnya negara.

Dengan tegas al-Qur'an mengatakan dalam surat al-Syûra ayat 38.

Wa amrhum syûra bainahum

"Dan pemerintahan mereka adalah dengan bermusyawarah di antara mereka".

Dalam ayat yang lain, surat Ali Imrân ayat 159, Tuhan memerintahkan kepada Kepala Negara supaya menjalankan permusyawaratan dengan rakyat.

Wa sâwirhum fi al amr

"Dan bermusyawarahlah kamu dengan mereka (rakyat) dalam persoalan pemerintahan".⁶⁶

⁶⁵ Zainal Abidin Ahmad, *Konsep Politik Dan Ideologi Islam*, Jilid II, (Jakarta : Bulan Bintang, 1977), 69.

⁶⁶ *Ibid.*, 19.

Ayat yang kedua ini ditujukan kepada Nabi Muhammad sebagai Kepala Negara Islam pada zamannya. Dan perintah itu tetap berlaku kepada segala orang yang menjadi Kepala Negara dari Umat Islam.

Kemudian di dalam ayat yang lain dalam surat al-Nisâ' ayat 59, ditegaskan lagi, bahwa hak musyawarah yang menjadi hak mutlak bagi seluruh rakyat itu tidaklah mungkin dijalankan oleh masing-masing mereka. Oleh sebab itu mesti ada Majelis Perwakilan yang dinamakan *Úlil Amr* yang mempunyai hak penuh dan bulat untuk memutuskan (*ahl al-hall wa al-'aqd*). Kepada *Úlil Amr* itu, seluruh rakyat disuruh dengan sadar supaya bertaat, sebab *Úlil Amr* itu adalah wakil-wakil mereka, dan putusannya adalah suara hati mereka sendiri.

Selanjutnya Zainal mengatakan :

“Soal akuan dari Tuhan, bukanlah terletak di dalam kekuasaan negara, tetapi lebih dalam lagi, ia terletak di dalam dasarnya negara”, tegas Zainal untuk menolak paham teokrasi. Selanjutnya dia mengatakan : “Pokok dasarnya negara, *Philosophische Grondslag*-nya negara, *Weltanचाung*-nya negara dipusatkan kepada Ketuhanan. Akuan dari Tuhan itu harus hidup di dalam Undang Undang Dasar Negara dan di dalam tiap-tiap hukum dan peraturan yang keluar daripadanya, dan juga harus hidup di kalangan rakyat. Seluruh negara harus diliputi oleh semangat Ketuhanan itu, mulai dari Kepala Negara yang disertai tampuk pemerintahan, maupun masing-masing rakyat dalam jabatan dan pekerjaannya masing-masing”.⁶⁷

Inilah sebabnya kenapa penyebutannya di dalam ayat al-Qur'an didahulukan: “*Taatlah kepada Tuhan, dan taatlah kepada*

⁶⁷ Zainal Abidin Ahmad, *Politik dan Hukum ...*, 20.

utusan-Nya, dan kepada Úlil Amr di antara kamu'. Taat kepada Tuhan dan *Rasûl* didahulukan dari pada taat kepada *Úlil Amr* yang menjadi wakil rakyat, karena perintah taat kepada Tuhan dan *Rasûl* itu adalah meliputi seluruh negara, mulai dari Kepala Negara, terus kepada *Úlil Amr* sampai kepada rakyat secara keseluruhan.

Soal Kepala Negara tidak lain hanyalah suatu instansi pemerintahan yang tertinggi dalam suatu negara, yang dipilih dan disertai mandat oleh rakyat untuk mengendalikan kekuasaan. Karena kekuasaan yang diterima adalah berasal dari rakyat, maka Kepala Negara menumpahkan segenap kebijaksanaan dan kecakapannya untuk mewujudkan kesejahteraan dan keselamatan rakyat. Kekuasaan itu adalah pinjaman dari rakyat yang sewaktu-waktu boleh mereka ambil dari tangannya, jika ternyata dia menyimpang dari kemauan seluruh rakyat.

Oleh sebab itu, Kepala Negara di dalam Islam dinamakan "*Khalifah*" yang mengandung arti bahwa dia hanyalah "pengganti" dari seluruh rakyat di dalam menjalankan kekuasaan negara. Sebagai "pengganti", dia tidak boleh merampas seluruh kekuasaan di dalam tangannya, apa lagi akan mewariskannya turun-temurun kepada anak cucunya. Dia setiap saat harus memberikan tanggung jawab atas segala tindakannya yang menyimpang kepada rakyat. Bahkan harus bersedia menyerahkan kembali seluruh kekuasaan yang digantikannya itu kepada rakyat, jika mereka memintanya.⁶⁸

Dalam hal kekuasaan negara, Zainal berusaha menafsirkan doktrin-doktrin agama secara kontekstual. Hal itu terbukti dengan upayanya membawa ayat-ayat tentang musyawarah ke arah pengertian demokrasi modern.

Demikian pula dengan definisi *khalifah*, yang dianggapnya sebagai "pengganti" rakyat, punya pengertian yang berbeda dengan

⁶⁸ *Ibid.*, 20 -- 22.

khalifah yang ada dalam sejarah. Pengertian *khalifah* yang diberikan oleh Zainal, terkesan lebih demokratis dan tidak otoriter. Sebab kalau rakyat memandang *khalifah* itu sudah menyimpang, dia harus rela menyerahkan kembali kekuasaannya ini kepada rakyat.

Kalau diperhatikan, konsep kepemimpinan yang diajukan oleh Zainal ini mirip dengan sistem pemerintahan demokrasi parlementer, yaitu bahwa kekuasaan negara (Perdana Menteri) ada di tangan parlemen (wakil rakyat).

6. Dasar-dasar Politik Kenegaraan Islam

Politik kenegaraan Islam harus didasarkan pada ajaran-ajaran Tuhan yang terdapat dalam agama, dan juga berdasarkan suara rakyat yang diperoleh dalam musyawarah. Adapun ayat-ayat al-Qur'an yang menjadi dasar politik Islam itu ialah dua ayat dalam surat al-Nisâ' (ayat 57 dan 58), yang artinya sebagai berikut :

“Sesungguhnya Tuhan memerintahkan kepada (penyelenggara-penyelenggara negara) dari kamu supaya menunaikan amanah kepada (rakyat yang menjadi) ahlinya; dan apabila (hakim-hakim) melaksanakan hukum di antara manusia, supaya menjatuhkan hukuman dengan keadilan. Sesungguhnya amat baiklah pengajaran yang diberikan Tuhan kepadamu, dan sesungguhnya Tuhan Maha Mendengar lagi Maha Mengawasi”.

“Wahai kaum yang beriman! Bertaatlah kepada (hukum) Tuhan dan bertaatlah kepada (sabda) *Rasûl*-Nya, dan kepada (putusan-putusan musyawarah) *Ūlil Amr* di antara kamu. Maka jika timbul pertentangan paham dalam suatu soal di antara (*Ūlil Amr*) kamu, maka kembalilah kepada hukum Tuhan dan *Rasûl*-Nya, jika sesungguhnya kamu percaya kepada Allah dan hari Akhir. Demikianlah yang lebih baik dan sebagai-bagus-bagus pendirian”.⁶⁹

⁶⁹ Zainal Abidin Ahmad, *Konsepsi Politik dan Ideologi Islam*, 84 – 85.

⁷⁰ *Ibid.*, 85 – 86.

Ayat 57 surat al-Nisa', ditujukan kepada pembesar-pembesar negara yang bertanggung jawab atas pemerintahan supaya mereka tetap bersikap "amanah" kepada rakyat, dan menjalankan "keadilan" di dalam segala hukumnya. Sedangkan ayat 58 ditujukan kepada rakyat, termasuk juga tentara, pegawai sipil dan rakyat seluruhnya, supaya bertaat kepada Tuhan, *Rasûl* dan kepada *Úlil Amr* yang sudah mereka pilih untuk memimpin negara di dalam kedudukan apapun, asal tidak menyimpang dari hukum Tuhan dan *Rasûl*. Tegasnya, kedua ayat di atas telah menyimpulkan dasar-dasar yang harus dipakai untuk politik negara Islam.⁷⁰

Pegangan lain yang diajarkan oleh Islam mengenai politik dan masalah kenegaraan di antaranya adalah Hadits Nabi yang artinya: "*Kamu lebih mengetahui tentang urusan duniawi*". Kemudian Nabi juga bersabda: "*Jikalau memang sistem itu menguntungkan, biarkanlah mereka melakukannya. Saya hanyalah mengemukakan pendapat, maka janganlah kamu pegangi pendapat itu. Tetapi kalau saya mengemukakan sesuatu dari Tuhan, wajiblah kamu pegang dan ikuti, sebab saya tidak pernah berbohong tentang Tuhan Yang Maha Mulia*".⁷¹

Hadits ini memberi kebebasan secara penuh kepada umat Islam untuk mengatur soal dunianya.⁷²

Ayat-ayat al-Qur'an dan Hadits yang dikemukakan oleh Zainal itu dimaksudkan untuk memberi acuan secara global kepada kaum muslimin dalam mengatur pemerintahan. Kedua ayat di atas, telah memberikan prinsip-prinsip dasar dalam menjalankan pemerintahan. Prinsip-prinsip tersebut adalah: menunaikan amanah dengan benar, melaksanakan hukum dengan adil, taat kepada hukum-hukum agama, dan taat kepada hukum-hukum pemerintahan. Dalam kaitannya dengan hukum-hukum pemerintahan, umat Islam diberi keleluasaan untuk mengatur

⁷¹ Imam Muslim, *Sahih Muslim*, Juz II, (Bandung : Dahlan, tt.), 340.

⁷² Zainal Abidin Ahmad, *Konsepsi Politik ...*, 88 - 90.

sesuai konteks zamannya. Hal itu di dasarkan kepada Hadits Nabi yang menyatakan : “Kamu lebih mengetahui tentang urusan duniamu”.

Di sini tampak sekali akan keterbukaan dari konsep kenegaraan menurut Zainal Abidin Ahmad, meskipun pada poin-poin tertentu, dia masih mengacu kepada praktek pada masa Nabi, tapi dia telah mencoba untuk memberikan interpretasi secara lebih berani berdasarkan pada kondisi kekinian.

Konsep kenegaraan pada periode kedua, menunjukkan ciri pola pikir ideologis, dan bahkan apologis. Hal itu tampak dalam konsep-konsep kenegaraan yang diajukannya. Konsep-konsep tersebut banyak merujuk kepada khazanah pemikiran Islam di masa lalu, atau praktek pemerintahan Islam di masa lalu dengan diberi interpretasi secara lebih kontekstual. Pola pikir ini muncul sebagai reaksi terhadap berkembangnya ideologi nasionalis, sosialis dan komunis pada saat itu di Indonesia.

Demikianlah konsep kenegaraan yang telah diungkapkan oleh M. Natsir dan H. Zainal Abidin Ahmad. Dan untuk melihat konsep kenegaraan yang lebih terbuka, bisa kita lihat dari gagasan-gagasan yang muncul pada periode ketiga yang dikemukakan oleh tokoh-tokoh intelektual Muslim Indonesia pada masa pasca lahirnya Orde Baru. Untuk mengetahui lebih lanjut gagasan-gagasan tersebut akan dipaparkan dalam pembahasan dalam bab berikutnya.

BAB V

PERKEMBANGAN RELASI ISLAM DAN NEGARA DI INDONESIA: PERIODE KETIGA

A. Pemikiran Politik Indonesia: Periode Ketiga

Periode ketiga bisa disebut sebagai periode pencarian alternatif-alternatif baru dalam kehidupan berbangsa dan bernegara. Periode ini dimulai setelah lahirnya Orde Baru sampai tahun 1980-an. Alternatif-alternatif tersebut sebagian muncul dalam bentuk pendekatan kultural, ada pula yang mengambil bentuk pendekatan struktural. Model pendekatan kultural, menginginkan terwujudnya masyarakat yang “Islami”, sedangkan pendekatan struktural, menghendaki terbentuknya sistem politik yang “Islami”.

Pada periode ketiga ini, upaya-upaya untuk membentuk negara Islam (*Islamic State*) sudah banyak ditinggalkan oleh kalangan tokoh dan intelektual muslim Indonesia. hal itu terjadi karena kondisi sosial politik bangsa Indonesia telah banyak mengalami perubahan. Perubahan itu terjadi dalam berbagai aspek kehidupan. Perubahan yang paling mendasar adalah perubahan tampuk kepemimpinan nasional dari Orde Lama ke Orde Baru.

Dengan berpindahannya kepemimpinan nasional dari Orde Lama ke Orde Baru, berakibat pada pergeseran orientasi. Dari orientasi politik ke orientasi ekonomi. Perbaikan ekonomi ini dalam pandangan Kamal Hassan, merupakan sesuatu yang mendesak bagi Orde Baru sebagai akibat dari beberapa krisis ekonomi, adanya arus besar inflasi tinggi warisan politik “Orde Lama” berupa “Strategi global” untuk “membangun dunia baru”.

Untuk itulah pembangunan dan stabilitas politik mutlak perlu diberi prioritas utama oleh negara.¹

Salah satu pemikiran yang berkembang dalam zaman Orde Baru itu adalah “modernisasi”, kata yang sangat populer –tetapi pada saat yang sama juga sangat kontroversial–sebagai simbol dari legitimasi politik. Berbeda dengan gaya Sukarno dengan demokrasi terpimpinnya yang penuh dengan semangat revolusi, aliansi militer-ekonom pada awal Orde Baru mempergunakan pendekatan pragmatis di dalam memecahkan persoalan. Dengan berdirinya SEKBER GOLKAR (Sekretariat Bersama Golongan Karya), yang terutama memiliki *concern* dalam soal “pembangunan” dan “modernisasi”, sebagai bagian dari usaha mengubah bentuk politik sebelum berlangsungnya Pemilihan Umum tahun 1971, telah mengungkap secara kongkrit adanya orientasi kepada ekonomi dan politik.²

Ketika semua golongan sepakat bahwa “modernisasi” adalah suatu keniscayaan sebagai obat mujarab bagi berbagai masalah yang terus-menerus dihadapi oleh Indonesia, konsepsi-konsepsi mengenai makna dan implikasi dari proses modernisasi menjadi perbincangan yang mengundang perbedaan pendapat. Akibatnya muncul perbedaan konseptual yang tajam, khususnya antara para cendekiawan Muslim dan sekuler, dalam hal: apakah sistem politik Indonesia harus bersifat ideologis ataukah “berorientasi kepada program”. Para cendekiawan sekuler menganggap kekuatan Islam merupakan suatu kendala bagi modernisasi. Mereka sebagian besar meremehkan kualitas dan kapabilitas para pemimpin Muslim tradisional.³

¹ Muhammad Kamal Hassan, *Modernisasi Indonesia: Respon Cendekiawan Muslim*, Terj. Ahmadie Thaha, (Jakarta :Lingkaran Studi Indonesia, 1987), 7.

² *Ibid.*, 8.

³ Muhammad Kamal Hassan, *Modernisasi ...*, 8 – 9.

⁴ *Ibid.*, 9.

Atas kenyataan bahwa sistem multi partai yang berdasarkan ideologi telah menyebabkan ketidakstabilan politik di Indonesia pada masa lalu, maka diusulkan agar dilakukan restrukturisasi sistem politik. Namun para tokoh Muslim justru menganggap bahwa sistem politik yang “berorientasi kepada program” yang didominasi oleh lawan-lawan politiknya sebagai suatu strategi untuk melenyapkan pengaruh Islam, karena mereka percaya bahwa “ideologi” sebagai suatu formulasi sikap yang sangat atau agak keras terhadap realitas sosial dan politik, atau sebagai suatu interpretasi yang sistematis atas apa yang sangat diperlukan atau yang tidak diperlukan, akan terus menentukan arah perubahan sosial dan politik, kendatipun ada kecenderungan memuji-muji pragmatisme dan komitmen kepada “program”.⁴

Untuk waktu yang lama, terdapat keyakinan umum bahwa pemerintah Orde Baru yang didominasi militer yang memerintah sejak tahun 1966 secara prinsip tidak dekat dengan Islam. Para elite Orde Baru dibesarkan dalam lingkungan Hindu-Jawa, sehingga menjadikan mereka lebih abangan dari santri. Sikap permusuhan elit penguasa terhadap Islam “ortodok” diyakini telah menjadi alasan tindakan pemerintah di tahun 1960-an untuk memangkas kekuatan-kekuatan partai-partai politik Islam. Sungguh diluar dugaan umat Islam, misalnya, pemerintah pada tahun 1968 menolak mengakui Piagam Jakarta (*Jakarta Charter*) sebagai mukadimah konstitusi nasional. Karenanya menguburkan harapan umat Islam bahwa (sebagaimana dirumuskan secara jelas dalam piagam) negara akan bertindak untuk “menjalankan” syari’at Islam bagi sebagian besar penduduk Indonesia yang Muslim.⁵

⁵ Robert W. Hefner, *ICMI dan Perjuangan Menuju Kelas Menengah Indonesia*, Terj. Endi Haryono, (Yogyakarta : Tiara Wacana, 1995, 5.

⁶ *Ibid.*, 5 – 6.

fungsionalisme struktural dan para penganut paham “berakhirnya ideologi” (*the end of ideology*).

Mereka bekerjasama dengan sponsor-sponsor dari kalangan militer untuk memperlihatkan bahwa modernisasi Indonesia bergantung kepada ABRI. Dalam pandangan Katolik khususnya, ABRI tidak pernah mengupayakan kecenderungan-kecenderungan yang kolot, dalam menyoroiti kecurangan dan gaya hidup mewah, atau dalam melukiskan perhatian terhadap penyalahgunaan kekuasaan, mereka mesti harus bekerja sama dengan ABRI. Menolak kerja sama dengan ABRI, hanya akan mengalihkan orang-orang sipil modern dari jalan besar menuju modernisasi ke dalam suatu kantong moralisasi. Kesempatan-kesempatan untuk memodernisir Indonesia di bawah ABRI dapat menyempit menurut pandangan kaum realis ini, tetapi orang bukan komunis tidak mempunyai kesempatan untuk melakukan modernisasi tanpa ABRI.¹⁰

Partai-partai politik Islam dan umat Islam dituduh oleh lawan ideologinya sebagai “anti pembangunan” dan “anti Pancasila”. Tuduhan bahwa kaum Muslimin menentang Pancasila, ideologi resmi Negara Indonesia, dikait-kaitkan dengan perdebatan konstitusional tahun 1950-an antara para tokoh pendukung “negara berdasarkan Islam”, atau “negara di mana hukum-hukum sesuai dengan, atau tidak menentang Qur’an dan Hadits”, dan para tokoh pendukung “negara Pancasila”.¹¹

Tuduhan tersebut muncul karena kalangan Islam modernis, terutama para tokoh seniornya, bersikap ragu, bahkan apologi dengan menolak modernisasi karena dinilai sebagai westernisasi

¹⁰ Kamal Hassan, *Modernisasi ...*, 9 – 11.

¹¹ *Ibid.*, 12 – 13.

¹² M. Syaifi Anwar, “Sosiologi Pembaharuan Pemikiran Islam Nurcholish Madjid”, *Ulumul Qur’an*, No. 1, Vol. IV, Tahun 1993, 50.

atau sekularisasi. Sedangkan salah satu keputusan nasional penting Orde Baru pada awal pemerintahannya adalah dimulainya “era pembangunan” yang berparadigma modernisasi. Kebijakan seperti ini ternyata justru disambut dengan hangat oleh lingkungan kelas menengah kota yang tergolong dalam “*Seculer modernizing intellectual*”. Sikap kaum muslimin seperti ini telah melahirkan kesan yang kurang menguntungkan, yakni bahwa Islam itu tradisional, anti modernisasi, anti pembangunan dan bahkan anti Pancasila.¹²

Sementara itu, kalangan reformis Masyumi, berkeinginan untuk merehabilitasi keberadaan partai Masyumi, tetapi tidak mendapatkan restu dari rezim Orde Baru. Kemudian pemerintah memberi tawaran membuat partai pengganti. Maka muncullah Partai Muslimin Indonesia (PARMUSI), yang di dalam kongresnya yang pertama, merekomendasikan Moh. Roem sebagai Ketuanya. Awalnya dengan kepemimpinan Moh. Roem ini, diharapkan PARMUSI dapat merelatifkan gagasan-gagasan lama Masyumi, yang secara ideologis menghendaki kemungkinan pelaksanaan syari’at Islam bagi pemeluk-pemeluknya dengan melibatkan negara dalam kontrol politik agama. Meskipun PARMUSI diketui oleh tokoh yang moderat dan Jawa, pemerintah tetap mencurigai dan tidak menyetujuinya. Pemerintah malah merekomendasikan Djarnawi Hadikusumo, yang akomodatif sebagai pemimpin PARMUSI.¹³

Selanjutnya kalangan militer melakukan intervensi terhadap segala tuntunan ideologis yang masih muncul dari PARMUSI ini, dengan mendorong tokoh-tokoh akomodasionis lainnya seperti Mintaredja, Agus Sudono, H.M. Sanusi, Djaelani Naro dan Imran Kadir untuk menentang gagasan-gagasan dari kalangan

¹³ Budhy Munawar Rachman, “Dari Tahapan Moral ke Periode Sejarah: Pemikiran Neo-Modernisme Islam di Indonesia”, *Ulumul Qur’an*, No. 3 Vol. VI Tahun 1995, 4.

¹⁴ *Ibid.*, 5.

“fundamentalis” eks Masyumi yang masih dominan dalam PARMUSI.

Akhirnya, untuk mengkooptasi sepenuhnya sisa-sisa “fundamentalisme” di PARMUSI, rezim Orde Baru melakukan “kudeta” pada Oktober 1970, dan mendudukkan H.M.S. Mintaredja sebagai Ketua Umum PARMUSI yang baru.¹⁴ Mintaredja dalam kepemimpinannya menganjurkan penyesuaian diri terhadap penguasa sekuler dan pergeseran perhatian agama dari yang bersifat politis menjadi bersifat pribadi. Dalam kaitan ini, Mintaredja menyatakan :

...bahwa dalam hubungan dengan Piagam Jakarta, pada garis besarnya, dan di dalam kenyataannya ada dua golongan umat Islam, yaitu :

- a. Golongan yang berpendapat dan mengatakan, bahwa Piagam Jakarta harus dilaksanakan dengan Undang Undang secara formeel, karena merupakan kewajiban kita bersama (*fardl kifayah*).
- b. Golongan yang berpendapat dan mengatakan, bahwa Piagam Jakarta sifatnya *fardlu 'ain* (sendiri-sendiri), bukan *fardl kifayah*.

Apakah yang belum mukmin betul, yang belum penuh pengertiannya, atau belum penuh Imanya perlu dipaksa-paksa untuk melaksanakannya, padahal Qur'an tegas-tegas menyatakan, bahwa di dalam soal agama tidak ada paksaan (*la ikrâh fi al-Din*).¹⁵

Dari dua golongan yang diuraikan di atas, tampaknya Mintaredja lebih condong pada golongan kedua yang menyatakan bahwa Piagam Jakarta sifatnya *fardl 'ain* (sendiri-sendiri).

¹⁵ H.M.S. Mintaredja, *Sebuah Renungan dan Pembaharuan Pemikiran : Islam dan Politik, Islam dan Negara di Indonesia*, (Jakarta : Septenarius, 1976), 39.

¹⁶ Budhy Munawar Rachman, *Dari Tabâpan ...*, 5.

Terhadap kenyataan politik Islam awal Orde Baru ini, respon kalangan muda Islam, misalnya Nurcholish Madjid, yang waktu itu adalah Ketua Umum PB HMI, pada mulanya mendukung sepenuhnya usaha rehabilitasi Masyumi tersebut. Belakangan, dukungan Nurcholish terhadap rehabilitasi dan gagasan Masyumi merosot, bahwa Masyumi tidak mungkin lagi direhabilitasi. Apalagi di mata Orde Baru, partai itu telah dituduh terlibat dalam DI/TII dan PRRI, dua “pemberontakan” yang telah melibatkan perlawanan Angkatan Darat. Sementara memenuhi rehabilitasi Masyumi yang masih ingin mendirikan negara Islam, bertentangan dengan tujuan pokok Orde Baru, yang sejak awal ingin membangun sebuah negara nasional.¹⁶

Sehingga ketika PARMUSI lahir tahun 1968, Orde Baru malah tidak membutuhkan legitimasi ideologis dan keagamaan dari anggota PARMUSI eks Masyumi. Apalagi Orde Baru telah mendapatkannya dari golongan lain yang secara politis “lebih aman” dalam merealisasikan gagasan-gagasan Indonesia modern yang dicita-citakan Orde Baru sejak awal.¹⁷

Peristiwa-peristiwa itu akhirnya membuat tokoh-tokoh muda Islam, khususnya mereka yang aktif di HMI, merasa perlu merefleksikan kembali bentuk-bentuk hubungan Islam dan negara dalam Indonesia modern di masa depan. Puncaknya adalah pidato Nurcholish Madjid dalam pertemuan halal bi halal organisasi muda Islam, 3 Januari 1970, yang berdasarkan analisisnya mengenai keadaan organisasi-organisasi politik Islam, ia merasa yakin, bahwa Islam tak mungkin lagi akan mendapatkan kekuatan politik, jika masih mengharapkannya melalui jalur partai politik yang bersifat praktis itu. Karena itu, demi kepentingan perkembangan umat ia pun menyerukan—yang menjadi slogan pembaruan politik Islam di Indonesia—“Islam Yes, Partai Islam No !”, sebuah seruan

¹⁷ Budhy Munawar Rachman, “Dari Tahapan ...”, 5.

¹⁸ *Ibid.*, 5.

deislamisasi partai politik, melalui program yang disebutnya "sekularisasi" (bukan westernisasi).¹⁸

Sejak saat itu, mulai ada pemikiran serius untuk memberikan jawaban terhadap pertanyaan: bagaimana Islam bisa memberi kontribusi sekaligus menjadi bagian dari kemodernan Indonesia. Muncullah pemikiran-pemikiran tentang Islam yang bagaimana yang kondusif dengan perubahan sosial. Secara kronologis, inilah awal yang menentukan perjalanan panjang pemikiran Islam kaum pembaharu Islam masa Orde Baru. Apalagi sejak itu, perhatian kelompok ini pun beralih dari "Islam Politik" ke "Islam Kultural", berupa gerakan pemikiran yang bersifat kebudayaan.¹⁹

Tokoh-tokoh elit kalangan pembaharu ini, antara lain adalah Nurcholish Madjid, sebagai "penarik gerbongnya" menurut istilah *Tempo*²⁰, kemudian Utomo Dananjaya, Usep Fathuddin, Djohan Effendi, Ahmad Wahib, M. Dawam Rahardjo, dan Adi Sasono. Kemudian kelompok yang "mengikuti", yaitu: Harun Nasution, Syafi'i Ma'arif, M. Amin Rais, Kuntowijoyo, dan lain-lain.²¹

Dalam kaitan dengan kajian ini, penulis akan mengungkapkan gagasan-gagasan dari Nurcholish Madjid dan M. Amin Rais, yang masing-masing merupakan representasi dari kelompok substantivistik (kelompok yang menekankan bahwa substansi atau makna iman dan peribadatan itu lebih penting dari pada formalitas) dan formalistik (kelompok yang mengutamakan peneguhan dan ketaatan yang ketat pada format-format ajaran Islam) dalam tipologi M. Syafi'i Anwar. Untuk melihat

¹⁹ *Ibid.*, 5.

²⁰ *Tempo* adalah majalah mingguan. Ia terbit di Jakarta dan memiliki visi intelektual atau "visi pembaharuan". Sementara kalangan menganggapnya sebagai "corong" gerakan pembaharuan Islam yang dilakukan oleh Nurcholish Madjid.

²¹ Budhy Munawar Rachman, "Dari Tahapan ...", 5.

gagasan-gagasan dari kedua tokoh ini dalam memformulasikan bentuk-bentuk hubungan Islam dan negara dalam Indonesia modern di masa depan, akan dikemukakan dalam bahasan berikut ini.

B. Konsep Kenegaraan Nurcholish Madjid

1. Sosok Nurcholish Madjid

Nurcholish Madjid dikategorikan sebagai kelompok substantivistik oleh M. Syafii Anwar. Dengan Pemikiran substantivistik dimaksudkan sebagai aksentuasi (penekanan) bahwa substansi atau makna iman dan peribadatan lebih penting dari pada formalitas dan simbolisme keberagamaan serta ketaatan yang bersifat literal kepada teks wahyu Tuhan. Sementara pesan-pesan al-Qur'an dan Hadits yang mengandung esensi abadi dan bermakna universal, ditafsirkan kembali berdasarkan runtut dan rentang waktu generasi kaum Muslim serta mengkontekstualisasikannya dengan kondisi-kondisi sosial yang berlaku pada masanya. Kaum substansialis menyadari bahwa negara-negara sedang berkembang atau Dunia Ketiga dewasa ini secara ekonomis, politis, kultural dan sosial sangat berbeda tempatnya dengan Saudi Arabia di zaman Nabi Muhammad. Juga pemahaman literal tentang makna al-Qur'an, penerimaan yang tidak kritis terhadap Hadits dan prinsip-prinsip hukum yang berasal dari madzab-madzab tradisional, harus diinterpretasikan kembali ke dalam pemahaman modern.²²

Di samping itu, dengan menyadari bahwa antara manusia yang satu dengan yang lainnya pada akhirnya tidak mungkin sepenuhnya memahami secara tepat kehendak dan perintah-perintah Tuhan, umat Islam harus bersikap toleran satu sama lain, termasuk kepada non Muslim. Dengan demikian, pluralitas dan

²² M. Syafii Anwar, *Pemikiran dan Aksi Islam ...*, 155.

²³ *Ibid.*, 155.

pluralisme dipandang sebagai fitrah dan kondisi kemanusiaan yang bersifat universal, oleh karena itu perlu diresponi dengan penuh kesadaran.²³

Refleksi kaum substansialis dalam bidang politik, pada dasarnya adalah dengan melakukan upaya yang signifikan terhadap pemikiran dan orientasi politik yang menekankan menifestasi substansial dari nilai-nilai Islam (*Islamic Injunction*) dalam aktivitas politik. Bukan saja dalam penampilan, tetapi juga dalam format pemikiran dan kelompok politik mereka. Bagi para proponen substansialis, eksistensi dan artikulasi nilai-nilai Islam yang intrinsik, dalam iklim politik Indonesia lebih penting dan sangat memadai untuk mengembangkan Islamisasi dalam wajah kulturalisasi masyarakat Indonesia modern. Ini merupakan pandangan dasar kaum substantivis yang dilandasi oleh perspektif historis. Proses kulturalisasi telah melahirkan kompetisi di antara berbagai kekuatan kultural, dan Islam adalah satu di antara kekuatan kultural yang bersaing itu. Agar supaya Islam dapat memenangkan persaingan itu, proses Islamisasi menurut para pendukung substantivistik haruslah mengambil bentuk kulturalisasi dan bukannya politisasi. Dengan demikian gerakan-gerakan Islam sebaiknya menjadi gerakan budaya (*cultural movement*), dari pada menjadikan diri sebagai gerakan politik.

Gagasan yang menekankan substansiasi kultural dalam proses Islamisasi di Indonesia banyak dikemukakan terutama oleh para pemikir yang dikelompokkan oleh William Liddle sebagai *indigenist*, atau Neo-Modernis oleh Fachry Aly dan Bahtiar Effendi. Mereka adalah Nurcholish Madjid dan Abdurrahman Wahid.²⁴

²⁴ M. Syafi'i Anwar, *Pemikiran dan Aksi ...*, 155 – 156.

²⁵ Nurcholish Madjid, *Islam Kemodernan dan Keindonesiaan*, cet. VIII, (Bandung: Mizan, 1995), 5.

Dalam kajian ini, penulis hanya akan memaparkan sosok Nurcholish Madjid dan gagasannya tentang hubungan antara Islam dan Negara.

Nurcholish Madjid, lahir di Mojoanyar, Jombang, 17 Maret 1939, adalah staf pada Lembaga Ilmu Pengetahuan Indonesia (LIPI), Jakarta. Ia juga menjadi dosen di Fakultas Adab dan Pasca Sarjana IAIN Syarif Hidayatullah, Jakarta. Pendidikannya dimulai di Pesantren Rejoso, Jombang dan kemudian di Pondok Modern Gontor, Ponorogo. Melanjutkan ke Fakultas Sastra dan Kebudayaan Islam IAIN Syarif Hidayatullah dan tamat pada tahun 1968. Sejak 1978 – 1984 melanjutkan pendidikan doktoralnya di University of Chicago dan meraih gelar Ph.D dengan disertasinya berjudul *"Ibn Taimiya on Kalam and Falsafah: Problem of Reason and Revelation in Islam"*. Pernah menjabat Ketua Umum Pengurus Besar Himpunan Mahasiswa Islam selama dua periode (1966-1969 dan 1969 –1971), Presiden Persatuan Mahasiswa Islam Asia Tenggara, dan asisten Sekretaris Jenderal Internasional Islamic Federation of Student Organization (IIFSO).²⁵ Kini ia sebagai pendiri dan Ketua Yayasan Wakaf Paramadina, dan juga tercatat sebagai anggota Komnas HAM RI.²⁶

Pemikiran substantivistik Nurcholish, tampak ketika ia mengelaborasi apa yang disebutnya paralelisme atau kemanunggalan keislaman dan keindonesiaan. Dalam hal ini Nurcholish menulis,

“...berkenaan dengan Islam itu, sesuatu yang dapat disebutkan, yang akan mempunyai dampak jangka panjang, ialah kenyataan bahwa Islam di Indonesia semakin diterima dan dihayati oleh kalangan yang semakin luas, sebagai salah satu sumber utama pembinaan nilai-nilai bersama yang

²⁶ Nurcholish Madjid, *Islam Agama Kemanusiaan*, (Jakarta : Paramadina, 1995), 224.

akan melandasi pembangunan bangsa secara menyeluruh (“pembangunan manusia seutuhnya”).

Dengan kata lain, sebagai salah satu pendukung dan sumber utama nilai-nilai keindonesiaan. Islam semakin diharapkan untuk tampil dengan tawar-menawar kultural yang produktif dan konstruktif, khususnya dalam pengisian nilai-nilai keindonesiaan menurut kerangka Pancasila, yang menjadi kesepakatan luhur dan merupakan kerangka acuan bersama bangsa Indonesia. lebih jauh, Islam juga diharapkan dapat menawarkan dirinya sebagai sumber pengembangan dan pelestarian kelembagaan nilai-nilai itu melalui berbagai pranata keislaman dalam masyarakat.

Maka, dalam konteks tanah air ini, orang Muslim Indonesia dituntut untuk lebih mampu lagi menampilkan diri serta ajaran agamanya sebagai pembawa kebaikan untuk semua (*rahmatan li al ‘alamin*), tanpa eksklusivisme komunal”.²⁷

Untuk mengetahui lebih lanjut gagasan Nurcholish tentang hubungan antara Islam dan Negara, bisa diikuti dalam bahasan berikut.

2. Proses Ideologisasi Islam

Menurut Nurcholish, bentuk ideal umat Islam beserta tugas dan kewajibannya untuk kemanusiaan itu secara singkat terungkap dalam ayat al-Qur’an : “*Kamu adalah sebaik-baik umat yang diketengahkan untuk manusia, karena kamu menganjurkan kebaikan dan mencegah kejahatan, lagi pula kamu percaya kepada Tuhan*”. Perjuangan Islam sepanjang sejarahnya dapat dilihat sebagai usaha kaum Muslimin memenuhi gambaran al-Qur’an itu, khususnya

²⁷ Nurcholish Madjid, “Islamic Studies: Pengantar Menenal Pemikiran Islam”, *bahan materi Kursus Studi Islam di Paramadina*, (Jakarta: Yayasan Wakaf Paramadina, tt.), 2.

²⁸ Nurcholish Madjid, “Cita-cita Politik Kita”, dalam Bosco Carvallo dan Dasrizal (ed.), *Aspirasi Umat Islam Indonesia*, (Jakarta : LEPPENAS, 1993), 1.

berkenaan dengan tugas kewajibannya bagi kemanusiaan. Tugas itu juga sering diungkapkan dalam kalimat aslinya bahasa Arab, yaitu "*Amar ma'ruf nabi munkar*". Karena tugas "*Amar ma'ruf nabi munkar*" itulah maka umat Islam harus selalu terlibat dalam perjuangan melawan setiap bentuk kezhaliman.²⁸

Sebab kegagalan perjuangan kaum Muslimin terdahulu, menurut Nurcholish karena mereka memiliki kelemahan dari ukuran tuntutan perkembangan masyarakat kita sekarang ini. Contoh dari kelemahan itu adalah ketidakmampuan mereka menuangkan ide-ide perjuangan mereka ke dalam kerangka intelektual yang utuh dan sistematis sesuai dengan tuntutan zaman. Mereka punya kesadaran tinggi akan tugas dan kewajibannya, namun kekurangan kemampuan dalam segi teknis dan pelaksanaannya. Dengan istilah lain, mereka menyadari apa yang seharusnya dilakukan, namun mereka tidak memiliki pengetahuan yang memadai tentang segi bagaimana. Sehingga yang sering terjadi, umat Islam yang merintis jalan dan sekaligus berkorban, sedang golongan lain, dengan pengalaman lebih baik dalam pendidikan dan kehidupan modern meneruskan dan memberi penyelesaian-penyelesaian.

Kelemahan itu, menurut Nurcholishh, tidak seluruhnya menjadi tanggung jawab mereka (kaum Muslimin terdahulu). Sebab, sebagian adalah akibat adanya faktor kolonial pada saat itu. Namun demikian, mereka telah berjasa karena percobaan mereka menawarkan perumusan kembali ide-ide kemasyarakatan dan politik Islam dengan memperhatikan tuntutan-tuntutan zaman. Meskipun dalam formulasi ide-ide itu, mereka jatuh ke dalam semangat apologia yang defensif sifatnya.²⁹

²⁹ Nurcholishh Madjid, "Cita-cita Politik ...", 2 - 3.

Dalam pandangan Nurcholishh, salah satu apologi yang paling berat dari mereka ialah percobaan mereka untuk mengajukan Islam dan memandangnya secara langsung sebagai sebuah ideologi politik seperti halnya dan sebanding dengan ideologi-ideologi politik yang ada di dunia ini. Menurut Nurcholishh, Islam bukanlah sebuah ideologi, meskipun ia bisa, dan malah seharusnya berfungsi sebagai sumber ideologi para pemeluknya. Tetapi Islam sendiri terbebas dari keterbatasan-keterbatasan sebuah ideologi yang sangat memperhatikan konteks ruang dan waktu itu. Menurutnya, pandangan langsung kepada Islam sebagai ideologi bisa berakibat merendahkan agama itu menjadi setaraf dengan berbagai ideologi yang ada. Ditinjau dari proses sejarah dan perkembangan pemikiran timbulnya gagasan "Negara Islam", menurut Nurcholishh adalah suatu bentuk kecenderungan apologetis. Dan apologi tersebut tumbuh dari dua jurusan:³⁰

Pertama, ialah apologi kepada ideologi-ideologi Barat (modern) seperti demokrasi, sosialisme, komunisme dan lain sebagainya. Ideologi-ideologi itu sering bersifat totaliter, artinya bersifat menyeluruh dan secara mendetil meliputi setiap bidang kehidupan, khususnya politik, sosial, ekonomi, budaya dan lain-lain. Apologi kepada ideologi-ideologi modern itu menimbulkan adanya apresiasi yang bersifat ideologis politis kepada Islam. Dengan demikian pandangan ini akan membawa kepada cita-cita "negara Islam", sebagaimana terdapat negara demokrasi, negara sosialis, negara komunis, dan seterusnya. Dan apresiasi ideologis politis yang totaliter itu membawa timbulnya suatu pemikiran apologetis yang mengatakan bahwa Islam itu bukan sekedar agama, sebagaimana Budhisme, Hinduisme, Kristen dan lain-lain, yang bidang penggarapannya ialah bidang ruhani atau spiritual dalam bentuk pengaturan hubungan manusia dengan Tuhan, tetapi Islam

³⁰ Nurcholishh Madjid, *Islam Komodernan ...*, 253.

adalah *al-Din* (tanpa terjemahan). Dengan perkataan *al-Din* itu diharapkan dan dimaksudkan memberikan pengertian totaliter, sehingga meliputi segala aspek kehidupan ini, baik politik, ekonomi, sosial, budaya, dan lain-lain.

Apologi itu rupanya diperlukan, karena dalam kehidupan modern yang didominasi oleh pola kehidupan Barat itu, segi paling tinggi ialah segi politik, ekonomi, sosial ataupun segi-segi lainnya, selain segi spiritual. Dapat dipahami bahwa invasi kultural yang dahsyat itu menghancurkan rasa harga diri umat Islam yang justru dalam bidang-bidang tersebut amat terkebelakang, sehingga menimbulkan rasa rendah diri itu. Maka apologi itu merupakan kompensasi rasa rendah diri. Sebab dengan apologi yang melahirkan apresiasi ideologis politis yang totaliter, umat Islam (melalui apologi-apologi) mencoba membuktikan bahwa Islam itu ternyata lebih unggul, setidak-tidaknya setingkat dengan peradaban barat dengan ideologi-ideologi modernnya, dalam hal yang menyangkut ekonomi, politik, sosial dan lain-lainnya, yaitu bidang-bidang yang justru umat Islam mengalami kekalahan total.

Sebagai suatu apologi, pikiran-pikiran itu hanya mempunyai efektifitas yang berumur pendek. Setelah secara sementara memberikan kepuasan serta harga diri kepada kaum Muslimin, pikiran-pikiran itu, akhirnya ternyata palsu, sehingga, bagaikan bumerang, memukul kembali umat Islam. Keadaannya sekarang justru lebih parah daripada semula. Begitulah nasib pemikiran-pemikiran hasil apologi, baik yang telah tertulis, maupun yang belum sempat tertulis.

Apologi bahwa Islam adalah *al-Din*, bukan agama semata-mata, melainkan juga meliputi bidang lain, yang akhirnya melahirkan apresiasi ideologis politis totaliter, itu tidak benar ditinjau dari beberapa segi. *Pertama* ialah segi bahasa. Di situ terjadi inkonsistensi yang nyata, yaitu bahwa *ad-Din* itu dipakai juga untuk mengatakan agama-agama yang lain, termasuk agama syirikinya

orang-orang Quraisy Makkah. Jadi arti kata itu memang agama, menurut Nurcholishh, dan karena itu Islam adalah agama. *Kedua* ialah diakui, namun dapat dilihat dengan jelas bahwa titik apologi itu ialah "inferiority complex", yaitu rasa rendah diri hingga dilakukan penggarapan atas bidang-bidang sosial, politik, ekonomi dan lain-lainnya dari aspek hidup material ini atas bidang spiritual atau agama. Pola pikiran ini jelas merupakan perlakuan total seorang Muslim menghadapi invasi-invasi cara berpikir materialistis dari Barat.

Sebetulnya, jika seorang Muslim menginsafi aspek spiritual, atau agama, dalam kehidupan ini, dan mengetahui benar-benar serta yakin akan keunggulan agama Islam, maka ia tak akan mengalami rasa rendah diri itu, malahan justru dengan penuh rasa harga diri menghadapi siapapun. Dengan bekal kemantapan pada diri sendiri dan agamanya itu, justru di bidang-bidang lainnya dia bisa menjadi kreatif, dan dengan jiwa bebas dari rasa rendah diri itu, dia dengan senang hati belajar kepada orang yang lebih unggul di bidang-bidang tersebut. Dan segi lainnya lagi ialah dapat dibuktikan bahwa sumber-sumber ajaran Islam, khususnya al-Qur'an, bidang penggarapan Islam memperoleh ketegasan dan kejelasannya dalam bidang spiritual, yaitu bidang keagamaan.

Kedua ialah legalisme, yang membawa sebagian kaum Muslimin ke pemikiran apologetis "Negara Islam" itu. Legalisme ini menimbulkan apresiasi serba legalistis kepada Islam, yang berupa penghayatan keislaman yang menggambarkan bahwa Islam itu adalah struktur dan kumpulan hukum. Legalisme ini merupakan kelanjutan dari fikihisme. Fikih ialah kodifikasi hukum hasil pemikiran sarjana Islam pada abad-abad kedua dan ketiga Hijrah. Kodifikasi itu dibuat guna memenuhi kebutuhan akan sistem hukum yang mengatur pemerintahan dan negara yang ada pada waktu itu, meliputi daerah yang amat luas dan rakyat yang amat banyak. Fikihisme ini begitu dominan di kalangan umat Islam,

sehingga gerakan-gerakan reformasinya pun, umumnya, masih memusatkan sasarannya ke bidang itu.

Susunan hukum ini juga kadang-kadang disebut sebagai syari'at. Maka, negara Islam itu suatu apologi, di mana umat Islam berharap dapat menunjukkan aturan-aturan dan hukum-hukum lainnya. Padahal sudah jelas, bahwa fikih itu, meskipun telah ditangani kaum reformis, sudah kehilangan relevansinya dengan pola kehidupan zaman sekarang, sedangkan perombakannya secara total, sehingga sesuai dengan pola kehidupan modern dari segala aspeknya, tidak lagi menjadi kompetensi dan kepentingan umat Islam saja, melainkan juga orang-orang lain. Maka hasilnya tidak perlu hanya merupakan hukum Islam, melainkan hukum yang meliputi semua orang, untuk mengatur kehidupan bersama.

Dari tindakan yang lebih prinsipil, konsep "Negara Islam" itu adalah suatu distorsi hubungan proposional antara negara dan agama. Negara adalah salah satu segi kehidupan duniawi, yang dimensinya adalah rasional dan kolektif. Sedangkan agama adalah aspek kehidupan lain, yang dimensinya adalah spiritual dan pribadi. Memang antara agama dan negara tidak dapat dipisahkan. Namun antara keduanya tetap harus dibedakan dalam dimensi dan cara pendekatannya. Karena suatu negara tak mungkin menempuh dimensi spiritual, guna mengurus dan mengawasi motivasi atau sikap batin warga negaranya, maka tak mungkin pula memberikan predikat keagamaan kepada negara. Sedangkan dalam Islam sendiri dinyatakan tidak dibenarkannya suatu lembaga kekuasaan ruhani atau *rabbaniyyah*. Dan setiap tindakan yang mengarah ke kekuasaan ruhani atas orang lain adalah tindakan menyaingi Tuhan, atau musyrik.³¹

³¹ Nurcholishh Madjid, *Islam Komodernan ...*, 253 – 256.

³² Nurcholishh Madjid dalam wawancara dengan Majalah *Tempo* pada tanggal 29 Desember 1984, 17.

Nurcholishh menyatakan bahwa sekarang makin banyak orang yang berpegang kepada ide masyarakat Islam (*Muslim society*), bukan negara Islam (*Muslim State* atau *Islamic State*). Menurut dia, masyarakat Islam tak lagi menekankan pada soal-soal kenegaraan, tapi lebih menekankan pada soal-soal kemasyarakatan.³²

Perkataan negara Islam sendiri, yang dipelopori oleh Pakistan, sebenarnya tak pernah dikenal dalam sejarah Islam. Di zaman Ottoman, dan Persia dulu, memang ada sebutan *dawlah*, yang akhirnya menjadi negara karena Persianisme. Perkataan *dawlah* itu sendiri mula-mula bukan berarti negara, melainkan “giliran”. Maksudnya, sejak Islam datang ke Persia, orang Persia atau Aria itu mempunyai paham bahwa manusia hidup dikuasai oleh roda nasib, yang selalu berputar : kalau lagi baik, ya di atas menjadi penguasa, tapi kalau nasib tak baik, ya di bawah. Jadi, kekuasaan itulah yang disebut *dawlah*.

Nabi Muhammad sendiri tak secara tegas merumuskan bahwa yang ia bentuk itu adalah sebuah negara. Buktinya, lanjut Nurcholishh, sementara dia sendiri menganjurkan bahwa orang yang meninggal harus cepat dikuburkan, itu tak berlaku pada dirinya, yang dimakamkan setelah tiga hari meninggal. Kejadian itu disebabkan karena penggantinya tidak jelas, pola suksesi tidak jelas. Resultante dari semua itu adalah ketidakjelasan. Itu menunjukkan bahwa masalah kenegaraan tidak menjadi bagian yang integral dari Islam. Perumusannya : Negara itu hanya merupakan ekstensi—suatu alat—dari Islam, untuk memperkuat dirinya dari segi ajaran. Bentuknya bisa bermacam-macam, misalnya partai politik, organisasi, masjid dan madrasah.³³

Hijrah Nabi ke Madinah, menurut Nucholish, karena Nabi tak bisa melaksanakan agamanya di Mekkah, bukan karena tak bisa mendirikan negara di Makkah. Nabi sendiri tak pernah menamakan Madinah sebagai negara Islam. Ajaran Islam bisa saja membuat

³³ *Ibid.*, 17.

konsep negara, meskipun konsep itu tak eksklusif Islam, melainkan inklusif, dan bisa diikuti oleh orang lain. Islam bahkan bisa menjadi dasar untuk suatu negara yang modern. Masalahnya tinggal implementasinya, yang dulu, misalnya, pernah berbentuk *khalifah* di zaman *Khalifah* Abu Bakar, Umar, Utsman, Ali dan termasuk Umayyah.

Dalam hal ini Nurcholishh cenderung pada pendekatan kultur, yang di dalamnya sudah termasuk politik. Itu akan lebih awet ketimbang pendekatan yang melulu politik, tegasnya. Jadi titik krusialnya adalah: apakah kita ini akan memaksakan segi politik itu atau membiarkannya tumbuh dengan wajar. Kalau yang terakhir ini namanya pendekatan kultural, sedang yang memaksakan itu, politis namanya, jelas dia.³⁴

Nurcholishh tampaknya tidak setuju untuk menjadikan Islam sebagai sebuah ideologi politik. Percobaan untuk menjadikan Islam sebagai ideology, dianggapnya sebagai sikap apologi yang paling berat dari umat Islam. Sikap apologi ini menurut Nurcholishh hanya merupakan “penghibur” yang bersifat sementara bagi umat Islam karena keterbelakangannya. Bahkan dia tidak segan-segan menganjurkan umat Islam untuk belajar kepada orang lain yang lebih unggul. Di sini, Nurcholishh tidak menjadikan “Barat” sebagai “ancaman”. Sikap ini bisa digunakan untuk membebaskan umat Islam dari berbagai kekhawatiran yang dihadapi, seperti program modernisasi yang dijalankan oleh Pemerintah Indonesia. baginya yang terpenting adalah bagaimana membentuk masyarakat yang sudah ada ini menjadi lebih “Islami” dengan pendekatan-pendekatan kultural yang bisa dilakukan.

3. Tentang Eksistensi Negara Nasional

Tentang konsep dan eksistensi negara nasional, menurut Nurcholishh tidak terlepas dari perkembangan sejarah. Dari

³⁴ Nurcholishh Madjid dalam wawancara dengan Majalah *Tempo*..., 18.

perspektif sejarah Islam, perkembangan negara nasional adalah sejenis dengan perubahan-perubahan dari masa *Khulafa' al-Rasyidin* ke dinasti *Umayyah*, berlanjut kepada *Abbasiyah*, dan seterusnya. Jadi menurutnya, adanya negara-negara nasional itu tidak masalah. Memang perkembangan sejarah menghendaki begitu. Kalau pada masa sekarang ini kita menolak negara nasional dan memaksakan negara imperial yang meliputi seluruh dunia Islam, jelas tidak mungkin. Karena itu merupakan perkembangan sejarah.

Perkembangan tersebut juga bisa dipersoalkan dari segi ideologis, terutama dalam hubungannya dengan perkembangan nasionalisme. Nasionalisme memang pernah tampil menjadi semacam saingan agama, karena nasionalisme menjadi pusat pandangan hidup. "Itu memang tidak betul. Nasionalisme sebagai paham hidup yang sentral tidak bisa kita terima, tetapi seorang Muslim menjadi seorang nasionalis itu jelas dibolehkan", ujarnya. Argumen Nurcholishh ini didasarkan pada pandangan bahwa dalam kenyataannya kita mempunyai bangsa dengan ciri-ciri tersendiri. Demikian pula secara fisiologis kita berbeda dengan bangsa lain, baik warna kulit, bentuk fisik, bahasa, domisili, dan sejarah pertumbuhan kita sebagai bangsa. Jadi adanya bangsa-bangsa (*nations*) adalah kenyataan yang tidak bisa dihindari. Kitab suci al-Qur'an pun menyatakan dengan jelas bahwa: *wa ja'alnâkum syu'ûban wa qabâ'ila lita'ârafû. Syu'ûb* itu artinya *nations*, bangsa; sedangkan *qabâ'il* artinya suku. Namun yang penting adalah *lita'ârafu*, untuk saling berhubungan, bukan untuk saling unggul-unggulan, tandasnya.

Yang ditentang oleh Islam bukanlah nasionalisme, tetapi *chauvinisme* atau *fasisme* seperti yang terjadi di Negara Jerman, Italia dan sebagainya. "Dengan demikian", katanya lebih lanjut, "tidak ada halangan bagi seorang Muslim untuk menjadi nasionalis dalam pengertian seperti itu. Al-Qur'an sendiri bilang begitu". Pada akhir wawancaranya dengan majalah *Nuansa* yang dikutip oleh

Syafi'i Anwar, Nurcholishh menyatakan, umat Islam tidak perlu menuntut negara atau pemerintah ini menjadi negara atau pemerintah Islam. Baginya yang penting adalah isi atau substansinya, bukan bentuk formalnya. Bentuk formal tidak ada manfaatnya, kalau isinya tidak berubah. Jadi negara ini apapun bentuknya, klaimnya, atau pengakuannya, tetapi *values* atau nilai-nilai yang dijalankan adalah nilai-nilai yang dikehendaki oleh Allah, yang diridloi Allah. Negara yang diridloi Allah, menurut Nurcholishh, bisa ditumbuhkan melalui pendekatan kultural, pendekatan budaya dalam arti seluas-luasnya. Termasuk di dalamnya pendidikan, dakwah, kesenian, dan di antaranya yang terpenting adalah dinamika intelektual.³⁵

Kesetujuan Nurcholishh terhadap konsep dan eksistensi negara nasional, bisa dijadikan "pembenar" terhadap keberadaan "negara Pancasila". Selanjutnya pernyataan yang menyatakan bahwa menolak negara nasional dan memaksakan negara universal yang meliputi seluruh dunia Islam, untuk konteks sekarang, merupakan sesuatu yang tidak mungkin. Bahkan secara lebih ekstrim lagi, dia menyatakan bahwa menuntut negara dan pemerintahan ini menjadi negara dan pemerintahan Islam, merupakan sesuatu yang tidak perlu bagi umat Islam. Pernyataan-pernyataan tersebut bisa memberikan dorongan moral terhadap pemerintah yang sedang mencari "dukungan" dari berbagai kekuatan yang ada.

4. Integrasi Antara Keislaman dan Keindonesiaan

Dinamika masyarakat, termasuk masyarakat Islam, menyebabkan tidak mungkin dihentikan pada tahap perkembangan sosial tertentu, betapapun dekatnya tahap itu dengan cita-cita semula. Sebab cita-cita itu sendiri juga berkembang. Karena itu, cukup tak masuk akal untuk menilai bahwa struktur kehidupan

³⁵ M. Syafi'i Anwar, *Pemikiran dan Aksi ...*, 186 – 188.

politik bangsa kita sekarang adalah klimaks dari perjuangan umat Islam selama ini. Islam adalah agama kemanusiaan (*fitrah*), yang membuat cita-citanya sejajar dengan cita-cita kemanusiaan universal. Cita-cita itu tidak akan berhenti pada satu titik tertentu, sebab salah satu aspek terpenting kemanusiaan ialah perkembangan. Karena sifat perkembangan itu, maka tidak akan ada penyelesaian masalah kemanusiaan sekali untuk selamanya.³⁶

Karena cita-cita keislaman yang *fitri* itu sejalan dengan cita-cita kemanusiaan pada umumnya, maka tentunya cita-cita keislaman di Indonesia juga sejalan dengan cita-cita manusia Indonesia pada umumnya. Pernyataan ini memang mengimplikasikan adanya kepercayaan tentang kebaikan alami manusia, dengan sendirinya termasuk manusia Indonesia. Nurcholishh meyakini betul bahwa pandangan itu merupakan salah satu ajaran pokok Islam. Berdasarkan hal itu, maka sudah jelas bahwa sistem politik yang sebaiknya diterapkan di Indonesia ini ialah sistem yang tidak hanya baik untuk umat Islam, tetapi yang sekiranya juga akan membawa kebaikan untuk semua anggota masyarakat Indonesia.

Pemikiran bahwa yang dikehendaki Islam ialah suatu sistem yang menguntungkan semua orang –termasuk mereka bukan Muslim –adalah sejalan dengan watak inklusif Islam. Pandangan itu telah memperoleh dukungan dalam sejarah Islam sendiri. Salah satu yang amat menarik tentang Islam dalam masa-masa awal perkembangannya ialah kemampuannya dengan kecepatan yang mengagumkan untuk mengembangkan pengaruh sosial politik ke wilayah-wilayah yang waktu itu merupakan pusat-pusat peradaban dunia.

Penjelsan tentang keberhasilan umat Islam di atas yang semakin mendapat dukungan tinjauan ilmiah menurut Nurcholishh ialah bahwa orang-orang Muslim Arab itu

³⁶ Nurcholishh Madjid, "Cita-cita Politik ...", 6 – 7.

memperoleh keberhasilan gemilang, karena mereka menawarkan sistem alternatif kepada rakyat daerah-daerah pengaruhnya itu yang bisa membawa kebaikan bagi semua pihak. Sedangkan kebaikan itu tidak pernah terjadi pada mereka sebelumnya.

Sistem alternatif yang dimaksud itu tercermin dalam berbagai konsep kehidupan yang semula tidak dikenal di daerah-daerah tersebut. Konsep-konsep itu misalnya prinsip toleransi agama dan kebebasan beribadah, penghargaan kepada warisan budaya kelompok-kelompok lain, penghargaan kepada hak-hak pribadi, sikap lebih positif kepada ilmu pengetahuan, cara hidup yang lebih bersih dari takhayul, dan seterusnya.

Berdasarkan pengalaman Islam dalam sejarah tersebut, kiranya dapat ditegaskan bahwa agama itu dalam keasliannya tidak memaksakan atau memperjuangkan sistem sosial politik yang eksklusif. Gejala eksklusifisme pada sementara orang-orang Islam saat ini dapat dicari keterangannya dalam berbagai kaitan nisbinya, dan jelas bukan sesuatu yang menjadi genius agama Islam.³⁷

Dari pandangan bahwa Islam menghendaki para pengikutnya untuk berjuang bagi kebaikan universal (sebagai rahmat bagi sekalian alam), dan kembali ke keadaan nyata Indonesia, maka sudah jelas bahwa sistem yang sejauh ini membuktikan dirinya mampu menjamin kebaikan konstitusional bagi keseluruhan bangsa kita ialah sistem yang telah disepakati bersama, yaitu pokok-pokok yang terkenal dengan Pancasila menurut semangat UUD'45. Kaum Muslimin Indonesia dapat menyetujui Pancasila dan UUD'45 itu atas, setidaknya-tidaknya karena dua pertimbangan: *pertama*, nilai-nilainya dibenarkan oleh ajaran agama Islam; *kedua*, fungsinya sebagai nuktah-nuktah kesepakatan antara berbagai golongan untuk mewujudkan kesatuan politik bersama.

³⁷ Nurcholishh Madjid, "Cita-cita Politik ...", 7 - 8.

Sebanding dengan sikap kaum Muslimin Indonesia dalam menerima Pancasila dan UUD'45, orang-orang Muslim pimpinan Nabi Muhammad itu menerima Konstitusi Madinah adalah juga atas pertimbangan nilai-nilainya yang dibenarkan oleh ajaran Islam dan fungsinya sebagai kesepakatan antar golongan untuk membangun masyarakat politik bersama. Seperti halnya Nabi Muhammad dan para pengikutnya tidak pernah terbetik dalam pikiran mereka bahwa Konstitusi Madinah itu menjadi alternatif bagi agama baru mereka. Demikian pula halnya dengan umat Islam Indonesia yang tidak memandang Pancasila dan UUD'45 itu sebagai alternatif terhadap agama Islam.

Berkaitan dengan ini, kita harus tetap ingat bahwa hijrah Nabi ke Madinah itu bukanlah atas kehendak sendiri, sekalipun pelaksanaannya didukung oleh petunjuk Tuhan. Nabi pindah ke Madinah atas undangan, malah permintaan, kelompok-kelompok terpenting penduduk Madinah, yang kemudian mereka itu bersama kelompok-kelompok lainnya bersepakat untuk menjadikan Nabi Muhammad pemimpin tertinggi mereka. Jadi Nabi tidak membentuk masyarakat politik yang eksklusif bagi kaum Muslimin. Justru yang ditangani pertama kali sebagai langkah politik adalah mengatur kerja sama yang baik antar berbagai golongan di kota itu dalam semangat kemajemukan. Kehidupan antar golongan itu diatur atas dasar kepentingan bersama dan secara demokratis, sebagaimana Nabi sendiri menjadi pemimpin tertinggi adalah karena proses yang demokratis.

Pluralisme Madinah di bawah pimpinan Nabi dan berdasarkan konstitusinya itu berjalan secara baik dan lancar, dengan tiap-tiap kelompok mengambil bagian kegiatan sesuai dengan tugas dan kewajibannya masing-masing, termasuk pertahanan terhadap musuh dari luar, sampai dengan terjadinya

pengkhianatan demi pengkhianatan yang fatal oleh beberapa kelompok Yahudi Madinah penanda tangan Konstitusi.³⁸

Berdasarkan pembahasan itu semua, maka dapat disimpulkan dengan mantap bahwa sikap umat Islam Indonesia yang menerima dan menyetujui Pancasila dan UUD'45 dapat dipertanggungjawabkan sepenuhnya dari segala segi pertimbangan. Dari sudut pandangan itu pula kita harus menilai kesungguhan para tokoh umat Islam yang sering menegaskan bahwa antara Islam serta kaum Muslimin Indonesia dan Pancasila dan UUD'45 tidak ada masalah.³⁹

Meskipun Islam bukanlah suatu ideologi sosial politik, tetapi ia bisa, dan malah terus, menjadi sumber ideologi tertentu bagi para pemeluknya. Dengan kata lain, atas dasar pertimbangan ajaran agamanya itulah seorang Muslim memilih suatu ideologi. Dan ini adalah wajar dan sudah semestinya, ujar Nurcholish.

Kita memilih demokrasi sebagai ideologi, kata Nurcholishh, tidak hanya karena pertimbangan prinsipil, yaitu karena nilai-nilai demokrasi itu menurut kita dibenarkan dan didukung oleh semangat ajaran-ajaran Islam, tetapi juga karena fungsinya sebagai aturan permainan politik yang terbuka. Aturan permainan terbuka itu kita perlukan agar dalam sistem politik kita terwujud secara *built-in* suatu mekanisme untuk sewaktu-waktu mengadakan koreksi atas kesalahan-kesalahan pelaksanaan pemerintahan dan penggunaan kekuasaan ditinjau dari sudut kepentingan rakyat dan ketentuan-ketentuan konstitusional. Sebab, sekalipun kita telah menyatakan akan dengan sepenuh hati berpegang pada filsafat kenegaraan dan konstitusi kita, namun kita juga menyadari bahwa pegangan-pegangan itu berada dalam rumusan-rumusan garis besar. Rumusan-rumusan itu, tanpa perincian segi-segi pelaksanaannya, akan tidak

³⁸ Nurcholishh Madjid, "Cita-cita Politik ...", 10 – 12.

³⁹ *Ibid.*, 15.

mempunyai makna apa-apa. Dan pembuatan perincian segi pelaksanaan itu akan menyangkut berbagai kelompok faham dan kepentingan dalam kemajemukan masyarakat, serta akan terkait erat dengan pertimbangan kenyataan sehari-hari. Karena itu ia akan berkembang secara dinamis, dan karenanya pula memerlukan pengawasan yang lestari dengan mengikut sertakan semua warga negara dalam keterbukaannya sistem demokrasi. Maka dengan sendirinya bergandengan dengan demokrasi itu adalah prinsip pluralisme sosial.

Dalam pandangan Nurcholishh, antara keadaan masyarakat kita sekarang kini (*das sein*) dan keadaan demokratis yang kita kehendaki (*das sollen*⁴⁰) tidak bisa diukur jarak ruang dan waktunya. Suatu masyarakat itu dikatakan tidak demokratis jika padanya tidak ada proses demokratis. Sebaliknya, suatu masyarakat disebut demokratis, jika padanya ada suatu proses demokratisasi yang lestari dan konsisten. Dan proses itu bisa diukur atau diketahui dalam beberapa "*check list*", terutama bagaimana kita mengembangkan nilai-nilai yang merupakan implikasi masyarakat demokratis. Seperti hak-hak asasi manusia, kebebasan menyatakan pendapat, kebebasan berserikat, tertib dan keadilan hukum, perwujudan kesempatan yang merata, dan seterusnya.⁴¹

Dalam paparan di atas, Nurcholishh rupanya ingin mengembangkan pandangannya tentang Islam yang *inklusif*. Berangkat dari pandangan tersebut, dia menginginkan sistem politik yang diterapkan di Indonesia ini adalah sistem yang tidak hanya baik untuk umat Islam, tetapi juga akan membawa kebaikan untuk semua anggota masyarakat Indonesia, (sebagai *rahmatan li al-*

⁴⁰ *Das Sein* adalah istilah yang berasal dari bahasa Jerman yang berarti hakekat hidup (apa yang seharusnya) dan *Das Sollen*, berarti apa yang ada dalam kenyataan (realitas).

⁴¹ Nurcholishh Madjid, "Cita-cita Politik ...", 19 – 20.

'alamîn). Selanjutnya dia menyatakan, bahwa gejala eksklusifisme pada sementara orang-orang Islam bukan sesuatu yang berasal dari Islam. Keyakinannya tentang inklusifisme Islam ini dikuatkan dengan bukti-bukti sejarah. Bahwa keberhasilan Muslim-Arab mengembangkan pengaruh sosial-politik ke wilayah-wilayah yang waktu itu merupakan pusat-pusat peradaban dunia, karena mereka menawarkan sistem alternatif kepada rakyat di daerah-daerah pengaruhnya itu yang bisa membawa kebaikan bagi semua pihak.

Dari bukti-bukti tersebut, akhirnya Nurcholishh sampai pada kesimpulan, bahwa sistem yang bisa membawa kebaikan konstitusional bagi keseluruhan bangsa Indonesia ialah sistem yang telah disepakati bersama, yaitu Pancasila dan UUD'45. Bahkan dia menyatakan, bahwa kedudukan serta fungsi Pancasila dan UUD'45 itu bagi umat Islam Indonesia dapat dibandingkan dengan kedudukan serta fungsi Konstitusi Madinah. Kedua dokumen tersebut merupakan rumusan tentang prinsip-prinsip kesepakatan antara kaum Muslimin dengan kelompok bukan muslim untuk membangun masyarakat politik bersama. Pandangan Nurcholishh tersebut, oleh sementara orang dianggap telah "mendepolitisasi Islam", tapi bagi pemerintah, bisa dijadikan sebagai "alat" legitimasi ideologis dan keagamaan.

5. Peran Yang Harus Dimainkan Umat Islam

Membandingkan Pancasila dan UUD'45 Indonesia dengan Konstitusi Madinah, tidak hanya mengisyaratkan kesejajaran pola penerimaan kelompok-kelompok bersangkutan akan nilai-nilai kesepakatan itu. Tetapi juga mengimplikasikan adanya hak dan kewajiban yang sama pada kelompok-kelompok bersangkutan yang bisa disejajarkan.

Terhadap konstitusi Madinah, Rasûlullah saw dan umat Islam di bawah pimpinan beliau berkewajiban membela keutuhan dan perincian pelaksanaannya dari setiap penyelewengan dan

pengkhianatan. Kaum Muslimin di Madinah telah menunaikan kewajiban mereka dengan sebaik-baiknya ketika mereka harus menghadapi pengkhianatan demi pengkhianatan oleh kelompok-kelompok Yahudi dari Bani Qainuqa' dan Bani Quraidhah.

Maka sebanding dengan apa yang telah diperbuat oleh kaum Muslimin Madinah terhadap konstitusi mereka itu, umat Islam Indonesia berkewajiban membela Pancasila, baik sebagai keutuhan maupun dalam perincian pelaksanaannya, serta berkewajiban pula mempertahankan nilai-nilai kesepakatan itu dari setiap bentuk pengkhianatan.⁴²

Persoalan masa depan bangsa kita yang lebih penting dan lebih serius adalah persoalan menegakkan etika atau akhlak bangsa, tegas Nurcholishh. Di sinilah umat Islam dapat memberikan sumbangannya secara maksimal. Secara introspektif, kita harus mengakui bahwa dalam hal etika, bangsa kita masih cukup lemah, jika tidak sangat lemah. Meskipun sebagian besar rakyat Indonesia beragama Islam, tapi salah satu tujuan ajaran Islam ialah sebagai *al-Furqân*, yaitu pemisah yang tegas antara yang *haq* (benar) dengan yang *bâthil* (palsu) belum sepenuhnya dihayati oleh warga negara. Sudah tentu, kita bisa menunjuk pengaruh berbagai ajaran negatif di luar Islam. Tetapi hal itu tidak menghilangkan tanggung jawab kaum Muslimin untuk mempertajam pemahaman terhadap agamanya dan memperkuat pengalaman ajaran-ajarannya sehingga semangat *al-Furqân* itu dapat terwujud secara nyata dalam masyarakat luas.

Kelemahan etika bangsa yang antara lain akibat lemahnya semangat *al-Furqân* di kalangan kaum Muslimin itu tercermin dalam ketidak mampuan banyak penanggung jawab kenegaraan kita untuk membedakan dengan jelas mana benar dan mana salah, mana kejujuran mana penyelewengan, mana terpuji mana tercela,

⁴² Nurcholishh Madjid, "Cita-cita Politik ...", 21 - 22.

dan mana kontribusi mana korupsi, jelas Nurcholish. Kelemahan etika atau akhlak ini pula yang menyebabkan mengapa sering terjadi suatu penyelewengan itu dalam ukuran amat besar dan bersifat fatal, ternyata dapat dimaafkan begitu saja, ujar Nurcholishh. Kelemahan etika ini pula yang menyebabkan banyak pemimpin dan penanggung jawab kenegaraan, sementara rajin mengucapkan ritual-ritual nasional seperti pernyataan kesetiaan kepada UUD'45 dan Pancasila, namun tidak memiliki kepekaan secukupnya terhadap masalah-masalah sosial, dan tidak menyadari adanya berbagai kepingangan dalam masyarakat.⁴³

C. Konsep Kenegaraan M. Amien Rais

1. Sosok M. Amien Rais

Dalam pemikiran Islam modern, M. Syaff'i Anwar memasukkan Amien ke dalam kelompok formalistik. Tipologi "formalistik" dalam pemikiran politik cendekiawan Muslim menunjukkan suatu model pemikiran yang mengutamakan peneguhan dan ketaatan yang ketat pada format-format ajaran Islam. Dalam konteks politik, pemikiran formalistik menunjukkan perhatian terhadap suatu orientasi yang cenderung menopang bentuk-bentuk masyarakat politik Islam yang dibayangkan (*imagined Islamic polity*); seperti keberadaan suatu "sistem politik Islam", munculnya partai Islam, ekspresi simbolis dan idiom-idiom politik, budaya Islam, serta eksperimentasi sistem ketatanegaraan Islam. Karena itu, kaum formalis sangat menekankan ideologisasi atau politisasi yang mengarah pada simbolisme secara formal. Kuatnya semangat seperti ini, membuat munculnya resistensi terhadap dominasi atau pengaruh ideo-politis dan kultural yang dianggap melemahkan potensi Islam, khususnya Barat. Akibatnya, mereka melakukan peneguhan ideologi dan budaya sendiri (*Ideological and Cultural Self-Assertion*) sebagai langkah untuk mengimbangi Barat.

⁴³ Nurcholishh Madjid, "Cita-cita Politik ...", 31 – 32.

Dengan menekankan penggunaan terminologi politik yang menurut anggapan mereka “Islami”, doktrin keagamaan (*tawhid*) diterjemahkan bukan sekedar rumusan teologis, tetapi juga suatu sistem keimanan dan tindakan politik yang komprehensif dan eksklusif. Karenanya, bagi proponen gagasan politik formalistik, makna-makna substantif dari suatu terminologi atau tindakan politik tidaklah terlalu penting bagi mereka. Selain itu, terdapat kecenderungan yang menunjukkan kurangnya minat mereka dalam pengembangan dan implementasi pemikiran politik atas suatu lingkungan kultural yang lebih spesifik, karena hal itu dikhawatirkan bisa menghilangkan atau mereduksi identitas keislaman mereka. Pemeliharaan kaum formalis terhadap bahasa otentik wahyu (*revelation*), bukan saja menunjukkan kuatnya afeksi terhadap skripturalisme, tetapi juga memperlihatkan kecenderungan mereka untuk menggunakan pendekatan literal dan tekstual dalam mengartikulasikan gagasan-gagasan sosial-politiknya. Dengan demikian, sedikit banyak mereka juga memanfaatkan argumen-argumen yang sifatnya tradisionalistik dan fundamentalistik. Sekalipun lahir dari kalangan modernis dan terdidik secara modern (Barat), cara berfikir mereka tetap formalistik, dan menekankan idiom-idiom keislaman secara tegas.

Dalam kenyataan, mereka sulit untuk menerima metodologi dan analisis yang bersumber dari khazanah ilmu-ilmu sosial Barat. Sikap kritis mereka terhadap segala sesuatu yang dianggap berada dalam pengaruh werternisasi, pada dasarnya adalah bagian dari peneguhan identitas keislaman yang dikhawatirkan bisa melemah menghadapi arus kemodernan. Oleh sebab itu Islam harus muncul sebagai “alternatif” bagi sistem-sistem ideo-politik lainnya.⁴⁴

⁴⁴ M. Syafi'i Anwar, *Pemikiran dan Aksi ...*, 144 – 145.

⁴⁵ *Ibid.*, 146.

Pada masa demokrasi liberal, kecenderungan pemikiran yang formalistik ditampilkan oleh partai-partai politik Islam yang gigih memperjuangkan dasar negara Islam, dalam persidangan Konstituante. Kecenderungan berpikir formalistik juga ditunjukkan oleh sejumlah kelompok Islam dan para politisi Muslim yang duduk di MPRS, pada masa awal Orde Baru. Dalam sidang MPRS tahun 1968, mereka menghendaki dilegalisir dan dilembagakannya kembali Piagam Jakarta dan Konstitusi Negara. Bagi mereka, pelembagaan kembali itu penting sebagai pengakuan formal terhadap kedudukan yuridis Piagam Jakarta.⁴⁵

Pada dekade 1980-an, pemikiran politik formalistik, sekalipun tidak sama dengan periode sebelumnya, tetap menampakkan kecondongan yang relatif sama sebagaimana yang sudah digambarkan di atas. Perbedaannya, para pemikir politik formalistik pada periode ini berhasil merumuskan paradigma baru yang lebih konsepsional. Paradigma baru pemikiran politik formalistik itu tampak dalam pemikiran M. Amien Rais.

M. Amien Rais, lahir di Solo, 26 April 1944, memperoleh gelar Sarjana Muda dari Fakultas Tarbiyah IAIN Sunan Kalijaga, Yogyakarta (1967), dan gelar Sarjana (S-1) dari Fakultas Ilmu Sosial dan Politik Universitas Gajah Mada (UGM), Yogyakarta (1968). Perjalanan intelektualnya dilanjutkan di Universitas Chicago, Amerika Serikat (1981), dan memperoleh Ph.D dalam Ilmu Politik. Sempat menjadi mahasiswa luar biasa di Universitas Al-Azhar, Mesir (1978-1979), sambil melakukan penelitian untuk penulisan disertasinya. Kini, selain mengajar di FISIPOL UGM, juga mengajar di Universitas Islam Indonesia, Universitas Muhammadiyah Yogyakarta dan beberapa Universitas lainnya. Ia pernah duduk sebagai Ketua Majelis Tabligh Pimpinan Pusat Muhammadiyah periode (1985-1989).⁴⁶ Dan pada tahun 1995, ia

⁴⁶ M. Amien Rais, *Cakrawala Islam: Antara Cinta dan Fakta*, (Bandung : Mizan, 1994), 5.

terpilih sebagai Ketua Umum Pimpinan Pusat Muhammadiyah periode 1995-2000, dan Ketua Dewan Pakar Ikatan Cendekiawan Muslim Indonesia (ICMI).

2. Prinsip-prinsip *Tawhîd* Sebagai Landasan Berpolitik

Pandangan politik Amien Rais, didasarkan pada prinsip-prinsip tauhid. Menurut Amien Rais, dengan mengatakan “tidak ada Tuhan selain Allah”, seorang manusia-tauhid memutlakkan Allah Yang Maha Esa sebagai *al-Khâliq* atau Maha Pencipta, dan menisbikan selain-Nya sebagai makhluk ciptaan-Nya. Karena itu, hubungan manusia dengan Allah tak setara dibandingkan hubungannya dengan sesama makhluk. Tauhid berarti komitmen manusia kepada Allah sebagai fokus dari seluruh rasa hormat, rasa syukur, dan sebagai satu-satunya sumber nilai. Apa yang dikehendaki Allah akan menjadi nilai (*value*) bagi manusia-tauhid, dan ia tidak akan mau menerima otoritas dan petunjuk, kecuali otoritas dan petunjuk Allah. Komitmennya pada Allah adalah utuh, total, positif, dan kukuh, mencakup cinta dan pengabdian, ketaatan dan kepasrahan (kepada Tuhan), serta kemauan keras untuk menjalankan kehendak-kehendak-Nya.⁴⁷

Jadi, sesungguhnya kalimat *thayyibah*, menurut Amien Rais, merupakan kalimat pembebasan bagi manusia. Seorang manusia-tauhid mengemban tugas untuk melaksanakan pembebasan manusia dari menyembah sesama manusia kepada menyembah Allah semata. Dengan tauhid, manusia tidak saja akan bebas dan merdeka, melainkan juga akan sadar bahwa kedudukannya sama dengan manusia lain manapun. Tidak ada manusia yang lebih *superior* atau *inferior* terhadap manusia lainnya. Manusia adalah hamba Allah yang berstatus sama, jika tidak ada manusia yang lebih tinggi atau lebih rendah dari pada manusia lainnya di hadapan

⁴⁷ *Ibid.*, 13.

⁴⁸ *Ibid.*, 13 – 14.

Allah, maka juga tidak ada kolektivitas manusia, baik sebagai suatu suku bangsa ataupun bangsa, yang lebih tinggi atau lebih rendah dari suku bangsa atau bangsa lainnya. Semuanya berkedudukan sama di hadapan Allah. Yang membedakan satu dengan lainnya hanyalah tingkat ketakwaan pada Allah.⁴⁸

Selanjutnya, Amien Rais menyatakan: suatu hal yang tidak boleh kita lupakan ialah komitmen manusia-tauhid tidak saja terbatas pada hubungan vertikalnya dengan Tuhan, melainkan juga mencakup hubungan horizontal dengan sesama manusia dan seluruh makhluk; dan hubungan-hubungan ini harus sesuai dengan kehendak Allah. Kehendak Allah ini, memberikan visi kepada manusia-tauhid untuk membentuk suatu masyarakat yang mengejar nilai-nilai utama dan mengusahakan tegaknya keadilan sosial. Pada gilirannya, visi ini memberikan inspirasi pada manusia-tauhid untuk mengubah dunia sekelilingnya agar sesuai dengan kehendak Allah, dan inilah misi manusia-tauhid untuk manusia-Muslim. Misi ini menuntut serangkaian tindakan agar kehendak Allah tersebut terwujud menjadi kenyataan, dan misi ini merupakan bagian integral dari komitmen manusia-tauhid kepada Allah. Gabungan dari manusia-manusia tauhid inilah yang kemudian membentuk *ummah*. Dengan menegakkan kebenaran dan keadilan (*amar ma'ruf*) dan memberantas kejahatan (*nahy munkar*) sebagai dua ciri utamanya, umat-tauhid menunjukkan sasaran dari gerakannya bukan pada bangsa atau kelompok masyarakat tertentu, melainkan pada seluruh kemanusiaan itu sendiri. Seperti yang disebutkan di dalam al-Qur'an: "*engkau sekalian adalah umat terbaik yang telah dilahirkan untuk seluruh manusia, engkau melakukan amar ma'ruf nahi munkar, dan engkau beriman kepada Allah.*"⁴⁹

Dari keterangan Amien tentang *tawhid* sebagai landasan politik, nampak sekali keinginan dari Amien untuk menjadikan

⁴⁹ M. Amien Rais, *Cakrawala Islam ...*, 15 – 16.

tawhid sebagai suatu sistem keimanan dan landasan bagi tindakan politik yang komprehensif dan eksklusif. Di sinilah tampak formalisme dari pemikiran Amien Rais.

3. Politik Sebagai Sarana Untuk Dakwah

Dakwah merupakan rekonstruksi masyarakat sesuai dengan ajaran Islam. Semua bidang kehidupan bisa dijadikan arena dakwah, dan seluruh kegiatan hidup manusia bisa digunakan sebagai sarana atau alat dakwah. Kegiatan politik, sebagaimana kegiatan ekonomi, usaha-usaha sosial, gerakan-gerakan budaya, kegiatan-kegiatan ilmu dan teknologi, kreasi seni, kodifikasi hukum, dan lain sebagainya, bagi seorang Muslim seharusnya memang menjadi alat dakwah.

Politik, dapat didefinisikan dengan berbagai cara. Tetapi, bagaimanapun ia didefinisikan, satu hal sudah pasti, bahwa politik menyangkut kekuasaan dan cara penggunaan kekuasaan itu. Di samping itu, dalam pengertian sehari-hari, politik juga berhubungan dengan cara dan proses pengelolaan pemerintahan suatu negara. Oleh karena itu, politik merupakan salah satu kegiatan penting, mengingat bahwa suatu masyarakat hanya bisa hidup secara teratur kalau ia hidup dan tinggal dalam sebuah negara dengan segala perangkat kekuasaannya. Sedemikian pentingnya peranan politik dalam masyarakat modern, sehingga banyak orang berpendapat bahwa politik adalah panglima. Artinya, politik sangat menentukan corak sosial, ekonomi, budaya, hukum dan berbagai aspek kehidupan lainnya.⁵⁰

Karena politik adalah alat dakwah, maka aturan permainan yang mesti ditaati juga harus paralel dengan aturan permainan dakwah. Misalnya, tidak boleh menggunakan paksaan atau kekerasan, tidak boleh menyesatkan, tidak boleh

⁵⁰ M. Amien Rais, *Cakrawala Islam ...*, 27.

⁵¹ *Ibid.*, 28.

menjungkirbalikkan kebenaran, dan juga tidak diijinkan menggunakan induksi-induksi psikotropik yang mengelabui masyarakat. Selain itu, keterbukaan, kejujuran, rasa tanggung jawab, serta keberanian menyatakan yang benar sebagai benar dan yang batil sebagai batil, harus menjadi cita-cita politik yang berfungsi sebagai sarana dakwah.⁵¹

Politik yang memiliki ciri-ciri tersebut, niscaya fungsional terhadap tujuan dakwah. Namun jangan lupa bahwa aturan-aturan permainan itu sesungguhnya hanya refleksi dari moralitas dan etika yang lebih dalam. Moralitas dan etika kegiatan dakwah bidang apapun, harus bersumber pada tauhid. Sehingga moralitas dan etika politisi Islam juga harus bersandar pada tauhid. Bila moralitas dan etika tauhid dilepaskan dari politik, maka politik itu akan berjalan tanpa arah, dan bermuara pada kesengsaraan orang banyak.⁵²

Dengan menggunakan politik sebagai alat dakwah, Amien tampaknya konsisten dengan pendiriannya. Bahwa komitmen manusia-tauhid yang mencakup hubungan vertikal dengan Tuhannya dan hubungan horisontal dengan sesama manusia dan makhluk, harus sesuai dengan kehendak Allah. Pada gilirannya, visi ini memberikan inspirasi kepada manusia-tauhid untuk mengubah dunia sekelilingnya agar sesuai dengan kehendak Allah. Dengan pandangan ini, kelihatannya Amien Rais ingin mengadakan perubahan masyarakat secara struktural.

4. Konsep Islam Tentang Negara

Mengenai konsep Islam tentang Negara atau "Negara Islam", Amien Rais pernah mengatakan bahwa di dalam al-Qur'an dan Sunnah tidak ada perintah yang menyatakan: "*Dirikanlah negara Islam*". Akan tetapi dia mengingatkan bahwa pernyataan itu tidak boleh dilepaskan dari konteks

⁵² *Ibid.*,

ajaran Islam yang amat luas. Sebab, bila pernyataan tersebut dilepaskan dari konteks ajaran Islam yang luas, maka pernyataan tersebut memang merupakan pernyataan seorang sekularis yang menganggap bahwa Islam adalah agama yang hanya mengurus soal-soal keakheratan saja, dan impoten dalam memecahkan masalah-masalah manusia di bidang kenegaraan, keadilan sosial, keadilan ekonomi, hubungan internasional, kebudayaan dan lain sebagainya.

Kemudian dia menegaskan, bahwa dia bukanlah seorang sekularis. Selanjutnya pernyataannya tersebut diikuti dengan pernyataan berikutnya, bahwa Islam sebagai agama wahyu—memberikan etik yang terlalu jelas bagi pengelolaan seluruh kehidupan manusia, termasuk kehidupan bernegara dan berpemerintahan. Kehidupan seorang Muslim adalah utuh (*integrated*), tidak ada keretakan dan keterpecahan (*split*).⁵³

Keabadian wahyu Allah justru terletak pada tiadanya perintah dalam al-Qur'an dan Sunnah agar kita mendirikan Negara Islam (*Dawlah Islâmiyyah*). Jika umpamanya ada perintah tegas untuk mendirikan Negara Islam, maka al-Qur'an dan sunnah juga akan memberikan tuntunan terinci tentang struktur institusi-institusi negara yang dimaksudkan, sistem perwakilan rakyat, hubungan antara badan-badan legislatif, eksekutif, dan yudikatif, sistem pemilihan umum (apakah sistem distrik atau proporsional), dan detil-detil lain yang benar-benar terinci. Bila demikian halnya, maka "Negara Islam" itu tidak akan tahan zaman. Mungkin negara itu cocok dan sangat tepat untuk masa 14 abad silam, tetapi perlahan-lahan ia akan menjadi usang (*out of date*), dan tidak dapat lagi memiliki kemampuan menanggulangi masalah-masalah modern yang timbul sejalan dengan dinamika sejarah yang terus mengalami perubahan dan pertumbuhan sesuai dengan *sunnatullah*.

⁵³ *Ibid.*, 41 – 42.

Tetapi dengan menyebutkan hal tersebut, sama sekali tidak berarti bahwa kita, kaum Muslimin, lantas diperkenankan membangun suatu negara sesuai dengan kemauan manusiawi kita, dan terlepas dari ajaran-ajaran pokok agama Islam. Membangun negara yang terlepas dari fundamental ajaran Islam berarti membangun negara yang sekularistis, yang kehilangan dimensi spiritual dan menjurus pada kehidupan yang serba material, yang di dalamnya petunjuk wahyu hanya disebut-sebut secara berkala dalam kesempatan-kesempatan tertentu.

Mengenai kaitan ajaran Islam dengan negara yang seharusnya dibangun oleh kaum Muslimin, Amien Rais menyatakan, bahwa seluruh bidang dan kegiatan hidup kaum Muslimin harus bertumpu pada tauhid. Dengan menjadikan tauhid sebagai poros sentral kehidupan mereka, kaum Muslimin dapat menarik atau mendeduksi etika, nilai-nilai, norma-norma pokok serta parameter bagi kehidupan bernegara dan berpemerintahan. Hubungan antara ajaran-ajaran pokok Islam yang harus dijadikan landasan utama serta peraturan-peraturan fungsional dan operasional dalam mengatur negara dan pemerintahan adalah seperti hubungan antara *ushûl* dan *furu'* dalam peristilahan fikih. Ajaran-ajaran pokok yang dideduksi dari tauhid tersebut merupakan kerangka referensi, atau mungkin dapat juga dikatakan sebagai paradigma, bagi peraturan-peraturan yang lebih rendah derajatnya, yang dibuat berdasarkan akal manusia.⁵⁴

Amien Rais kemudian mencatat beberapa fundamental yang harus ditegakkan oleh umat Islam dalam membangun suatu negara dan masyarakat. Pertama, negara dan masyarakat harus ditegakkan di atas dasar keadilan (*'adâlah*). Dalam pandangan Islam, pendirian suatu negara harus bertujuan untuk melaksanakan keadilan dalam arti seluas-luasnya, tidak saja keadilan hukum, melainkan juga keadilan sosial dan ekonomi. Dengan demikian,

⁵⁴ M. Amien Rais, *Cakrawala Islam ...*, 44.

negara harus memberantas setiap fenomena dan bentuk eksploitasi yang muncul ditengah masyarakat.⁵⁵

Kedua, adalah *syûra* atau musyawarah. Prinsip ini menentang elitisme—yang mengajarkan bahwa orang-orang yang menjadi pemimpin (elit) sajalah yang paling tahu cara mengurus dan mengelola negara, sedangkan rakyat tak lebih dari pada domba-domba yang harus mengikuti kemauan elit, apakah elit politik, ekonomi, ataupun militer. Barangkali dalam bahasa orang sekarang, *syûra* atau musyawarah itu disebut dengan demokrasi.⁵⁶

Musyawarah yang dijalankan sebagaimana diajarkan Islam akan menjadi pagar pencegah yang terlalu kuat bagi kemungkinan penyelewengan negara ke arah otoriterisme, despotisme, diktatorisme dan pelbagai sistem lain yang membunuh hak-hak politik rakyat. Partisipasi rakyat dihargai sepenuhnya dalam pengelolaan negara, sebab rakyat adalah pemilik yang sesungguhnya, yang seolah-olah mendapatkan mandat dari Tuhan. Sedangkan para pemimpin hanyalah pelayan-pelayan rakyat. Begitulah Islam mengajarkan dan begitu pulalah seharusnya teori musyawarah dilaksanakan, tegas Amien Rais. Prinsip ini juga mengajarkan bahwa penguasa-penguasa negara harus dipilih oleh rakyat secara bebas, berdasarkan pengertian bahwa rakyatlah yang memegang kedaulatan. Dari prinsip ini, lanjut Amien Rais, dapat kita pahami bahwa sistem pemerintahan Monarki atau kerajaan adalah jelas-jelas bertentangan dengan Islam. Sistem kerajaan, di mana kekuasaan dipegang oleh para raja secara turun-temurun, sesungguhnya tidak memiliki tempat dalam Islam.⁵⁷

Ketiga, adalah persaudaraan atau persamaan (*ukhuwwah*). Islam tidak membeda-bedakan umat manusia atas jenis kelamin,

⁵⁵ *Ibid.*, 46.

⁵⁶ *Ibid.*, 47.

⁵⁷ M. Amien Rais, *Cakrawala Islam ...*, 47.

asal-usul etnis, warna kulit, latar belakang historis, sosial, ekonomi, dan sebagainya. Dan negara yang dibangun atas dasar Islam harus ditegakkan di atas dasar persaudaraan di antara sesama manusia. Diskriminasi ras dan segregasi (pengasingan) adalah musuh-musuh Islam yang harus dibasmi. Suatu negara yang melestarikan dominasi suatu suku atas suku lainnya, atau dominasi suatu ras atas ras lainnya, dikecam tegas oleh al-Qur'an dan sunnah. Islam memandang negara sebagai suatu keluarga besar, bahkan menganggap masyarakat internasional sebagai keluarga yang sangat besar, yang setiap anggotanya harus saling menghormati atas dasar cinta. "*Dan umatmu adalah umat yang satu*". Kata al-Qur'an, yang diperkuat oleh Hadits Nabi Muhammad: "*Tidak sempurna imanmu sampai engkau mencintai saudaramu bagaikan engkau mencintai dirimu sendiri*". Atas dasar inilah Islam tidak memperkenalkan suatu negara menjadi alat penindas yang digunakan oleh suatu ras, agama atau suku tertentu, atas ras atau suku lainnya. Fundamental persaudaraan ini bukan berarti persaudaraan di antara sesama Muslim saja, melainkan juga di antara sesama manusia.⁵⁸

Hanya tiga fundamental itulah yang sempat dikemukakan oleh Amien Rais, meskipun masih ada beberapa yang lainnya. Kemudian dia menegaskan sekali lagi bahwa konsep terinci mengenai detail tentang *alif-ba-ta* pengelolaan negara diserahkan kepada kita kaum Muslimin untuk menemukannya berdasarkan ijtihad. Islam memberikan etika dasar, nilai-nilai dan norma-norma yang harus ditegakkan, prinsip-prinsip umum dan referensi baku (paradigma). "Dan justru di sinilah letak keabadian al-Qur'an—menyerahkan urusan detail kepada kita sekalian", tegas Amien Rais.⁵⁹

⁵⁸ *Ibid.*, 48 – 49.

⁵⁹ *Ibid.*, 49.

Meskipun Amien Rais mengakui, bahwa di dalam al-Qur'an dan sunnah tidak ada perintah untuk mendirikan negara Islam, akan tetapi dia berkeyakinan bahwa tauhid merupakan poros sentral bagi kehidupan manusia. Dari tauhid inilah seorang muslim harus melakukan deduksi yang menghasilkan etika, nilai-nilai, norma-norma pokok serta parameter bagi kehidupan bernegara dan berpemerintahan. Dengan menyebutkan "*fundamentals*" ajaran Islam yang harus ditegakkan oleh umat Islam dalam membangun suatu negara dan masyarakat, Amien mencoba untuk menggambarkan suatu negara dan masyarakat yang diidealkan yang disebutnya sebagai "Islam".

5. Kekuasaan Politik Diperlukan Untuk Melaksanakan Syari'ah

Karena suatu hukum hanya bisa dilaksanakan jika ada otoritas yang melaksanakan penerapan hukum (*law enforcement*), maka pelaksanaan syari'ah memang memerlukan kekuasaan politik. Jelas kiranya bahwa yang memiliki kekuatan untuk melaksanakan penerapan hukum itu adalah negara. Sehingga, dalam pandangan Islam, negara adalah penjaga syari'ah, supaya syari'ah tidak mengalami deteriorasi dan penyelewengan.

Sebagai sistem hukum yang lengkap, syari'ah telah meletakkan dasar-dasar (*fundamental*), tidak saja bagi hukum konstitusional, tetapi juga untuk hukum administratif, pidana, perdata, bahkan hukum internasional. Yang diberikan oleh syari'ah adalah dasar-dasar atau landasan, mengingat masyarakat manusia tumbuh secara dinamis dan selalu menghendaki keluwesan, kreatifitas, dan dinamika hukum. Karena itu, perlu diingat bahwa dalam syari'ah di samping terdapat bagian-bagian yang tidak dapat diubah, dan bersifat permanen, ada pula bagian-bagian yang

bersifat fleksibel, agar memenuhi tuntutan perubahan zaman yang dinamis.⁶⁰

Sejalan dengan pemahaman seperti di atas, maka suatu pemerintahan yang didirikan oleh masyarakat Muslim juga harus mengindahkan dasar-dasar yang telah diberikan oleh Islam. Tidak setiap bentuk pemerintahan ditoleransi oleh syari'ah. Selanjutnya Amien Rais mengecam pendapat dari Ali Abd. Raziq, yang mengatakan bahwa pemerintahan menurut Islam dapat saja menerima otokrasi, demokrasi, monarki atau republik, kediktatoran atau pemerintahan konstitusional, dan tidak mempedulikan apakah hakekat suatu negara itu demokratis, sosialis, atau bolshevis. Selanjutnya Amien Rais menyatakan bahwa argumen Raziq sangat lemah dan tidak dapat dipertahankan, karena pemerintahan yang didirikan dengan bimbingan Islam (*syari'ah Islamiyyah*) mempunyai tujuan ganda yang tipikal, yaitu menjamin tegaknya keyakinan (*al-Dîn*) dan menjamin terpenuhinya kepentingan rakyat. Namun kedua tujuan ini bukanlah tujuan akhir, melainkan merupakan tujuan antara untuk mencapai kebahagiaan (*falâh*) di akhirat.⁶¹

Menurut Amien Rais, dalam ajaran-ajaran al-Qur'an dan sunnah terdapat nilai-nilai politik atau prinsip-prinsip konstitusional yang harus ditegakkan dan dijadikan pilar-pilar pengelolaan suatu pemerintahan (negara), yaitu *syûra*, keadilan, kebebasan/kemerdekaan, persamaan, dan pertanggung jawaban penguasa di hadapan rakyat.

Para ulama berpendapat bahwa setiap penguasa diwajibkan melaksanakan *syûra* dengan umat, dalam semua hal yang berkenaan dengan urusan umum. Umat punya hak penuh untuk menuntut penguasa agar mengadakan *syûra*. Kata ini disebut di dalam al-Qur'an dua kali, yang pertama, menurut Amien Rais, sebagai

⁶⁰ M. Amien Rais, *Cakrawala Islam ...*, 52.

⁶¹ M. Amien Rais, *Cakrawala Islam ...*, 53.

perintah, dan yang kedua sebagai pujian bagi orang-orang beriman. Karena itu, *syura* bersifat penugasan (*mandatory*) bagi penguasa, dan penguasa harus berpegang teguh kepada keputusan-keputusan yang diambil lewat musyawarah. Sementara itu, apakah lembaga atau badan *syura* dibentuk menjadi satu kamar atau dua kamar dalam suatu negara, tidaklah ditentukan oleh syari'ah. Tetapi *syura* dapat secara preventif menghindari suatu pemerintahan yang tiranis.

Keadilan merupakan nilai terpenting dalam hukum Islam. Barangkali tidak ada sistem hukum sebelum Islam yang menempatkan keadilan sebagai titik sentral dalam seluruh bangunan hukumnya, tegas Amien Rais. Al-Qur'an dan Sunnah memberikan isyarat yang sangat tegas bahwa keadilan adalah suatu konsep utuh. Keadilan bukan hanya menyangkut hukum, tetapi juga berkaitan dengan kehidupan sosial, ekonomi, pendidikan dan sebagainya.

Kebebasan atau kemerdekaan merupakan nilai yang juga amat diperintahkan oleh syari'ah. Para sarjana hukum konstitusional modern pada umumnya berpendapat bahwa kebebasan itu memiliki beberapa cabang, antara lain: kebebasan berpikir dan beragama, kebebasan mimbar, hak untuk memperoleh pendidikan dan pekerjaan secara bebas, kebebasan pribadi yang mencakup hak hidup, merdeka dan aman, hak untuk berpindah tempat dan lain sebagainya. Akar dari berbagai kebebasan tersebut adalah kebebasan berpikir, dan Islam menganggap kebebasan berpikir ini sebagai hak mutlak manusia. Dan hak untuk memilih diberikan secara sempurna oleh Islam. Bahkan, hak untuk menjadi ateis pun dijamin oleh syari'ah, selama seorang ateis tidak mengganggu ketertiban umum.

Persamaan (ekualitas) juga harus menjadi prinsip konstitusional yang diutamakan. Manusia harus berdiri sama di depan hukum (*equality before the law*), tanpa diskriminasi

berdasarkan ras, asal-usul, bahasa, keyakinan, pangkat atau latar belakang sosial – ekonomi. Kemudian Amien Rais mengingatkan bahwa persamaan di sini adalah dalam arti legal, bukan faktual. Karena persamaan faktual akan meniadakan sama sekali perbedaan-perbedaan yang wajar dalam masyarakat, dan dapat menjerus pada kredo komunis, yaitu “dari masing-masing orang diminta sesuai dengan kemampuannya, kepada masing-masing diberikan sesuai dengan kebutuhannya.

Akhirnya, penguasa harus selalu dapat mempertanggungjawabkan kebijakan yang diambil di hadapan rakyatnya. Prinsip pertanggung jawaban ini, termasuk prinsip penting dalam wawasan syari’ah. Banyak Hadits yang mengajarkan bahwa penguasa yang ternyata tidak memenuhi kualifikasi –baik karena tingkah lakunya yang *immoral*, *oppressive*, maupun melanggar al-Qur’an dan Sunnah – tidak perlu ditaati lagi, dan harus diturunkan. Dalam pandangan Islam, penuntutan pertanggung jawaban (*impeachment procedure*) sepenuhnya dibenarkan terhadap seorang penguasa yang gagal memenuhi kewajibannya.

Kelima prinsip politik atau prinsip konstitusional di atas, menurut Amien Rais, harus dijadikan pedoman dalam membangun suatu negara yang Islami. Syari’ah tidak bicara mendetil mengenai aspek-aspek kelembagaan, tehnik dan prosedur pengelolaan suatu negara, agar kita secara cerdas dan kreatif dapat merumuskan keperluan-keperluan kita sesuai dengan perkembangan zaman.⁶²

Dalam pandangan-pandangannya, tampaknya Amien Rais menganut pandangan tentang penyatuan antara agama dan negara. Hal itu bisa disaksikan dalam pernyataannya bahwa negara adalah penjaga syari’ah, supaya syari’ah tidak mengalami penyelewengan. Selain itu, Amien juga menganggap bahwa “syari’ah” merupakan suatu sistem hukum yang “lengkap”. Dalam menjelaskan tentang

⁶² M. Amien Rais, *Cakrawala Islam ...*, 55 – 56.

“syari’ah” ini, Amin berbeda dengan ulama tradisional yang menganggap “syari’ah” sebagai “fiqih”. Dalam pandangannya, “syari’ah” itu hanya meletakkan prinsip-prinsip dasarnya, sedangkan operasionalisasinya disesuaikan dengan tuntunan zaman yang bersifat dinamis.

Adapun prinsip-prinsip dasar yang harus dijadikan “pilar-pilar” pengelolaan suatu pemerintahan (negara), menurut Amien Rais adalah musyawarah, keadilan, kemerdekaan, persamaan dan pertanggung jawaban penguasa di hadapan rakyat. Hal ini berbeda dengan praktek pemerintahan Islam yang ada pada zaman sekarang ini yang menganggap pelaksanaan “syari’at Islam” itu identik dengan pelaksanaan hukum potong tangan bagi pencuri dan rajam bagi pezina.

6. Sistem Politik Demokrasi Merupakan Pilihan Terbaik

Bagi Amin Rais demokrasi Rais merupakan sistem politik yang paling baik bagi Indonesia. Karena hanya demokrasi saja yang dapat menjamin eksistensi Negara Kesatuan Republik Indonesia dengan kemajemukan latar belakang kultur, etnis dan agama. Demokrasi, menurutnya sudah terlalu jelas artinya. *Pertama*, ia menjamin berlangsungnya mekanisme *checks and balances* antara mereka yang sedang berkuasa atau memerintah dengan mereka yang sedang tidak berkuasa atau tidak memerintah dengan mematuhi aturan-aturan permainan secara legal-konstitusional. *Kedua*, demokrasi menjamin setidaknya-tidaknya empat macam kebebasan, yaitu kebebasan mengeluarkan pendapat, kebebasan pers, kebebasan beragama dan kebebasan dari rasa takut. *Ketiga*, dalam sistem politik yang demokratis, berlaku prinsip *the people control the leaders* dan bukan sebaliknya. *Keempat*, dalam alam demokrasi, ada kesediaan *sharing of power*, kesediaan untuk membagi kekuasaan dengan pihak lain agar tercapai keseimbangan

harmonis di antara kekuatan-kekuatan sosial politik sehingga tidak ada kelompok masyarakat yang menjadi warga negara kelas dua atau kelas kambing. *Kelima*, demokrasi menjamin rakyat untuk menempatkan para wakilnya di lembaga-lembaga perwakilan secara bebas.⁶³

Menurut Amien Rais, mayoritas bangsa Indonesia yang memeluk agama Islam pasti memilih sistem politik yang bernama demokrasi. Sistem politik ini adalah yang paling baik dan paling indah karena dengan mekanismenya yang wajar ia bisa menghindarkan adanya tirani mayoritas atas minoritas dan juga tirani minoritas atas mayoritas yang sama-sama berbahaya.

Menurutnya, demokrasi tidak cuma cocok untuk dunia Barat, tapi juga paling cocok dengan spirit dan substansi al-Qur'an maupun al-Sunnah.⁶⁴

Dalam pandangan Amien Rais, sejauh yang dia ketahui, baik al-Qur'an maupun al-Sunnah tidak secara tegas menyuruh umat Islam untuk menegakkan negara Islam (*dawlah Islamiyyâh*). Akan tetapi kedua sumber Islam itu sangat tegas memerintahkan umatnya untuk menegakkan nilai-nilai utama seperti keadilan, kebenaran, kejujuran, serta melenyapkan kezaliman (*zhulm*) dan penindasan (*istibdâd*, eksploitasi).

Dengan demikian kita dapat mengetahui bahwa suatu negara yang melindungi hak-hak asasi manusia, menegakkan keadilan dan memberlakukan *rule of law* terhadap semua warga negara tanpa diskriminasi serta berusaha memberantas setiap bentuk penindasan manusia atas manusia lainnya, maka negara itu telah melaksanakan ajaran Islam.⁶⁵

⁶³ M. Amien Rais, "Indonesia dan Demokrasi", dalam Bosco Carvallo dan Dasrizal (ed.), *Aspirasi Umat Islam Indonesia*, (Jakarta : LEPPENAS, 1983), 71 - 72.

⁶⁴ *Ibid.*, 72.

⁶⁵ M. Amien Rais, *Indonesia dan Demokrasi ...*, 73.

Menurutnya, negara yang benar-benar mempraktekkan ajaran Islam secara murni dan konsekwen belum pernah ada. Akan tetapi beberapa tolok ukur al-Qur'an dan Sunnah dapat dipergunakan untuk menilai apakah suatu negara (apapun namanya) bersifat makin Islami atau makin tidak Islami. Karena nilai-nilai Islam itu kongruen, sama dan sebagian dengan nilai-nilai kemanusiaan yang luhur, maka nilai-nilai itu berlaku universal. Jadi boleh saja kita menamakan negara kita dengan negara Pancasila atau apa saja, tetapi selama kebenaran, keadilan dan kejujuran menjadi sendi-sendi negara itu, maka selama itu pula Islam tetap memberikan lampu hijau.

Secara singkat, gambaran tentang sebuah negara yang melaksanakan ajaran Islam adalah suatu negara yang menciptakan masyarakat yang egaliter, yang para pemimpinnya berorientasi pada kesejahteraan rakyat dan senantiasa mengeliminir, sedikit-tidaknya meminimalisir eksploitasi manusia atas manusia lainnya dalam segala bentuk dan manifestasinya. Adapun negara itu akan dinamakan negara sosialis, Pancasilais, atau apa saja, baginya hanyalah masalah penamaan atau formalisme belaka.⁶⁶

Kalau disimak dari kedua konsep kenegaraan yang ditawarkan di atas, nampak sekali bahwa konsep yang muncul pada periode ketiga ini bukanlah konsep "negara Islam", akan tetapi lebih menekankan pada konsep "hidup bernegara secara Islami". Hal itu terjadi mungkin karena tantangan yang dihadapi oleh kedua tokoh ini berbeda dengan tantangan yang dihadapi oleh para pendahulunya. Kalau dahulu umat Islam dihadapkan dengan pertentangan ideologi, sekarang mereka dituntut untuk bisa memecahkan persoalan-persoalan pembangunan bangsa dan negara.

⁶⁶ *Ibid.*, 73.

BAB VI KESIMPULAN

Di dalam bab-bab terdahulu, penulis telah mendiskusikan tentang perkembangan konsep kenegaraan Islam di Indonesia berdasarkan pada pendekatan transformasi. Barangkali akan lebih bermanfaat apabila dalam bab ini, penulis menyimpulkan hasil dari diskusi tersebut. *Pertama*, penulis akan mencoba menggambarkan perkembangan konsep negara Islam itu berdasarkan pada pendekatan transformasi. Kemudian, akan digambarkan secara garis besar format-format perjuangan Islam yang muncul pada tiap-tiap periode sejarah.

Perkembangan konsep kenegaraan Islam di Indonesia, bisa digambarkan dengan pendekatan transformasi. Pendekatan yang dimaksud adalah paradigma transformasi dari Kuntowijoyo. Dalam paradigmanya, Kunto dengan menggunakan kata kunci dialektika. Sehingga perkembangan pemikiran kenegaraan itu selalu bergerak dengan pola: tesis – antitesis – sintesis.

Dengan membagi sejarah Islam menjadi tiga periode, yaitu periode mitos, ideologi dan ide, Kunto berupaya untuk menggambarkan perkembangan pemikiran umat Islam berdasarkan pada tahap-tahap kesadarannya. Dalam penelitian ini, periodisasi dibagi menjadi periode ideologi sebelum kemerdekaan, periode ideologi sesudah kemerdekaan, dan periode ide. Periode pertama berlangsung sejak bangkitnya kesadaran berorganisasi dikalangan umat Islam sampai dengan sekitar tahun 1945. periode kedua, berlangsung antara tahun 1945 sampai dengan tahun 1965. adapun periode ketiga, dimulai sejak tumbanganya orde lama sampai dengan sekitar tahun 1980-an.

Untuk menggambarkan perkembangan konsep negara Islam di Indonesia secara dialektis, kita bisa melihat pemikiran yang muncul pada tiap-tiap periode itu sebagai tesis. Dari tesis itu

akhirnya muncul anti tesis. Sintesis terjadi ketika ada kompromi antara dua kutub pemikiran tersebut dalam bentuk suatu pemikiran baru.

Pada periode pertama, yaitu pada awal abad dua puluh, pemikiran yang banyak muncul pada waktu itu adalah ide kapitalisme dan imperialisme. Tentu saja, yang membawa ide ini adalah penjajah (Belanda) untuk mengeksploitasi kekayaan bangsa Indonesia. Akibat dari pelaksanaan ide kapitalisme dan imperialisme ini, rakyat menjadi miskin dan terbelakang. Pada saat itu, muncullah Cokroaminoto dengan membawa ide sosialisme Islam sebagai antitesis dari ide kapitalisme. Dengan ide itu, Cokro berkeinginan untuk membentuk sebuah negara kebangsaan yang merdeka berdasarkan Islam dan diatur dengan prinsip-prinsip sosialisme. Karena menurut Cokro, Nabi Muhammad adalah seorang "sosialis" yang pertama kali mendirikan dan memerintah suatu negara yang berdasarkan sosialisme.

Konsep kenegaraan Cokro yang bercorak sosialis ini, merupakan hasil dari suatu proses piker yang cukup panjang. Dalam merumuskan konsepnya, Cokro berupaya memadukan pengaruh dari ide-ide sosialisme dan komunisme di satu pihak, dengan ajaran Islam yang dia yakini di pihak lain. Jadi konsep kenegaraan Cokro ini merupakan sintesis dari ide-ide sosialisme dengan tradisi pemerintahan Islam. Disitu nampak pula pengaruh dari teoritikus kenegaraan Islam seperti Al-Mawardi.

Pada periode yang sama, A. Hassan, melakukan respon yang berbeda dengan Cokro. Gagasan kenegaraan dari A. Hassan merupakan antitesis dari gagasan-gagasan sekuler para tokoh intelektual Indonesia. A. Hassan menolak ide kebangsaan yang berakar pada majapahitisme yang dibawa oleh para intelektual sekuler. Sebagai gantinya, dia membuat konsep kenegaraan yang banyak diilhami oleh ide *Pan Islamisme*. Dalam konsep kenegaraannya, A. Hassan banyak terpengaruh dengan tokoh-

tokoh dari gerakan Salafiyah yang ada di Mesir, seperti Jamaludin Al-Afghani, Muhammad Abduh dan Rasyid Ridha. Disamping itu, dia juga mendapatkan pengaruh yang begitu kuat dari Ibn Taimiyah. Keterpengaruhannya itu bisa dilihat dari konsep kenegaraan yang dirumuskannya yang banyak didekati dengan pendekatan syariah.

Pada periode kedua, yaitu periode ideologi sesudah kemerdekaan, gagasan-gagasan kenegaraan yang dirumuskan oleh tokoh-tokoh Masyumi seperti Natsir dan Zainal Abidin Ahmad, merupakan antitesis terhadap gagasan-gagasan sekuler yang muncul di Majelis Konstituante. Para tokoh sekuler menginginkan sebuah negara yang memisahkan antara urusan agama dengan urusan politik kenegaraan. Di sini, mereka ingin "mengurung" Islam dalam "sangkar" urusan pribadi seorang muslim. Dengan munculnya pemikiran tersebut, akhirnya para tokoh Islam meresponnya dengan membuat ide negara Islam teokrasi yang demokratis.

Ide negara Islam teokrasi yang demokratis ini, merupakan hasil persinggungan antara realitas politik umat Islam dengan system demokrasi Barat ini membuahkannya suatu konsep negara teistik demokrasi dari Natsir dan negara musyawarah dari Zainal Abidin Ahmad.

Pada periode ketiga, yaitu periode ide, umat Islam dihadapkan pada ide modernisasi yang datang dari barat. Ide modernisasi ini memasuki Indonesia sebagai upaya untuk menuju masyarakat industri. Dalam masyarakat industri, umat Islam ditantang untuk mampu mengatasi berbagai macam problematika yang diakibatkan oleh masyarakat industri. Pada tataran inilah umat Islam dituntut untuk menjadikan Islam sebagai ide. Dalam menjawab permasalahannya masyarakat industri, kita tidak cukup hanya dengan menjadikan Islam sebagai ideologi. Karena ideologi hanyalah salah satu aspek dari kehidupan modern. Disitu,

masyarakat industri bisa didekati dengan berbagai dimensi, bisa dari dimensi politik, ekonomi, social, budaya dan lain sebagainya.

Dengan dasar pemikiran diatas, akhirnya para tokoh intelektual muslim Indonesia, seperti Nurcholish Madjid dan Amin Rais, menginginkan terciptanya sebuah masyarakat yang Islami. Dalam masyarakat yang Islami tersebut, nilai-nilai Islam bisa dilaksanakan dalam kehidupan sehari-hari di negeri ini, meskipun tidak dengan mengatasnamakan Islam. Pemikiran tersebut dibuat dalam rangka menghilangkan phobi terhadap Islam yang telah melanda bangsa Indonesia sebagai akibat dari cara berfikir ideologis. Dengan hilangnya perasaan *phobi* terhadap Islam ini, Islam bisa mendekati bangsa Indonesia dengan cara yang lebih ramah dalam rangka mewujudkan Islam sebagai rahmat bagi sekalian alam.

Kalau diperhatikan, dinamika perjuangan umat Islam Indonesia itu bergerak dari model organisasi, institusionalisasi dan membangun sebuah tradisi. Model organisasi, tampak kuat sekali pada periode pertama, yaitu periode ideologi sebelum kemerdekaan. Hal itu bisa dilihat dengan begitu banyaknya organisasi Islam yang muncul pada periode tersebut. Organisasi-organisasi Islam yang mempunyai pengaruh luas sampai sekarang. Hampir semuanya berdiri pada periode tersebut. Sebagai contoh bisa kita sebut, Sarekat Islam, Muhammadiyah, Nahdlatul Ulama, Al-Irsyad, Jami'at Khair, Persatuan Tarbiyah Islamiyah dan lain sebagainya.

Pada periode kedua, yaitu periode ideologi sesudah kemerdekaan, bisa disebut sebagai periode institusionalisasi ajaran Islam. Pada periode inilah para tokoh Islam berupaya untuk menjadikan Islam sebagai dasar Negara Republik Indonesia. Dalam menyalurkan aspirasinya tersebut, umat Islam telah melakukannya melalui saluran-saluran resmi, seperti Badan Penyelidik Usaha Persiapan Kemerdekaan Indonesia (BPUPKI), Panitia Persiapan

Kemerdekaan Indonesia (PPKI), dan Majelis Kontituante Indonesia. Namun upaya intitusionalisasi tersebut akhirnya mengalami kegagalan dengan dikeluarkannya Dekrit Presiden pada tanggal 5 Juli 1959.

Sedangkan pada periode ketiga, yaitu periode ide, umat Islam berupaya untuk membangun sebuah tradisi Islam. Upaya tersebut diawali oleh Nurcholish Madjid dengan ide pembaharuan Islam yang dibawanya. Disitu, Nurcholish Madjid mengeluarkan sebuah jargon yang cukup terkenal yaitu: "Islam Yes, Partai Islam No!". pernyataan ini mengindikasikan, bahwa umat Islam Indonesia itu tidak lagi menekankan soal-soal kenegaraan, akan tetapi lebih mementingkan soal-soal kemasyarakatan. Dengan adanya pernyataan itu, pihak penguasa pun juga merasa "lebih aman" secara ideologis. Sebagai imbalannya, pemerintah memberikan keleluasaan terhadap berbagai aktifitas keagamaan yang dilakukan oleh umat Islam.

Bukti dari sikap tersebut adalah dibolehkannya para siswi sekolah umum untuk memakai busana muslimah, ditetapkannya undang-undang peradilan agama, dibentuknya Yayasan Amal Bakti Muslim Pancasila, dan puncaknya adalah dibentuknya Ikatan Cendekiawan Muslim Indonesia (ICMI). Pengaruh dari perpindahan orientasi pemikiran Islam dari ideologis ke kultural ini tidak hanya dirasakan dalam bentuk-bentuk simbolis seperti di atas, namun juga tampak dalam kehidupan sehari-hari. Saat ini, di kantor-kantor pemerintah banyak diselenggarakan sholat jum'at, buka puasa bersama, pengajian rutin dan lain sebagainya. Pada tingkatan yang sangat personal, orang tidak lagi merasa *risih* atau *sungkan* kalau mengaku bahwa dirinya seorang muslim, dengan menunjukkan identitas keislamannya. Kenyataan ini merupakan hasil dari sebuah "pendekatan Baru" dari Islam yang disebut dengan pendekatan kultural.

Pendekatan kultural, telah menampakkan hasil yang cukup menggembirakan, meskipun masih belum maksimal. Untuk membentuk masyarakat Indonesia menjadi masyarakat yang Islami, masih membutuhkan kerja keras dari generasi penerus umat dimasa-masa yang akan datang. Dalam rangka menjawab tantangan tersebut, dibutuhkan generasi “santri” yang canggih, suatu generasi yang mampu menguasai ilmu pengetahuan dan teknologi dengan dilandasi oleh keimanan dan ketaqwaan. Sehingga, Indonesia di masa yang akan datang, dengan meminjam istilah Cak Nur, merupakan sosok santri yang canggih.

DAFTAR PUSTAKA

- Abdul Rasyid Moten, *Political Science: An Islamic Perspective*, London Macmillan Press, 1996.
- Amelz, H.O.S. *Tjokroaminoto : Hidup dan Perjuangannya*, Jilid II, Jakarta : Bulan Bintang, 1952.
- Amien Rais, M., "Indonesia dan Demokrasi", dalam Bosco Carvallo dan Dasrizal (ed.), *Aspirasi Umat Islam Indonesia*, Jakarta : LEPPENAS, 1983.
-, *Cakrawala Islam: Antara Cinta dan Fakta*, Bandung : Mizan, 1994.
- Anton Mulyono (ed), *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, Jakarta: Balai Pustaka, Cet. III, 1990.
- Bayasut, S.U., *Alam Fikiran Dan Jejak Perjuangan Prawoto Mangkusasmito*, Surabaya, Documenta, 1972.
- Benda, Harry J., *Bulan Sabit dan Matahari Terbit : Islam Indonesia Pada Masa Pendudukan Jepang*, Terj. Daniel Dhakidae, Jakarta : Pustaka Jaya, 1990.
- Boland, B.J., *Pergumulan Islam di Indonesia*, Terj. Saafrudin Bahar Jakarta : Grafiti Press, 1985.
- Budhy Munawar Rachman, "Dari Tahapan Moral ke Periode Sejarah: Pemikiran Neo-Modernisme Islam di Indonesia", *Ulumul Qur'an*, No. 3 Vol. VI. Tahun 1995.
- Deliar Noer, *Gerakan Moderen Islam di Indonesia 1900 – 1942*, Jakarta : LP3ES, Cet. 7, 1994.
- Endang Saifuddin Anshari, *Piagam Jakarta 22 Juni 1945*, Jakarta : Gema Insani Press, 1997.

- Ensiklopedi Nasional Indonesia*, Jilid I, Jakarta : Cipta Adi Husada, 1990.
- Federspiel, Howard M., *Persatuan Islam: Pembaharuan Islam Indonesia Abad XX*, Terj. Yudian W. Asmin, Yogyakarta: Gajahmada University Press, 1996.
- Hamid Enayat, *Modern Islamic Political Thought*, London: Macmillan Press, 1982.
- Hassan, A., *Islam dan Kebangsaan*, Bangil : PLP3B, 1984.
-, *Tafsir Al-Furqan*, Bangil : Pustaka Tamaam, 1956.
- Hefner, Robert W., *ICMI dan Perjuangan Menuju Kelas Menengah Indonesia*, Terj. Endi Haryono, Yogyakarta : Tiara Wacana, 1995.
- Imam Muslim, *Shahih Muslim*, Juz II, Bandung : Dahlan, tt.
- Kamus Besar Bahasa Indonesia*, Jakarta: Balai Pustaka, Cet. III, 1990.
- Kuntowijoyo, *"Islam Sebagai Suatu Ide"*, Prisma, Edisi Ekstra, Jakarta: LP3ES, 1984.
-, *Dinamika Sejarah Umat Islam Indoensia*, Yogyakarta: Sholahuddin Press, 1994.
- Masyhur Amin, *H.O.S. Tjokroaminoto : Rekonstruksi Pemikiran dan Perjuangannya*, Yogyakarta : Cokroaminoto University Press, 1995.
- Mintaredja, H.M.S., *Sebuah Renungan dan Pembaharuan Pemikiran : Islam dan Politik, Islam dan Negara di Indonesia*, Jakarta : Septenarius, 1976.
- Muhammad Kamal Hassan, *Modernisasi Indonesia: Respon Cendekiawan Muslim*, Terj. Ahmadi Thaha, Jakarta :Lingkaran Studi Indonesia, 1987.

- Munawir Syadzali, *Islam dan Tata Negara*, Jakarta: Universitas Indonesia Press, 1993.
- Natsir, M., *Capita Selecta*, Jilid I, ed. D.P. Sati Alimin, Jakarta : Bulan Bintang, 1973.
- Nurcholish Madjid, "Cita-cita Politik Kita", dalam Bosco Carvallo dan Dasrizal (ed.), *Aspirasi Umat Islam Indonesia*, Jakarta : LEPPENAS, 1993.
-, "Islamic Studies: Pengantar Mengenal Pemikiran Islam", *bahan materi Kursus Studi Islam di Paramadina*, Jakarta: Yayasan Wakaf Paramadina, tt.
-, *Islam Agama Kemanusiaan*, Jakarta : Paramadina, 1995.
-, *Islam Kemodernan dan Keindonesiaan*, cet. VIII, Bandung: Mizan, 1995.
-, dalam wawancara dengan Majalah *Tempo* pada tanggal 29 Desember 1984
-, *Islam, Kerakyatan dan Keindonesiaan*, Bandung: Mizan, 1993.
- Oxford University Press, *The New Oxford Illustrated Dictionay*, Tokyo: 1978.
- Priyono, A.E., "Prolog", dalam Kuntowijoyo, *Paradigma Islam*, Bandung: Mizan, 1991.
- Sadiq Al-Mehdi, "The Concept of an Islamic State", dalam Altaf Gauhar (ed), *The Challenge of Islam*, London: Islamic Council of Europe, 1978.
- Sartono Kartodirdjo dkk, *Sejarah Nasional Indonesia*, jilid V, Jakarta : Balai Pustaka, 1977.
- Sayyid Quthb, *Keadilan Sosial Dalam Islam*, Terj. Alif Muhammad, Bandung: Pustaka, 1984.

- Syafi'i Anwar, M., "Sosiologi Pembaharuan Pemikiran Islam Nurcholish Madjid", *Ulumul Qur'an*, No. 1, Vol. IV, Tahun 1993
-, *Pemikiran dan Aksi Islam Indonesia : Sebuah Kajian Politik tentang Cendekiawan Muslim Orde Baru*, Jakarta: Paramadina, 1995.
- Syafi'i Ma'arif, A., *Islam dan Masalah Kenegaraan*, Jakarta: LP3ES, 1987.
-, *Islam dan Politik di Indonesia Pada Masa Demokrasi Terpimpin (1959 - 1965)*, Yogyakarta : IAIN Sunan Kalijaga Press, 1986.
- Syafiq A. Mughni, *Hassan Bandung : Pemikir Islam Radikal*, Surabaya : Bina Ilmu, 1994.
- Taqiyuddin Ahmad Ibn Taimiyah, *Al-Siyasah al-Syari'iyah*, Dar al-Hilal, 1981.
- Taufiq Abdullah, *Islam dan Masyarakat : Pantulan Sejarah Indonesia*, Jakarta : LP3ES, 1987.
- Tentang Dasar Negara Republik Indonesia dalam Konstituante*, Jilid I, Bandung: 1958.
- Tjokroaminoto, H.O.S., *Islam dan Socialisme*, Jakarta : Bulan Bintang, 1950.
- Yusril Ihza Mahendra, "Modernisme Islam dan Demokrasi: Pandangan Politik Mohammad Natsir", *Islamika*, No. 3, Januari-Maret 1994, Bandung: Mizan, 1994.
- Zainal Abidin Ahmad, *Konsepsi Politik Dan Ideologi Islam*, Jilid II, Jakarta : Bulan Bintang, 1977.
-, *Politik dan Hukum Negara*, Medan : Saiful, 1951.

JURNAL DAN MAJALAH

Islamika, No. 3, Januari – Maret 1994, Bandung : Mizan, 1994.

Prisma, No. Ekstra, 1984.

Tempo, 2 Desember 1989.

Tempo, 22 Desember 1984.

Ulumul Qur'an, No. 1, Vol. IV. Tahun 1993.

Ulumul Qur'an, No. 3, Vol. VI. Tahun 1995.

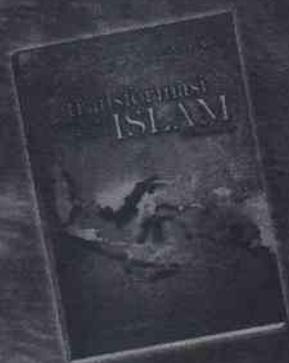
Biodata Penulis

Iskandar Tsani, lahir di Kediri Jawa Timur, 1 Juni 1964. Pendidikan dasarnya diselesaikan di SDN Punjul I tahun 1976, melanjutkan ke SMP Bhakti Nusa Plosoklaten tamat tahun 1980. Setamat dari SMP melanjutkan ke SMAN 3 Kediri tamat tahun 1983. Selepas SMA masuk ke Pondok Pesantren Darussalam Gontor dan tamat KMI tahun 1987. Lulus dari KMI, kemudian mengabdikan di Pondok Pesantren Darunnajah Ulujami Bintaro Jaya Jakarta Selatan sampai tahun 1988. Penjelajahan intelektualnya dilanjutkan di Fakultas Tarbiyah IAIN Sunan Ampel Surabaya Jurusan Pendidikan Agama Islam dan tamat tahun 1993. Kemudian mengajar di Pondok Pesantren Maskumambang Dukun Gresik Jawa Timur sampai tahun 1995, dan mulai tahun 1995 melanjutkan studi ke Program Pascasarjana IAIN Ar Raniry Banda Aceh Jurusan Studi Islam selesai tahun 1998.

Semasa Pelajar aktif di organisasi Pelajar Islam Indonesia (PII), dan semasa mahasiswa aktif di organisasi Intra Kampus (Senat Mahasiswa Fakultas Tarbiyah) dan di organisasi ekstra kampus yaitu di Himpunan Mahasiswa Islam (HMI). Aktif mengikuti kegiatan-kegiatan ilmiah seperti: seminar, diskusi dan sering mengisi berbagai pelatihan baik di organisasi maupun pelatihan untuk guru di beberapa Sekolah.

Mulai tahun 1998 karir akademiknya dilanjutkan dengan mengajar di Sekolah Tinggi Agama Islam Negeri (STAIN) Kediri. Di lembaga ini pernah menjabat sebagai Plt. Sekretaris Jurusan Tarbiyah sejak tahun 1999 sampai dengan tahun 2001, kemudian menjadi Kepala Lembaga Bahasa STAIN Kediri sejak tahun 2001 sampai dengan tahun 2006. Sejak tahun 2006 dipercaya menjadi Kepala Program Studi Pendidikan Agama Islam (PAI) Jurusan Tarbiyah STAIN Kediri sampai sekarang

1-800-368-6868
www.pearson.com
© 2004 Pearson Education, Inc.
All rights reserved.



Buku ini memotret transformasi nalar politik Islam di Indonesia. Transformasi ini, bisa dilihat secara jelas dalam bentuk perkembangan konsep kenegaraan sebagai "hasil" dari olah pikir dari para tokoh Islam yang sedang bergelut dengan zamannya, sehingga konsep tersebut telah mengalami pergeseran, mulai dari ideologis-fisik sampai etik transformatif.

Sejarah pertumbuhan konsep kenegaraan, sejak tahun 1920-an sampai dengan tahun 1980-an, bisa dibagi menjadi tiga periode. *Periode pertama*, dimulai sejak tahun 1920-1945, dengan para tokohnya: Cokroaminoto dan A Hassan. *Periode kedua* dimulai sejak tahun 1945-1965 dengan para penggagasnya: M. Natsir dan H. Zainal Abidin Ahmad. Sedangkan *periode ketiga* dimulai sejak tahun 1965-1980 dengan para tokoh sentralnya adalah Nurcholis Madjid dan M. Amin Rais.

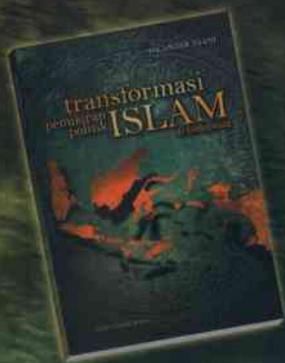
Pada *periode pertama* konsep kenegaraan, yang muncul adalah suatu respon dari bangsa yang telah lama terjajah, yang mencita-citakan sebuah negara merdeka. Pada *periode kedua* konsep kenegaraan yang muncul menampilkan suatu reaksi terhadap berkembangnya ideologi Barat seperti Nasionalisme, Komunisme dan Sosialisme. Mereka menampakkan Islam sebagai suatu ideologi yang mampu mengatur berbagai aspek kehidupan. Sementara *periode ketiga*, konsep menampilkan suatu respon yang diambil oleh para intelektual muslim dalam rangka ikut berpartisipasi dalam proses pembangunan bangsa dan negara.

Dari ketiga konsep tersebut tersirat suatu *common platform*, yaitu mengaktualisasikan ajaran Islam dalam kehidupan bermasyarakat, berbangsa dan bernegara, meskipun pola dan gaya yang ditampilkannya berbeda-beda.

ISBN 978-602-8167-03-1



9 786028 167031



Buku ini memotret transformasi nalar politik Islam di Indonesia. Transformasi ini, bisa dilihat secara jelas dalam bentuk perkembangan konsep kenegaraan sebagai “hasil” dari olah pikir dari para tokoh Islam yang sedang bergelut dengan zamannya, sehingga konsep tersebut telah mengalami pergeseran, mulai dari ideologis-fisik sampai etik transformatif.

Sejarah pertumbuhan konsep kenegaraan, sejak tahun 1920-an sampai dengan tahun 1980-an, bisa dibagi menjadi tiga periode. *Periode pertama*, dimulai sejak tahun 1920-1945, dengan para tokohnya: Cokroaminoto dan A Hassan. *Periode kedua* dimulai sejak tahun 1945-1965 dengan para penggagasnya: M. Natsir dan H. Zainal Abidin Ahmad. Sedangkan *periode ketiga* dimulai sejak tahun 1965-1980 dengan para tokoh sentralnya adalah Nurcholis Madjid dan M. Amin Rais.

Pada *periode pertama* konsep kenegaraan, yang muncul adalah suatu respon dari bangsa yang telah lama terjajah, yang mencita-citakan sebuah negara merdeka. Pada *periode kedua* konsep kenegaraan yang muncul menampilkan suatu reaksi terhadap berkembangnya ideologi Barat seperti Nasionalisme, Komunisme dan Sosialisme. Mereka menampakkan Islam sebagai suatu ideologi yang mampu mengatur berbagai aspek kehidupan. Sementara *periode ketiga*, konsep menampilkan suatu respon yang diambil oleh para intelektual muslim dalam rangka ikut berpartisipasi dalam proses pembangunan bangsa dan negara.

Dari ketiga konsep tersebut tersirat suatu *common platform*, yaitu mengaktualisasikan ajaran Islam dalam kehidupan bermasyarakat, berbangsa dan bernegara, meskipun pola dan gaya yang ditampilkannya berbeda-beda.

ISBN 978-602-8167-03-1



9 786028 167031