

PENEGAKKAN SYARIAT ISLAM DALAM KERANGKA NEGARA-BANGSA: UTOPIIS ATAU REALISTIS?

Ilyas Yasin

Prodi Pendidikan Sejarah STKIP Yapis Dompus, NTB

Email: ilyascendekia@gmail.com

Abstract

Abstrak

Lebih dari sekadar sistem etis maupun teologis Islam diyakini penganutnya sebagai sebuah sistem kehidupan yang lengkap, termasuk mengatur kehidupan bernegara. Islam adalah *din wa daulah* (agama sekaligus negara). Keyakinan tersebut melahirkan dinamika dan proses pencarian konsep mengenai relasi Islam dan negara. Hal itu tidak semata karena tersedianya landasan teologis tapi gagasan ‘Negara Islam’ juga memiliki basis legitimasi historis dalam kehidupan empiris kehidupan kaum muslim. Krisis yang timbul di dunia muslim maupun ancaman nilai-nilai Barat yang sekularistik dan materialistik telah mendorong lahirnya kerinduan terhadap narasi dan fantasi kehidupan ideal tersebut. Selain melacak akar-akar historis mengenai pencarian konsep dan pergulatan wacana ‘Negara Islam’, tulisan ini juga merekam berbagai ketegangan konseptual maupun empiris tentang gagasan penerapan ‘Syariat Islam’--- salah satu varian isu Negara Islam---melalui Perda Syariat di sejumlah daerah sejak era otonomi daerah. Di bagian akhir dipaparkan mengenai prospek dan implikasi penerapan Syariat Islam bagi kehidupan kebangsaan dan demokrasi.

Kata kunci: Syariat Islam, otonomi daerah, demokrasi.

PENDAHULUAN

Seiring dengan terbukanya keran demokratisasi tahun 1998, wacana tentang penerapan syariat Islam (*thatbhiq al-syariah*) telah ikut meramaikan hiruk-pikuk dan panggung politik di Tanah Air. Jika sebelumnya wacana ini hanya berkembang terbatas di kalangan kelompok dan gerakan Islam “radikal”, kini wacana tersebut mulai meluas dan didesakkan di hadapan negara (*state*) agar dijadikan sebagai hukum positif dan diberlakukan secara formal. Ketika amandemen UUD 1945 pada 2003 sejumlah partai Islam juga pernah memunculkan wacana untuk mencantumkan kembali tujuh kata sebagaimana dalam Piagam Jakarta (*Jakarta Charter*) yang berisi keharusan menjalankan syariat Islam bagi kaum Muslim.

Kendati upaya tersebut gagal, namun wacana penerapan syariat Islam tampaknya berhasil melalui ‘pintu belakang’ yakni melalui peluang otonomi daerah. Beberapa daerah yang memiliki tradisi keislaman yang kuat seperti Sumatera Barat (Aceh, Solok), Banten, Jawa Barat (Cianjur, Tasikmalaya, Indramayu), Jawa Timur (Pamekasan), Kalimantan Barat, Sulawesi Selatan (Bulukumba, Maros, Sinjai), Gorontalo, NTB (Lombok Timur, Dompus, Bima) dan lain-lain penerapan syariat Islam tersebut dituangkan dalam bentuk Perda seperti Perda Busana Muslimah, Perda Zakat, Perda Baca Tulis Al-Quran dan lain-lain.¹

¹Ilyas Yasin, (2011). *Modernisme Islam: Gagasan dan Kritik*. (Dompus: Al-Amin Press), h. 82. Tentang geliat dan perkembangan penerapan syariat Islam di sejumlah daerah, lihat majalah *Sabili*, 25 Juli 2002; *Suara Hidayatullah*, Mei 2003, Juni 2003, Oktober 2004, dan Juli 2006. Hingga Mei 2006 tak kurang dari 26 provinsi dan

Dalam alam demokrasi, tuntutan formalisasi syariat Islam tentu merupakan sesuatu yang absah. Namun ketika tuntutan tersebut berseberangan bahkan bertentangan dengan aspirasi kelompok lain maka ia menjadi masalah yang perlu dicermati secara seksama. Terlebih lagi bila masalah tersebut diletakkan dalam konteks kehidupan kita sebagai bangsa. Hal itu terbukti dari kenyataan bahwa formalisasi syariat Islam telah menimbulkan resistensi cukup keras dari sejumlah kelompok masyarakat.² Resistensi tersebut muncul terutama disebabkan oleh implikasi tuntutan formalisasi syariat Islam yang mengandaikan adanya ‘keseragaman’ dalam tata perilaku dan kehidupan masyarakat secara luas. ‘Keseragaman’ tersebut merupakan keniscayaan karena dalam agama, sebagaimana dirumuskan Durkheim, memang menghendaki adanya “kesatuan moral yang tunggal”³.

Kendati wacana formalisasi syariat Islam tersebut kini relatif kurang populer sebagaimana awal 2000-an, namun fenomena tuntutan di atas kiranya menarik untuk ditelaah. Menggunakan kajian teoretis, tulisan ini akan membahas tentang tren penerapan syariat Islam di Indonesia maupun implikasinya dalam kehidupan negara-bangsa.

TIGA HIPOTESIS

Menurut pendapat penulis, paling tidak terdapat tiga hipotesis yang dapat diajukan untuk menjelaskan menguatnya wacana formalisasi syariat Islam pasca reformasi. *Pertama*, tuntutan formalisasi syariat Islam merupakan bagian dari euforia reformasi. Seperti dijelaskan Eisinger (Situmorang, 2007; Manalu, 2009) bahwa perubahan sistem politik yang lebih terbuka memang senantiasa mendorong lahirnya berbagai gerakan sosial dalam masyarakat termasuk gerakan keagamaan. Dalam konteks ini, munculnya tuntutan formalisasi syariat Islam tidak saja sebagai protes atas kegagalan rezim Orde Baru dalam mengelola berbagai perbedaan yang ada dalam masyarakat (Abdullah, 2009) tapi juga menyebabkan berbagai ekspresi keberagaman termarginalkan dalam proses politik (Hassan, 2008). Karena itu, setelah rezim Orde Baru runtuh maka berbagai ekspresi keberagaman yang termarginalkan tersebut kembali mencuat. Jika sebelumnya mereka cenderung bergerak di bawah tanah maka kini mereka relatif memiliki ruang publik (*public sphere*) cukup luas untuk menunjukkan eksistensi diri serta memperjuangkan kepentingan dan aspirasi politiknya secara terbuka. Praktis, terbukanya keran demokrasi tersebut benar-benar menjadi ajang kontestasi bagi berbagai gerakan sosial di Tanah Air termasuk oleh beberapa gerakan keagamaan yang mengusung simbol-simbol Islam seperti tuntutan formalisasi syariat Islam maupun pendirian negara Islam (*Islamic state*).

Kedua, tuntutan formalisasi syariat Islam merupakan *counter attack* dari kegagalan sistem demokrasi khususnya dalam satu dasawarsa terakhir ini. Era demokratisasi 1998, betapapun, telah memberikan ekspektasi cukup besar bagi banyak kalangan termasuk kelompok Islam “radikal” dalam mewujudkan kesejahteraan masyarakat. Namun kenyataannya, fondasi demokrasi yang rapuh menyebabkan harapan tersebut menjadi sirna. Di sisi lain, kegagalan demokrasi ini juga yang menjadi salah satu pencetus munculnya radikalisme keagamaan di Indonesia (Azra, 2005). Dalam konteks ini pula, seperti dikemukakan AH Somjee, sistem

kabupaten/kota di seluruh Indonesia yang sudah memiliki aturan bernuansa syariat baik berupa Perda, instruksi atau surat edaran. Lihat majalah *Tempo*, 8-14 Mei 2006. Belakangan, beberapa Perda Syariat tersebut dibatalkan oleh Kemendagri karena dianggap bertentangan dengan aturan yang lebih tinggi.

² Misalnya, reaksi atas Rancangan Perda Pelarangan dan Pemberantasan Maksiat DPRD Sumatera Barat tahun 2001. Tentang ini lihat misalnya *Kompas*, 14 Juni 2001, *Jawa Pos*, 6 Juli 2001 maupun penolakan atas RUU Antipornografi dan Pornoaksi sepanjang tahun 2006.

³ George Ritzer dan Douglas J. Goodman, (2010). *Teori Sosiologi*. Nurhadi (penerjemah). (Yogyakarta: Kreasi Wacana), h. 105.

demokrasi umumnya tidak mendapatkan banyak dukungan⁴. Kleden menyebutkan bahwa formalisasi syariat Islam selain disebabkan oleh virus pragmatisme yang bersifat sesaat juga karena “amnesia kolektif” dimana ketidakpuasan terhadap penyelenggaraan negara hendak dikompensasi dengan menggantikan semangat dasar kebangsaan dari semangat yang mempedulikan kebhinekaan yang sudah terbukti menjamin keutuhan kebangsaan di masa lalu dengan pola pikir politis yang memaksakan ketunggalan dalam hidup kultural dan susila⁵.

Ketiga, secara teologis tuntutan formalisasi syariat Islam maupun pendirian negara Islam dapat dijelaskan dengan teori ‘sistem simbol’ dan ‘sistem makna’ dari Bernard Lewis. Menurut Lewis Islam terdiri atas dua unsur penting yakni sebagai ‘sistem simbol’ dan ‘sistem makna’. Sebagai sistem simbol Islam menyediakan mobilisasi politik paling efektif, entah untuk menggerakkan rakyat dalam mempertahankan rezim yang dipandang mempunyai legitimasi yang diperlukan maupun untuk melawan sebuah rezim yang dipandang tidak memiliki legitimasi⁶. Sedangkan sebagai ‘sistem makna’ tuntutan formalisasi syariat Islam dan pendirian negara Islam bersumber dari interpretasi keagamaan yang tekstual dan skripturalistik. Dengan demikian Islam sama-sama efektif baik untuk melegitimasi maupun menumbangkan suatu rezim tertentu. Karena itu, melihat fungsi strategisnya tersebut jelas agama (Islam) “mempunyai kemungkinan untuk mendorong atau bahkan menahan proses perubahan sosial, yaitu suatu proses yang menggugah kemandirian struktur dan mempersoalkan keberlakuan nilai-nilai lama”⁷. Sejarah berkali-kali menunjukkan bahwa kedua fungsi Islam tersebut di atas terbukti efektif baik untuk mendukung maupun menumbangkan sebuah rezim tertentu.

Sebagai sesuatu yang bersumber dari “dalam” (teologis) maka tentu saja tuntutan penerapan syariat Islam, menurut perspektif ketiga ini, tidak memerlukan atau mengandaikan suatu prakondisi sosial tertentu. Artinya, tuntutan penerapan syariat Islam akan tetap muncul baik dengan atau tanpa kesejahteraan yang berhasil diwujudkan oleh sistem demokrasi. Hipotesis ketiga ini juga barangkali yang dapat menjelaskan mengapa dalam sejarah Indonesia modern, tuntutan penerapan syariat Islam maupun pendirian negara Islam senantiasa muncul. Entah sebagai slogan kosong maupun perjuangan yang tulus, sejak dari zaman Demokrasi Liberal (1954) sampai era reformasi wacana tersebut terus hidup dan mewarnai corak dinamika politik maupun realitas sosiologis masyarakat dan kehidupan bernegara di Indonesia. Meski hanya mewakili sebagian kecil aspirasi kaum muslim, faktanya upaya untuk menghidupkan kembali gagasan negara Islam khususnya tidak pernah mati (Patmono, 2006).

⁴ Fathi Osman, (2012) “Islam in a Modern State: Democracy and the Concept of Shura”. Pdf, h. 7.

⁵ Paul Budi Kleden, (2010). “Indonesia yang Demokratis Rumah Bagi Semua” dalam Bertholomeus Bolong OCD (ed.). *Formalisasi Syariat Islam di Indonesia: Perspektif Kristiani*. (Yogyakarta: Amara Books), h. 41.

⁶ Bernard Lewis, (1994). *Bahasa Politik Islam*. Ihsan Ali-Fauzi (penerjemah). (Jakarta: Gramedia), h. 7.

⁷ Taufik Abdullah, (ed). (1983). “Kata Pengantar” *Agama dan Perubahan Sosial*. (Jakarta: Rajawali), h. vii.

Pertanyaannya, benarkah tuntutan penerapan syariat Islam maupun pendirian Negara Islam merefleksikan keinginan Tuhan? Benarkah ‘negara syariah’ memiliki basis legitimasi teologis dan historis yang dapat dipertanggungjawabkan dalam sejarah kehidupan kaum Muslim?

ADAKAH ‘NEGARA SYARIAH’?

Tuntutan formalisasi syariat Islam biasanya satu paket dengan gagasan pendirian negara Islam (*daulah islamiyah*). Oleh karena itu, penting untuk menjelaskan dan meninjau secara kritis kedua hal tersebut. Pertanyaan pertama adalah, apakah yang dimaksud dengan syariat Islam itu? Pertanyaan ini penting dijawab karena ternyata pengertian ‘syariat Islam’ sering dipersepsi secara berbeda-beda. Menurut Said Al-Asnawi terdapat beberapa kemungkinan tentang apa yang dimaksud dengan ‘syariat Islam’⁸. Kemungkinan *pertama*, yang dimaksud syariat adalah hukum-hukum agama yang berkenaan dengan persoalan ibadah. Sekiranya ini yang dimaksud dengan syariat, maka sudah jelas penerapannya tentu tidak perlu dengan mengincar kekuasaan dan membangkitkan sentimen dan emosi massa. Masalah ibadah merupakan persoalan yang sudah dikenal luas oleh kebanyakan umat Islam. Oleh karena itu, dia tidak perlu dukungan atau pengaturan negara dan aparatnya. Jalan untuk menggiatkannya, menurut Asnawi, adalah sesuai dengan ayat al-Quran dengan ajakan yang bijak, anjuran yang baik dan perdebatan yang santun.

Kemungkinan *kedua*, yang dimaksud dengan syariat adalah sistem Islam dan norma-norma yang ditetapkan dalam al-Quran. Dalam pengertian semacam ini, sangat jelas aplikasi sistem dan norma itu tidak bisa lepas dari konteks kesejarahan. Sudah sangat jelas norma dan sistem yang telah terbangun sejak dalam sejarah peradaban Islam merupakan norma dan sistem yang terkait dengan dinamika kebudayaan masyarakat Islam yang terus berubah. Kemungkinan *ketiga*, yang dimaksud syariat adalah hukum-hukum yang spesifik yang berkenaan dengan persoalan muamalah, aturan pergaulan sosial yang disinggung dalam al-Quran dan sunnah. Apabila ini yang dimaksud maka hampir seluruh aturan muamalah itu sudah banyak tercakup dalam UU di berbagai negara tanpa harus menyebutnya sebagai negara Islam. Kemungkinan *keempat*, yang dimaksud syariat Islam adalah legislasi aturan-aturan hukum Fiqih Islam.

Tampaknya, pengertian syariat yang keempat inilah yang berkembang di Indonesia. Jika pengertian ini yang dimaksud maka akan menimbulkan pencampuradukkan antara keinginan Tuhan dan keinginan manusia/masyarakat. Fiqih merupakan hasil kreasi ulama sehingga wajar bila terdapat perbedaan pendapat di kalangan ulama terhadap satu persoalan hukum. Karena itu apa yang disebut syariat Islam pada dasarnya adalah sebuah karya kemanusiaan yang tentu saja karenanya beragam; di sana ada syariat model konstruksi Hanafi, Syafii dan lain-lain⁹. Selain itu, legislasi juga mengingkari adanya dinamika dalam masyarakat itu sendiri. Sebagai sesuatu yang bersifat pribadi, keimanan seseorang sulit diatur dalam bentuk legislasi sebagaimana dikatakan Shanavas bahwa “*we can express faith in public but the core of the faith is mysteriously private*”. Berdasarkan QS 13: 40, Shanavas juga menjelaskan bahwa ayat tersebut mengajarkan bahwa mewujudkan kesejahteraan dan kebebasan merupakan keharusan mutlak dalam membangun iman dalam hati. Ayat ini menuntut muslim untuk menjamin kebebasan dan

⁸M. Muhsin Jamil, (2005). *Membongkar Mitos Menegakkan Nalar: Pergulatan Islam Liberal Versus Islam Literal*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar-ILHAM Semarang), h. 183-184.

⁹ Mutawalli, (2003). “Menjual Murah Ayat-ayat Tuhan: Hasrat Kuasa di Balik Ide Formalisasi Syariat Islam”, *Jurnal Ulumuna* Vol. VII, Edisi 11, No.1, Januari-Juni. (Mataram: STAIN), h. 94.

kesejahteraan bagi semua orang. Shanavas menyatakan bahwa pilihan iman yang bebas merupakan keimanan sebenarnya serta syarat untuk mewujudkan masyarakat yang ideal:

*“In muslim-majority nations, people are forced to confess Islamic faith and behave in one voice in religion; but they forget that the rulers cannot fill the heart with genuine faith. I believe that faith chosen freely at the individual level without coercion and without forced conformity is the genuine faith. In the world where the hearts with freely choosen faith, not by forced compliance, pervade, the true religious spirit come alive to establish an ideal society by free choice of the people”.*¹⁰

Pertanyaan kedua adalah, adakah konsep ‘negara Islam’? Dilihat dari aspek terminologi, teologis maupun pengalaman historis kaum Muslim, gagasan tentang Negara Islam (*daulah islamiyah*) ternyata tidak memiliki pijakan yang kokoh. Istilah “daulah” sendiri yang berarti “negara” ternyata bukan dalam pengertian negara sebagaimana dipahami umum melainkan lebih disandarkan pada kharisma penguasa. Dari segi bahasa, tidak terdapat kosa kata yang cocok untuk ‘negara Islam’. Kata ‘*dawlah*’ lebih ke ‘dinasti’; bukan ‘negara’ dalam arti politik.

Menurut Schumann cita-cita yang tetap terpelihara dalam pandangan orang Islam mengenai negara ialah suatu negara yang meliputi seluruh umat. Namun, situasi masa kini suatu wadah kenegaraan demikian itu rasanya sama-sama utopis seperti di dunia Kristen. Sudah pada masa Daulah Bani Abbas (750-1258 M) umat Islam menghuni wilayah yang begitu luas sehingga tak dapat diurus lagi dari pusatnya di Baghdad, dan kesultanan Bani Ustman yang merupakan kerajaan Islam terbesar pada abad ke-19 M itu pun tak mampu untuk tugas seperti itu¹¹. Dari segi konsepsi maupun pengalaman historis kaum Muslim Schumann menyimpulkan bahwa dalam Islam tidak disediakan suatu bentuk negara yang khas islami. Seperti agama Kristen pula, Islam pun dapat hidup dalam pelbagai macam bentuk negara. Tinggal pertanyaannya saja: bentuk negara manakah yang paling cocok untuk dapat menampung cita-cita sosial, etika, dan yuridis yang dijunjung tinggi dalam wacana kemasyarakatan Islami?¹²

Menurut Schumann juga di Barat sendiri, istilah ‘negara’ masih baru sekitar abad 19; sebelumnya ‘konotasi ‘negara’ lebih mencerminkan ciri khas keluarga kerajaan. “Negara itu bukanlah suatu struktur atau lembaga politis yang didirikan oleh masyarakat, melainkan ia berupa struktur kekuasaan dan kuasa itu sendiri dilegitimasi oleh ideologi atau agama. Identitas negara itu wujud dalam diri sang penguasa, dan rakyat hanya memperoleh arti sebagai organisme yang menunjang pada kehidupan sejahtera ‘negara’, atau raja itu”¹³.

¹⁰ T. O. Shanavas, M. D., Freedom and Islam.
<file:///C:/Documents%20and%20Settings/user/My%20Documents/Downloads/Alquran&Human%20Right/shanavas01.htm>, tgl 26 Januari 2012.

¹¹ Olaf Schumann, (1999). “Dilema Islam Kontemporer: antara Masyarakat Madani dan Negara Islam” Jurnal *Paramadina* No. 2, Vol. I, h. 55

¹² *Ibid.*, h. 58.

¹³ *Ibid.*, h. 56.

Dalam Islam sendiri terdapat tiga paradigma tentang hubungan Islam dan negara¹⁴. *Pertama*, paradigma integralistik (*integrated paradigm*); agama dan negara menyatu (*integrated*). Wilayah agama meliputi politik atau negara. Negara merupakan lembaga politik dan keagamaan. Oleh karenanya, menurut paradigma ini, kepala negara adalah pemegang kekuasaan agama dan kekuasaan politik. Pemerintahannya diselenggarakan atas dasar “kedaulatan ilahi” (*divine sovereignty*) karena pendukung paradigma ini meyakini bahwa kedaulatan berasal dan berada di tangan Tuhan. Paradigma ini dianut kelompok Syiah yang mengganti paham negara dengan sebutan “imamah” dan negara dipandang bersifat teokrasi. Negara teokrasi mengandung pengertian bahwa kekuasaan mutlak berada di tangan tuhan, dan konstitusi negara berdasarkan pada wahyu tuhan “syariah”. Sebagian kalangan Sunni konservatif (*fundamentalis*) juga mempunyai pendapat yang sama mengenai integrasi agama dan negara. Dengan demikian, dalam perspektif integralistik, pemberlakuan dan penerapan hukum Islam sebagai hukum positif negara adalah hal yang niscaya. Abu ‘A’la al-Maududi adalah salah satu pendukung negara ini.

Kedua, paradigma simbiotik (*symbiotic paradigm*); agama dan negara menurut paradigma ini berhubungan secara simbiotik, yakni suatu hubungan yang bersifat timbal-balik dan saling memerlukan. Dalam hal ini, agama memerlukan negara karena dengan negara, agama dapat berkembang. Sebaliknya, negara juga memerlukan agama karena dengan agama, negara dapat berkembang dengan bimbingan etika dan moral-spiritual. Salah satu pendukung teori ini adalah al-Mawardi, seorang teoritikus politikus Islam terkemuka. Dalam karyanya *al-Ahkam al-Sulthaniyah* ia menyatakan bahwa “kepemimpinan negara merupakan instrumen untuk meneruskan misi kenabian dalam memelihara agama dan mengatur dunia”. Pemeliharaan agama dan pengaturan dunia merupakan dua jenis aktivitas yang berbeda, namun mempunyai hubungan secara simbolik. Keduanya merupakan dua dimensi dari misi kenabian.

Dalam kerangka simbiotik ini, Ibnu Taimiyah pun menganggap bahwa penegakkan negara merupakan tugas suci yang dituntut oleh agama sebagai salah satu perangkat untuk mendekatkan manusia kepada Allah¹⁵. Dalam konsep ini, syariah (hukum Islam) menduduki posisi sentral sebagai sumber legitimasi terhadap realitas politik. Demikian juga negara, negara mempunyai peranan yang besar untuk menegakkan hukum Islam dalam porsinya yang besar. Dengan demikian, dalam paradigma simbiotik ini masih tampak adanya kehendak “mengistimewakan” penganut agama mayoritas untuk memberlakukan hukum-hukum agamanya di bawah legitimasi negara. Paling tidak, karena sifatnya yang simbiotik, hukum-hukum agama masih mempunyai peluang tertentu untuk mewarnai hukum-hukum negara, bahkan dalam masalah tertentu tidak tertutup kemungkinan hukum agama dijadikan sebagai hukum negara. Hal ini dapat saja terjadi karena sifat simbiotik antara agama dan negara mempunyai tingkat kualitas yang berbeda.

Ketiga, paradigma sekularistik (*secularistic paradigm*); paradigma ini menolak kedua paradigma di atas. Sebagai gantinya, paradigma sekularistik mengajukan pemisahan (*disparitas*) agama atas negara dan pemisahan negara atas agama. Pencetus paradigma sekularistik adalah Ali

¹⁴Mohammad Subkhan, (2008). “Implementasi Syariat Islam di Banten” dalam Irwan Abdullah, Ibnu Mujib dan M. Iqbal Ahnaf (ed.). *Agama dan Kearifan Lokal dalam Tantangan Global*. (Yogyakarta: Sekolah Pasca Sarjana UGM-Pustaka Pelajar), h. 257-259.

¹⁵ *Ibid.*, h. 358.

Abdul al-Raziq, seorang cendekiawan muslim asal Mesir. Al-Raziq menyatakan bahwa Islam hanya sekedar agama dan tidak mencakup urusan negara; Islam tidak mempunyai kaitan dengan sistem pemerintahan kekhalifahan; kekhalifahan termasuk kekhalifahan Khulafaur-Rasyidin, bukanlah sebuah sistem politik keagamaan atau keislaman, tapi sebuah sistem yang manusiawi. Menurut al-Raziq, Nabi Muhammad Saw adalah semata-mata utusan Allah untuk mendakwahkan agama murni tanpa bermaksud untuk mendirikan negara. Nabi tidak mendirikan kerajaan dalam arti politik atau sesuatu yang mirip dengan kerajaan. Dia adalah nabi semata sebagaimana halnya nabi-nabi sebelumnya. Dia bukan raja, bukan pendiri negara dan tidak pula mengajak untuk mendirikan kerajaan duniawi.

Al-Raziq (dalam Syamsuddin, 1993) juga berpendapat bahwa Islam tidak memiliki kaitan apapun dengan sistem pemerintahan karena tidak terdapat dasar-dasar yang jelas dan eksplisit dalam al-Quran dan hadis yang mengatur hal tersebut. Ali Abd Razik menolak keras anggapan bahwa Nabi Saw mendirikan ‘negara’ di Madinah maupun posisi Nabi sebagai kepala negara. Bagi dia, persoalan pemerintahan adalah murni persoalan duniawi, dan karenanya Nabi pun hanyalah seorang utusan Tuhan, bukan sebagai kepala negara atau pemimpin politik.

Menurut Muhammad Abid al-Jabiri bahwa sulit mengatakan bahwa negara pada masa Nabi adalah negara Islam karena beberapa hal¹⁶. *Pertama*, ketika Nabi diutus orang-orang tidak memiliki raja dan ‘negara’. Sistem sosial ketika itu hanyalah sistem kesukuan yang belum memenuhi persyaratan sebagai sebuah negara. *Kedua*, meski nabi adalah seorang pemimpin dan komandan perang tapi beliau berkali-kali menolak disebut sebagai raja; beliau hanya menyebut dirinya sebagai Nabi dan Rasul. *Ketiga*, al-Quran hanya berbicara tentang ‘ummat’ justru untuk menghindari dari sistem politik, sosial dan ekonomi tertentu. *Keempat*, peristiwa pembaitan Abubakar Assidiq di Bani Tsaqifah dipandang sebagai soal *ijtihadiah*.

Berdasarkan alasan tersebut di atas Mutawalli menyimpulkan bahwa upaya atau istilah apapun yang dikedepankan untuk mengusung jargon formalisasi syariat merupakan hal sia-sia, yang justru tidak hanya bakal membusukkan demokrasi tapi juga mengeliminasi keagungan Islam dari dalam¹⁷. Lebih dari itu, gagasan Negara Islam menurut Shanavas hanyalah sebuah mitos; ia lebih mencerminkan ambisi kekuasaan para elit untuk mengontrol kehidupan publik:

*“So-called Islamic government is myth created by power-hungry people to control muslim mind and body. There was no such thing as Islamic government. Government is only a means to execute the will of people. The individual members of government can have Islamic values and faith”*¹⁸.

Dalam kaitan ini menarik kiranya menyimak pidato Natsir di Pakistan pada 9 April 1952:

“Pakistan adalah negara Islam. Hal itu pasti, baik oleh kenyataan penduduknya maupun oleh gerak-gerik haluan negaranya. Dan saya katakan Indonesia juga adalah negara Islam, oleh kenyataan, Islam diakui sebagai agama dan anutan jiwa bangsa Indonesia, meskipun tidak disebutkan dalam konstitusi, Islam itu adalah agama negara. Indonesia tidak memisahkan agama dan kenegaraan. Dengan tegas, Indonesia percaya kepada Tuhan Yang Maha Esa jadi tiang pertama dari Pancasila, kaedah yang lima, yang dianut sebagai dasar rohani, dasar akhlak dan susila oleh negara dan bangsa Indonesia”¹⁹.

¹⁶ Mutawalli, *op.cit.*, h. 99.

¹⁷ *Ibid.*, h. 103.

¹⁸ Shanavas, *loc. cit.*

¹⁹ M. Natsir, (2001). *Agama dan Negara dalam Perspektif Islam*. (Jakarta: Media Dakwah), h. 128.

Dalam perspektif Islam sendiri, gagasan negara bangsa (*nation-state*), seperti diakui Azra memang cukup problematik²⁰. Menurutnya, konsep *nation state* menciptakan ketegangan historis dan konseptual. Sejak awal masa perkembangan Islam sampai kurun pra modern, masyarakat muslim mengenal hanya dua konsep teritorial politik-religius yaitu konsep *dar al-Islam* sebagai wilayah damai/kaum muslim dan *dar al-harb*²¹ sebagai wilayah perang/nonmuslim. Oleh karenanya, keberadaan konsep *nation state* jelas menciptakan ketegangan historis dan konseptual bagi masyarakat muslim ketika mereka memasuki zaman modern awal. Sebabnya, konsep Barat tersebut mengancam pertumbuhan dan keutuhan dunia Islam (*Islamdom*). Menurut Azra pluralisme bangsa dan teritorial jelas diterima Islam; tetapi pluralisme politik dalam kerangka modern perlu dikaji lebih jauh terutama dalam hubungannya dengan konsep *nation state*. Istilah “islami” atau “ummah” hanya mengacu pada kelompok sosio-religius, bukan kepada masyarakat politik (*polity*), sedangkan konsep *nation state* berdasar pada kriteria-kriteria etnisitas, kultur dan bahasa dan wilayah. Konsekuensinya, *polity* yang tercakup dalam *nation state* bersatu dengan mengabaikan garis-garis religius. Konsep ini jelas tidak selaras dengan teori dan kultur politik Islam pra-modern. Pada tingkat institusional, *nation state* berbenturan dengan “kekhalifahan”, suatu institusi politik yang menegaskan bahwa semua wilayah *dar al-Islam* pada dasarnya merupakan suatu *religiously based superstate*---negara yang terbentuk bukan atas dasar etnisitas, kultur dan bahasa atau kedudukan geografis---melainkan keimanan²².

SIMPULAN

Memang, di tengah kekacauan sistem sosial (*social order*) di Indonesia saat ini, slogan penerapan “syariat Islam” memiliki daya pesona yang luar biasa. Kondisi sosial yang kacau menyebabkan masyarakat mengalami disorientasi nilai-nilai, dislokasi kejiwaan serta kehilangan harapan (*hopeless*) sehingga individu maupun kesadaran kolektif mengalami “frustasi sosial”. Namun demikian, untuk menjaga kebesaran Islam tidak cukup mengedepankan aspek hukumnya saja tapi juga harus menyeluruh. Dengan indah, Hassan Hanafi menjelaskan Islam merupakan

²⁰ Azyumardi Azra, (1993). “Islam dan Negara: Eksperimen Dalam Masa Modern, Tinjauan Historis”, Jurnal *Ulumul Quran* No. 2 Vol. IV, h 11.

²¹ Istilah *dar al-Islam* dan *dar al-harb* sebenarnya tidak terdapat dalam al-Quran dan Hadis melainkan hanya ada dalam kitab Fiqih. Seperti halnya istilah Fiqih itu sendiri, istilah tersebut bersama dengan beberapa istilah lain seperti “syariat”, “kalam”, “tasauf”, “hikmah” (falsafah) dan lain-lain yang meskipun terdapat dalam al-Quran namun mempunyai makna semantik yang berbeda. Lihat Nurcholish Madjid, “*Dar al-Islam dan Dar al-Harb: Damai dan Perang dalam Islam*”, Jurnal *Ulumul Quran* No. 2, Vol. VI, Thn. 1995; juga Akh. Minhaji, “Hak-hak Asasi Manusia Dalam Hukum Islam: Penafsiran Baru tentang Posisi Minoritas Non-Muslim”, Jurnal *Ulumul Quran* No. 2, Vol. V Tahun 1994.

²² Azra, *loc. cit.*, h. 12.

“the unification of law and love, state and religion, kingdom of earth and kingdom of heavens”.²³

DAFTAR PUSTAKA

- Abdullah, Irwan. (2009). *Konstruksi dan Reproduksi Kebudayaan*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar.
- Abdullah, Taufik (ed). (1983). “Kata Pengantar” *Agama dan Perubahan Sosial*. Jakarta: Rajawali.
- Akh. Minhaji. (1994). “Hak-hak Asasi Manusia Dalam Hukum Islam: Penafsiran Baru tentang Posisi Minoritas Non-Muslim”, *Jurnal Ulumul Quran* No. 2, Vol. V.
- Azra, Azyumardi. (2005). “Islam in South East Asia: Tolerance and Radicalism”. Paper Presented at Miegunyah Public Lecture The University of Melbourne, 6 April.
- ,(1993). “Islam dan Negara: Eksperimen Dalam Masa Modern, Tinjauan Historis”, *Jurnal Ulumul Quran* No. 2 Vol. IV.
- Fauzan, Pepen Irpan. (2007). “Revivalisme Politik Islam: Akar-Tradisi, Latar Belakang, dan Kecenderungan Baru”, *Jurnal Tajdid* No. 1. Bandung: PP Pemuda Persis.
- Hassan, Noorhaidi. (2008). “Reformasi, Religious Diversity and Islamic Radicalism After Soeharto”, *Journal of Indonesian Social Science and Humanities*, Volume One. Jakarta: LIPI-KITLV.
- Jamil, M. Muhsin. (2005). *Membongkar Mitos Menegakkan Nalar: Pergulatan Islam Liberal Versus Islam Literal*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar-ILHAM Semarang.
- Kleden, Paul Budi. (2010). “Indonesia yang Demokratis Rumah Bagi Semua” dalam Bertholomeus Bolong OCD (ed.). *Formalisasi Syariat Islam di Indonesia: Perspektif Kristiani*. Yogyakarta: Amara Books.
- Lewis, Bernard. (1994). *Bahasa Politik Islam*. Terj. Ihsan Ali-Fauzi. Jakarta: Gramedia.
- Madjid, Nurcholish. (1995). “Dar al-Islam dan Dar al-Harb: Damai dan Perang dalam Islam”, *Jurnal Ulumul Quran* No. 2, Vol. VI.
- Manalu, Dimpos. (2009). *Gerakan Sosial dan Perubahan Kebijakan Publik*. Yogyakarta: Gadjah Mada University Press-KSPPM.

²³ Pepen Irpan Fauzan, (2007). “Revivalisme Politik Islam: Akar-Tradisi, Latar Belakang, dan Kecenderungan Baru”, *Jurnal Tajdid* No. 1. (Bandung: PP Pemuda Persis), h. 28.

- Mutawalli. (2003). “Menjual Murah Ayat-ayat Tuhan: Hasrat Kuasa di Balik Ide Formalisasi Syariat Islam”, Jurnal *Ulumuna* Vol. VII, Edisi 11, No.1, Januari-Juni. Mataram: STAIN.
- Natsir, M. (2001). *Agama dan Negara dalam Perspektif Islam*. Jakarta: Media Dakwah.
- Osman, Fathi. “Islam in a Modern State: Democracy and the Concept of Shura”. Pdf.
- Patmono. (2006). “Aspirasi Islam Dalam Konteks Negara Bangsa” dalam Komaruddin Hidayat dan Ahmad Gaus AF (ed.). *Menjadi Indonesia: 13 Abad Eksistensi Islam di Bumi Nusantara*. Bandung: Mizan.
- Schumann, Olaf. (1999). “Dilema Islam Kontemporer: antara Masyarakat Madani dan Negara Islam” Jurnal *Paramadina* No. 2, Vol. I.
- Subkhan, Mohammad. (2008). “Implementasi Syariat Islam di Banten” dalam Irwan Abdullah, Ibnu Mujib dan M. Iqbal Ahnaf (ed.). *Agama dan Kearifan Lokal dalam Tantangan Global*. Yogyakarta: Sekolah Pasca Sarjana UGM-Pustaka Pelajar.
- Syamsuddin, Din. (1993). “Usaha Pencarian Konsep Negara dalam Sejarah Pemikiran Politik Islam” Jurnal *Ulumul Quran* No. 2 Vol. IV.
- Situmorang, Abdul Wahib. (2007). *Gerakan Sosial: Studi Kasus Beberapa Perlawanan*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar.
- Yasin, Ilyas. (2011). *Modernisme Islam: Gagasan dan Kritik*. Dompu: Al-Amin Press.
- T. O. Shanavas, M. D., Freedom and Islam.
<file:///C:/Documents%20and%20Settings/user/My%20Documents/Downloads/Alquran&Human%20Right/shanavas01.htm>, tgl 26 Januari 2012.