

ISLAM DAN NEGARA: IKHTIAR POLITIS MUSLIM INDONESIA

Mokhammad Yahya

Abstract

This paper discusses the relation between Islam and the State as experienced by Indonesian Muslims. Using the historical analysis it begins to delineate the struggle for political Islam in Indonesia with their diveresed aspirations from the very begining of Indonesia asa nation state until the collapse of Suharto regime. In terms of Islamic political struggle, this explains that there was a shift from legalistic-formalistic Islamic political articulation in the Old Order and the beginning of New Order Era into more substantialist-pragmatic method. This eventually leads to the formation on the theorisation of political Islam since there is no a single defenitive theory of political Islam in the Islamic scholarship. Muslims in Indonesia have offered a brilliant concept 'Pancasila' as a solution in the multicultural situation like Indonesia. Pancasila was considered not only by the founding fathers of Indonesia but also by majority of Indonesian Muslims as an interpretation and contextualisation of Islamic Politics in the pluralist society of Indonesia in order to create more harmonious and peaceful life.

Keywords: *Islam, State, Muslim Politics.*

A. Pengantar

As a 'Pancasila State with a Ministry of Religion', Indonesia chose a middle way between 'the way of Turkey' and the founding of an 'Islamic State. A 'secular state' would perhaps not suit the Indonesian situation; an 'Islamic State,' as attempted elsewhere, would indeed tend 'to create rather than to solve problems.' For this reason the Indonesian experiment deserves positive evaluation.

(B. J. Boland, 1982:1121)

Islam Indonesia telah lama dipinggirkan dalam bidang kajian Islam terutama bidang kajian politik Islam. Ditahun 1957, Wilfred Cantwell Smith (1957:295), seorang sejarawan agama misalnya mengamati sebuah ketidakpedulian yang serius (*serious disregard*) atas peran Islam dalam Negara Indonesia modern dan peran Indonesia dalam Islam modern.

Pada tahun 1985, William R. Roff (1985:34), sejarawan masyarakat Asia Tenggara dalam *Islam Obscured? Some Reflections on Studies of Islam and Society in Southeast Asia*," sepadan menemukan bahwa " terdapat kehendak kuat yang menakjubkan bagi pengamat ilmu sosial di Barat untuk secara konseptual tidak menghiraukan tempat dan peran agama dan budaya Islam masyarakat Asia Tenggara baik sekarang ini atau masa lalu."2Yang lebih baru ditahun 1997 Robert W. Hefner (1997:8), seorang Antropolog menyajikan bahwa 'dalam kajian Islam, baik sarjana Barat atau Timur Tengah cenderung menempatkan Asia tenggara dalam wilayah intelektual pinggiran dalam dunia Islam.'"3

Marjinalisasi ini terjadi boleh jadi dikarenakan Asia Tenggara secara geografis adalah wilayah pinggiran yang jauh dari pusat Islam, Timur Tengah, dan karenanya Islam di Asia Tenggara mendapatkan hanya sedikit liputan dalam media internasional.. Hal ini tentu merupakan sebuah ironi karena realitas menyatakan bahwa tidak hanya di Asia Tenggara, bahkan di seluruh dunia Indonesia adalah Negara dengan populasi Muslim terbesar. Berkenaan dengan karakteristik Islam Indonesia, beberapa sarjana telah mengklaim bahwa Islam Indonesia memiliki ciri dan karakter spesial yang berbeda dengan Islam di Timur Tengah. Namun demikian perkembangan Islam di Timur Tengah pada tingkat tertentu juga turut mewarnai dan memberikan pengaruh religious, intelektual dan politis cukup signifikan terhadap Islam di Indonesia.

Sejak masa paling awal—bahkan sebelum berdirinya negara-bangsa (nation-state) Indonesia—Islam di Hindia Belanda tidak dapat dipisahkan dari pengaruh serius Timur Tengah. Bahkan adalah bukan merupakan simplifikasi untuk menyimpulkan bahwa Islam di Indonesia adalah sebuah perpaduan antara orisinalitas Timur Tengah dan adaptasi kreatif ketika Islam dipraktekkan dalam konteks lokal (Indonesia). Sintesis antara nilai dan budaya lokal dengan nilai-nilai Islam (*Tsaqafah Islamiyyah*) Timur Tengah bahkan tidak dapat dielakkan sebagaimana terlihat dalam bentangan sejarah Islam di Indonesia.4Sebuah riset klasik yang dilakukan oleh Clifford Geertz(1960) dalam bukunya *The Religion of Java*—yang memetakan orang Jawa kedalam tiga kategori : Abangan, Santri and Priyayi—adalah merupakan contoh jelas dalam mendeskripsikan sintesis antara—meminjam istilah Bubalo and Fealy

(2005:15) 'varian Islam tropis dan Gurun pasir kering Timur dekat (*tropical variant of Islam and the desert-dried from the Near East*)'. Disebabkan karena proses adaptasi dengan lingkungan lokal sebagaimana yang tegaskan oleh Bahtiar Effendy (2006:133) telah membuat Islam di Indonesia pada taraf tertentu berbeda dengan wajah dan orientasi partikular dan detail dari Islam yang berkembang dibelahan negeri manapun termasuk negeri asalnya.

Keterlibatan Islam politik selama era kerajaan sebelum kemerdekaan Indonesia seperti misalnya transformasi kerajaan-kerajaan Hindu-Budha di Nusantara menjadi system pemerintahan (kerjaan) Islam sebagaimana yang terjadi di Demak, Banten, Goa, Malaka dan lain lain menekankan bahwa proses dakwah Islam tidak hanya mewarnai budaya lokal akan tetapi juga mempengaruhi sistem politik dan pemerintahannya. Pengaruh kuat Timur Tengah juga menginfiltrasi ide dan konsepsi politik Islam di Indonesia. Dan yang menarik perhatian, aspirasi politik Islam di Indonesia tidak pernah sungguh sungguh berakhir dalam sejarah sosial politik di Indonesia baik melalui jalur parlementer seperti yang dilakukan oleh partai politik Islam sejak pemilu pertama di tahun 1955 hingga saat ini dan atau yang melalui jalur non parlementer seperti yang telah dilakukan oleh DI/TII (Darul Islam/ Tentara Islam Indonesia) atau Hizbut Tahrir Indonesia (HTI) yang muncul di wilayah publik sejak kejatuhan rejim Suharto.

Contoh lain dari pengaruh kuat Timur Tengah ini dapat dilihat dari Islam politik yang diekspresikan oleh NII, Masyumi dan NU (sebelum kembali kepada khittah 1926) yang menggambarkan setidaknya refleksi Islamisme dengan proposal shariatisasi dan Islamisasi negara, sebuah resonansi Islam politik Timur Tengah saat itu. Pengaruh yang hampir sama muncul kembali dengan kebangkitan Islamisme di awal-awal tahun 1980an menjelang akhir era Suharto. Hal ini nampaknya menjadi sebuah reinkarnasi dari konflik tanpa henti antara orisinalitas Timur Tengah dan inovasi dalam konteks lokal di dalam Indonesia modern. Adalah merupakan fakta yang menarik dan hal ini bukanlah sebuah kebetulan bahwa salah satu dari Islamisme kontemporer, *da'wah salafiyah*, banyak dari pemimpinnya adalah non-sayyid (kaum Arab keturunan bukan Nabi) yang secara diametris berbeda dengan metode dakwah

golongan sayyid (kaum Arab keturunan Nabi Muhammad saw). Hal ini mengingatkan konflik lama kaum Hadrami (sebagai komunitas awal yang menyebarkan Islam di Indonesia) yang terpolarisasi menjadi kelompok non-sayyid yang terhimpun dalam *al-Irsyad* dan kelompok sayyid (*Alawiyyin*) yang tersatukan dalam *Jama'ah al-Khayr* dalam dekade awal tahun 1990an⁵. Kaum al-Irsyad lebih cenderung textual, puritan dan tidak toleran terhadap kultur lokal yang mereka anggap sebagai tidak Islami sedangkan kaum Arab Sayyid menempatkan penekanan lebih kepada spiritualitas daripada aspek legal Islam dan lebih adaptif-akomodatif didalam berhadapan dengan budaya lokal.

Dikarenakan adaptisasi dan proses puritanisasi –disamping ketiadaan teori definitif tentang politik Islam – artikulasi politik Islam di Indonesia tidak pernah homogen. Politik Islam mereka, kendati diklaim diderivasikan dari sumber otoritatif Islam, Al-Quran dan Hadits, hasil dari aktivitas dan konsep politiknya berbeda beda dari model politik Islam formalistik dengan agenda pendirian Negara Islam hingga model yang lebih pragmatis dan substansialis baik melalui parlementer atau organisasi-organisasi sosial keagamaan. Namun demikian didalam spektrum politik yang lebar tersebut, kaum Muslim di Indonesia akhirnya berkompromi dan menghasilkan solusi yang dikenal dengan “Negara Pancasila” yang lebih jauh akan dijelaskan secara lebih detail dalam subtopic di bawah.

B. Teori Politik Islam: Eksplanasi historis singkat

Sebelum menjelaskan tipe politik Islam Indonesia didalam mengawinkan antara Negara dan agama (Islam), teori dan sejarah politik Islam butuh untuk diintroduksi secara singkat untuk memperlihatkan upaya dan ijtihad yang bersifat manusiawi didalam pembentukan politik Islam dalam sejarah. Hal ini dirasa amat penting untuk ditekankan untuk memahami bahwa politik didalam Islam pada dasarnya hanyalah sebuah produk yang bersifat manusiawidan tidak sepenuhnya ilahiyah dan suci (*divine*).

Politik Islam sesungguhnya baru dikonseptualisasikan semenjak kemunduran khalifah Abbasiyyah diabad kesepuluh. Sepanjang masa

dinasti Umayyah (661-750M) tidak terdapat teori politik Islam yang bersifat definitif yang dikenalkan oleh sarjana Muslim. Ahli hukum dan teologi Islam hanya mulai menulis teori politik Islam setelah lebih dari tiga abad dari keberadaan Negara-kota Madinah yang didirikan oleh Nabi Muhammad. Namun demikian hal ini tidak berarti bahwa teori politik Islam sudah terlalu jelas dan difahami secara baik yang kemudian tidak membutuhkan konseptualisasi lanjutan seperti halnya ajaran-ajaran Islam lainnya seperti isu-isu yang berkaitan dengan akidah (teologi) dan ibadah (ritual) yang sudah definitif dan pasti.⁶ Fauzi M. Najjar (1967:11) dalam *The Islamic State: a Study in Traditional Politics* bahkan lebih jauh menyatakan bahwa produksi teori politik Islam hanyalah merupakan sebuah usaha apologetik dari ahli hukum dan teologi Islam didalam menubuhkan teori Islam tentang Negara. Apa yang menarik untuk ditekankan disini adalah adanya ketiadaan institusionalisasi dari teori politik Islam atau ilmu-ilmu Islam yang lain yang berkenaan dengan kehidupan aktual dari umat Islam seperti ekonomi mengindikasikan bahwa teori dan ilmu itu sesungguhnya memiliki elastisitas dan fleksibilitas adaptasi dengan lingkungan dimana ia akan diimplementasikan. Oleh karenanya ketika sesuatu itu belum atau tidak definitif semestinya juga tidak dibatasi didalam sebuah matriks yang pasti dan tidak pernah berubah.

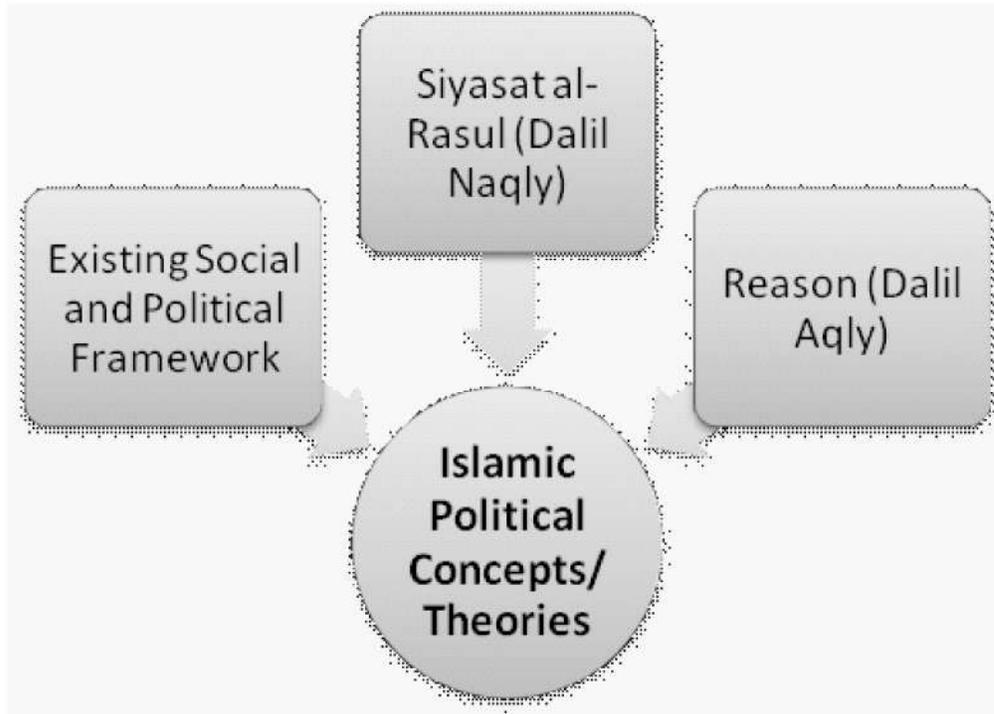
Kendati demikian institusionalisasi politik Islam merupakan sebuah keniscayaan sejalan dengan perkembangan peradaban Islam itu sendiri. Ahmad Syafi'i Maarif (1985:22-3) menegaskan keharusan ini sesungguhnya karena ditopang oleh dua alasan; pertama, kemunduran dinasti Abbasiyyah dan kedua serangan efektif didalam bidang teologi dan politik dari sekte-sekte Muslim lainnya seperti Syiah, Khawarij dan Mu'tazilah. Sampai saat ini institusionalisasi ini melahirkan pro dan kontra yang tak ada akhirnya didalam dunia Islam. Ali Abd al-Raziq dalam buku kontroversialnya *Islam wa ushul al-Hukm* (Islam dan pokok-pokok pemerintahan) adalah salah satu diantara banyak sarjana muslim didunia Islam yang memiliki kepercayaan akan ketiadaan teori politik dalam Islam. Surat-surat yang berisi debat antara Nurcholish Madjid dan Muhammad Roem tentang hubungan Islam dan Negara di Indonesia adalah juga merupakan contoh opini yang tidak mendukung (kontra) terhadap teori politik Islam yang memiliki tujuan klimaks pendirian sebuah Negara. Lebih jauh, Ahmad Sukardja (2002:191), seorang

kontributor dalam Ensiklopedia Islam menulis bahwa Al-Quran tidak pernah mengajarkan dan menentukan sebuah sistem pemerintahan bagi kaum Muslimin yang definitif untuk diikuti dimanapun dan kapanpun mereka hidup.

Disamping opini yang bersifat kontra dari para sarjana Muslim diatas, penolakan teori politik Islam adalah sebuah klaim yang kurang tepat. Banyak katakunci dalam wilayah sosial politik seperti *imarah, khilafah, malik, hukm, 'adil, syura*, dan derivasinya tersebar dan berserakan dalam al-Quran dan hadits. Kata-kata tersebut dapat ditemukan secara mudah dan tentu saja memastikan keberadaan konsep atau setidaknya nilai-nilai politik Islam meskipun sebagai teori dan konsep politik, ia baru muncul diabad ke-8 melalau karya Ibn Abi al-Rabi', *Suluk al-Malik Fi Tadbir al-Mamalik*. Fakta dan kenyataan ini melahirkan sebuah konklusi bahwa politik Islam sebelum abad delapan sama sekali belum exist didalam dunia Islam. Kesimpulan ini mungkin tepat untuk eksistensi teori politik Islam namun jelas tidak bagi aktivisme politik Islam. Contoh paling vulgar dari aktivisme politik tersebut diantaranya adalah eksperimentasi politik Nabi baik di Madinah dengan membangun negara-kota Islam dan piagam Madinah atau aktivitas politik diluar Madinah yang mengafirmasi bahwa Politik Islam sebagai sebuah aktivisme politik nyata adalah sungguh-sungguh eksis. Aktivisme politis Nabi ini kemudian dalam kajian politik Islam dikenal dengan istilah *al-siyasat al-rasul* (politik Rasul).

Konsep politik Islam yang ditulis oleh ahli hukum dan teologi Islam bukanlah sebuah konsep yang semata-mata diderivasikan dari dua sumber otoritatif Islam (dalil naqli; Al-Qur'an and Hadith), akan tetapi ia juga dipengaruhi oleh framework sosial-politik yang ada serta pemikiran logis yang menyertainya (*dalil aqli*). Tiga elemen (lihat tabel. 1) tersebut saling berkaitan erat didalam proses produksi teori politik Islam. Nilai dasar dari politik Islam yang ditemukan dalam text al-Quran dan hadits dibarengi dengan contoh aktual dari aktivitas politis Nabi (*sunnah fi'liyyah*) diimplementasikan dalam konteks lokal dengan menggunakan interpretasi dan pertimbangan-pertimbangan adaptif dan rasional.

Table.1



C. Agama dan Politik

Amalgamasi antara agama dan politik dalam fragmen historis dari peradaban barat dalam taraf tertentu tidak hanya mengesankan wajah buruk dan kengerian tapi juga menandai era kemunduruan sebagaimana yang terekam dalam sejarah Eropa abad pertengahan sebelum era pencerahan.⁷Selain itu, peran buruk agama dalam wilayah publik khususnya dalam politik ditambah dengan pertentangan antara gereja dan perkembangan sains modern, yang kemudian menjadi mesin krusial bagi kelahiran era modern, nampaknya menegaskan secara sembrono ketidakcocokan (*incompatibility*) antara agama dan politik atau sains modern secara general. Latar belakang ini menghasilkan penarikan mundur agama dari ruang publik atau secara umum dikenal dengan sekularisasi⁸ketika agama hanya direlokasikan dan difungsikan di ruang privat. Lebih jauh lagi, modernisme khususnya dalam dunia Barat dikarakterkan dengan erosi agama dalam berbagai aspek kehidupan sosial

dan pemerintahan. Peran agama disempitkan hanya pada kehidupan privat dan agama kehilangan pengaruhnya dalam ruang public.

Kejatuhan peran sosial secara signifikan dari agama dibarengi secara berurutan dengan tumbuhnya rasionalisme di Barat. Menariknya, rasionalisme ini menandai babak baru bagi peradaban Barat yang memindahkan masyarakat Barat menjadi masyarakat yang lebih baik, modern dan secular. Pakar sosial seperti Karl Marx, Sigmund Freud, Max Weber, Emile Durkheim, Jose Casanova, dan banyak lagi bahkan mempostulatkan bahwa modernisasi masyarakat akan melibatkan kemunduran dalam babakan religioitasnya⁹. Agama pada akhirnya hanya akan ditinggalkan oleh pengikutnya sejalan dengan kebangkitan sekulerisasi.

Kesan buruk dan anti modernitas sebagai hasil dari kebersatuan agama dan Negara dalam taraf tertentu telah menjadi kesadaran kolektif (*collective consciousness*) dan menjadi semacam '*background*' dari pemahaman dan pandangan dunia (*worldview*) orang-orang Barat didalam memahami peran politik saat ini. Hal ini tidak terelakkan sebab pandangan dan "*welstanchaung*" kita selalu dikonstruksi oleh latar belakang historis dari budaya dan peradaban yang didalamnya kita hidup. Dengan latar semacam ini kemudian setiap usaha untuk menempatkan agama di ruang public dianggap sebagai usaha yang sinis dan tidak ramah terhadap kemajuan (*progress*) dan keberlangsungan dunia yang lebih modern dan beradab, sebuah kondisi dunia baru yang dibawa dan diciptakan oleh proyek rasionalisme dan sekularisasi.

Apa yang menarik untuk dianalisis adalah, berbeda dengan Barat, hubungan antara agama dan Negara dalam rekam sejarah Islam justru menandai babak baru dan penciptaan masyarakat (ummah) Muslim yang lebih beradab. Kesatuan antara agama dan Negara bahkan juga telah membawa kaum Muslimin kepada kemajuan, kemakmuran dan progress. Oleh karena itu Islam sejak mulanya bagi beberapa sarjana Islam¹⁰ difahami sebagai agama yang secara inheren mengintegrasikan dengan isu politik dan pemerintahan sebagaimana secara jelas terlihat dalam pengalaman Nabi di Madinah dan generasi setelahnya sejak dinasti Abbasiyyah, Umayyah dan berakhir di kekhalifahan Ustmaniyyah. Lebih lanjut, sejarah mencatat bahwa era gilang gemilang (*golden era*) Islam

justru terjadi ketika agama dan Negara secara erat dikaitkan.

Latar historis ini pasti mempengaruhi sebagian kalau bukan seluruh mayoritas Muslim dalam dua hal; satu, Islam dimaknai sebagai sebuah agama yang tidak memisahkan antara agama dan politik. Islam dipandang sebagai sebuah agama yang meliputi semua isu termasuk masalah-masalah di tingkat privat atau juga public. Kata sifat setelah kata 'Islam' seperti Islam shamil (holistik), Islam kamil (sempurna) or Islam kaffah (integral) memperlihatkan efek dan pengaruh dari tipe pemahaman ini. Karenanya, pemikiran yang hendak memisahkan antara Islam dan politik tidak dapat diterima dan sekularisasi tidak memiliki tempat dalam Islam. Dua, adalah dipercaya bahwa sarat satu-satunya untuk meraih kemakmuran dan kejayaan masyarakat Muslim adalah dengan mengimplementasikan Islam dalam seluruh aspek kehidupan Muslim termasuk di dalamnya isu-isu politik dan pemerintahan. Jadi, revivalisme Islam didesain untuk menempatkan kembali Islam ketengah-tengah ruang public dari ummat Islam. Jargon 'al-Islam huwa al-hall' (Islam is the solution/ Islam adalah Solusi) adalah merupakan 'hallmark' dari pandangan ini.

Sebagai bagian dari ummat Islam didunia¹¹, perjalanan politik Islam tidak dapat dipisahkan dari pengaruh peradaban Islam yang signifikan dan politik Islam terdahulu dalam dunia Islam secara general. Diatas itu semua, Islam bukanlah agama orang Indonesia asli, tapi Islam dibawa oleh orang luar yang memiliki latar belakang historis, budaya dan peradaban yang berbeda. Karenanya adalah alamiah bahwa pengaruh budaya dan peradaban Islam begitu juga pemikiran-pemikiran politik ditemukan secara jelas dalam alur historis dari politik Islam di Indonesia. Sejarah politik Islam di Indonesia dalam taraf tertentu bahkan telah memperlihatkan eksperimentasi keterkaitan antara Islam dan negara. Kerajaan-kerajaan Islam di Nusantara (sebelum keberadaan Indonesia sebagai sebuah negara kota telah mengadopsi shari'ah (Islamic law) sebagai hukum positif mereka sebagaimana yang dipraktikkan di kerajaan Banten, Peureulak (893 CE), Ternate (1440 CE), Tidore, Bacan, Demak, Goa dan lain lain¹².

Berbagai usaha untuk menggabungkan agama dan politik sesungguhnya terlihat juga sejak awal kemerdekaan Indonesia. Bahkan

sampai tahun 1970an, penolakan terhadap sekularisasi di Indonesia masih cukup kuat yang ini merupakan gambaran karakter (politik) umum Muslim Indonesia.¹³ Kendati terdapat perubahan dari orientasi politik Islam di Indonesia, dari tipe legal-formal dimasa orde Lama menjadi tipe politik Islam yang lebih akomodatif di decade kedua di era Orde Baru, hal ini sesungguhnya adalah merupakan konsekuensi belaka dari perpindahan kebijakan politik Suharto di awal tahun 1980an terhadap kaum Muslim. Kebijakan positif dari rejim Suharto seperti pendirian Bank Islam, ICMI dan yang lain lain juga turut merubah orientasi politik Islam masyarakat Muslim Indonesia. Perjuangan politik dengan pola akomodatif ini berakhir hingga tumbangny rejim Suharto ditahun 1998.

Angin perubahan di era Reformasi yang menghancurkan kediktatoran rejim Orde Baru dan diharapkan membawa perubahan menuju kehidupan demokratis bagi masyarakat Indonesia juga dipercaya akan memperkuat tipe Islam budaya (cultural Islam) yang moderat—sebuah tipe Islam yang bekerja melalui proyek-proyek kebudayaan dan bukan kerja politik—sebagaimana yang dipionerkan oleh Abdurrahman Wahid (Gus Dur) dan Nurcholish Madjid diakhir tahun 1970an. Namun demikian, Era Reformasi yang member kelahiran bagi kebebasan dan lingkungan dan kondisi lebih demokratis ternyata tidak hanya membangkitkan Islam cultural tapi juga Islam politik atau Islamisme di Indonesia. Fenomena ini sebenarnya dapat dijelaskan dalam satu sisi sebagai sebuah reaksi dari kegagalan Era Reformasi yang terlalu lambat didalam membawa kepada kemakmuran, keadilan dan kesejahteraan dalam kehidupan masyarakat Indonesia. Lebih lanjut, beberapa Muslim bahkan telah berasumsi bahwa kehormatan dan kejayaan kaum Muslim di Indonesia tidak mungkin dapat diraih melalau system yang tidak didisain untuk kemajuan kaum Muslim (baca system demokrasi ala Barat). Disisi yang lain hal ini juga merupakan sebuah kebangkitan memori kolektif dari Muslim Indonesia untuk menemukan system alternative yang ideal untuk perbaikan kehidupan ummat dimasa mendatang. Kelemahan dan kegagalan dari berbagai system politik yang diimplementasikan di Indonesia sejak Orde lama, orde Baru hingga Era Reformasi telah meningkatkan eskalasi kebutuhan untuk memilih system alternative

dengan harapan dan memori kejayaan Islam sebagaimana yang dulu terjadi dalam peradaban (emas) Islam dimasa lalu.

D. Fondasi Analisis

Sebagai sebuah disiplin teoritis dalam Islam, artikel ini menggunakan pengalaman Nabi di Madinah sebagai fondasi dalam membangun teori politik Islam. Dalam taraf tertentu, ekperimentasi Madinah dipilih karena terlihat kesamaan sedikitnya dalam spirit atau motif inti antara pengalaman Madinah dan Indonesia. Islam telah mengenal system masyarakat plural sejak masa yang lama. Sistem ini bermula dari pendirian negara-kota Madinah yang Islami. Kaum Muslim mulai hidup dalam Negara atau sistem pemerintahannya sendiri setelah Nabi Muhammad melakukan migrasi ke Yatsrib yang kemudian menjadi Madinah. Di kota ini, Nabi meletakkan fondasi yang kokok bagi pembentukan masyarakat baru dibawah kepemimpinan Muhammad saw. Masyarakat baru ini pada dasarnya merupakan masyarakat majemuk yang terdiri dari tiga komunitas atau grup. Pertama, Kaum Muslim yang terdiri dari dua grup; *Muhajirin* (kaum yang hijrah) dan *Anshar* (penolong-penduduk asli Madinah). Mereka adalah populasi mayoritas di Madinah. Kedua; kaum politheis yakni mereka yang berasal dari suku Aus dan Khazraj yang belum berpindah dan memeluk Islam. Mereka adalah minoritas jumlahnya. Ketiga adalah kaum Yahudi yang terdiri dari tiga grup; satu kelompok yang hidup di kota Madinah, yaitu Banu Qainuqa, sedangkan dua kelompok yang lain hidup diluar kota Madinah yaitu Banu Nadzir dan Banu Quraidzah.

Sekitar dua tahun setelah migrasi (*hijrah*), Nabi mengumumkan aturan dan relasi diantara kelompok-kelompok sosial yang hidup di Madinah. Pengumuman ini dikenal dengan piagam Madinah (*Charter of Medina*). Piagam ini adalah sebuah hukum untuk regulasi politik Islam dan sistem sosial dan relasinya dengan non-Muslims: kaum Musyrik dan Yahudi. Melalui piagam Madinah yang dikenal oleh sejarawan masakini sebagai konstitusi Madinah, Nabi Muhammad mencoba untuk mengenalkan konsep Negara ideal yang dicirikan dengan keterbukaan (politik), partisipasi, kebebasan (khususnya dibidang agama dan ekonomi) dan tanggung jawab sosial-politik. Oleh karenanya, adalah tidak

keliru jika istilah masyarakat madani (*civil society*) yang difahami saat ini sesungguhnya sangat bertalian dengan sejarah kehidupan Nabi Muhammad di kota Madinah.

Ketika Nabi dipaksa melakukan migrasi ke Madinah , populasi Madinah adalah sebuah “campuran” dari beberapa suku (terutama Arab dan Yahudi) yang terus menerus berperang hampir seabad yang menyebabkan ‘cekcok sipil (*civil strife*)’ dan karena alasan inilah Nabi dipanggil disana (Peters,1994:4).Perang suku dan ketiadaan pemerintahan di Madinah menyebabkan perselisihan diselesaikan ‘dengan pedang’ dalam banyak kesempatan, yang makin memperdalam perpecahan dan mengobarkan konflik.Karen Armstrong (2006:19)menjelaskan secara jeli mentalitas dan cara kerja dari sistem kesukuan yang tersebar melalui cabikan perang di negeri Arab, dimana Nabi justru secara sungguh-sungguh mengusahakan melalui cara-cara damai. Ia menulis,

“Suku, dan justru bukanlah tuhan, yang merupakan nilai tertinggi dan masing-masing anggota harus merendahkan kebutuhan dan keinginan personalnya demi kebaikan dan kesejahteraan kelompok dan bertarung hingga mati jika diperlukan untuk keberlangsungan kelompok(Armstrong,2006:24)”.

Sistem semacam ini dalam pengertian politik merepresentasikan kerjasama yang kecil diantara suku-suku di Yatsrib. Di wilayah ini kekuasaan justru didapatkan melalui kekuatan dan kekokohan militer, dan kepercayaan bahwa mediasi tidak akan dapat dicapai kecuali oleh orang luar yang dipercaya yang tidak memiliki hubungan dengan isu dan permasalahan atau suku itu sendiri. Nabi tidak hanya memenuhi kriteria ini, ambisi pribadi Nabi sebagaimana yang diberikan Tuhan kepadanya adalah untuk menyebarkan kesatuan dan kedamaian, menciptakan komunalitas, atau ummah yang terdiri dari berbagai suku dan kelompok melalui ajaran Quran dan dengan nama Islam.

Piagam Madinah adalah konstitusi yang pada dasarnya untuk mendirikan sebuah negara-kota. Piagam ini adalah konstitusi tertulis pertama dalam Islam dan juga tak dapat disangkal merupakan hukum konstitusional pertama di masyarakat.Sebelum kedatangan Nabi Muhammad dari Mekah, Yatsrib (kemudian dikenal sebagai Madina) memiliki populasi 10.000 yang disusun menjadi sekitar 22 suku.Sekitar setengah dari populasi adalah orang Yahudi dan setengah adalah Arab.

Rasulullah diminta oleh suku-suku di Yatsrib untuk bertindak sebagai mediator atau pihak ketiga untuk mencoba dan membantu penyelesaian konflik yang sedang berlangsung diantara mereka. Dia memiliki reputasi untuk menjadi mediator karena ia telah membantu untuk menyelesaikan konflik di Mekah dan mampu mengisi kekosongan kepemimpinan yang ada di daerah tersebut. Itu juga praktek umum bangsa Arab saat itu untuk merujuk konflik mereka kepada orang luar, dan Nabi telah diberi julukan, "The Trustworthy (al-Amin)" oleh penduduk Mekkah. Akhirnya, saat penyusunan Piagam, ia berkonsultasi dengan pemimpin setiap suku sehingga menunjukkan kesediaannya untuk mendengarkan kebutuhan semua suku.

Metode yang dipakai oleh Nabi dengan membuat sebuah piagam Madinah adalah mirip dengan tren yang muncul dalam teknik resolusi konflik di dunia modern saat ini. Metode ini menyediakan sumber pemahaman yang penting tentang mediasi dan resolusi konflik dalam Islam dan selain itu juga menawarkan cara efektif yang dengannya dapat dilakukan pendekatan dialog dengan masyarakat Islam atau masyarakat non-Muslim lainnya. Piagam, yang merupakan deklarasi pertama dari wilayah Madinah sebagai negara kota, mendirikan aturan pemerintah dan menangani permasalahan sosial tertentu dari masyarakat dalam upaya untuk mengakhiri kekacauan dan konflik yang telah mengganggu wilayah tersebut dalam waktu yang amat lama.

Piagam Madinah menguraikan hak dan kewajiban warganya, memberikan perlindungan kolektif untuk semua warga Madinah, termasuk Muslim dan non-Muslim, dan memberikan cara pertama untuk mencari keadilan melalui hukum dan masyarakat, bukan melalui aksi militer dari kesukuan. Sebelum adanya Piagam Madinah, Yatsrib adalah komunitas dengan ketegangan konstan antara suku-suku yang tak bersatu dan saling bermusuhan. Nabi justru merujuk kontestasi kekuatan diantara suku suku ini dengan membangun tujuan bersama yang akan melayani seluruh masyarakat. Piagam ini secara khusus menyarankan saling mempengaruhi dengan pernyataan bahwa Muslim dan Yahudi "harus berusaha saling membantu, berkonsultasi, dan kesetiaan adalah perlindungan terhadap pengkhianatan." Piagam ini mengikat para pihak dalam perjanjian untuk saling membantu terhadap setiap serangan terhadap Yatsrib.

Jika orang-orang Yahudi “yang dipanggil untuk membuat perdamaian dan mempertahankannya mereka harus melakukannya,. Dan jika mereka membuat permintaan yang sama pada umat Islam, hal itu juga harus dilakukan”.Rujukan kepada otoritas tertinggi juga ditegaskan dalam piagam ini.Piagam ini karenanya secara eksplisit menjelaskan bahwa perselisihan masa mendatang “harus dirujuk kepada Allah dan Nabi Muhammad.”Para partisipan sebenarnya telah menempatkan kekuatan diluar kelompoknya bahwa mereka akan dapat memanfaatkan ketika kekuatan mereka sendiri sedang atau tampak tidak memadai. Kekuatan kesepakatan /perjanjian ini secara unik seimbang karena arahnya ditujukan kepada Tuhan. Piagam Madina menyelesaikan potensi komplikasi kekuatan dengan memfokuskan para partisipannya kepada kesaling-tergantungan mereka. Sekali lagi, gagasan menjadi satu komunitas ditekankan dan para peserta perjanjian dibuat untuk mengenali kekuatan mereka sebagai sebuah unit yang utuh.

Akhirnya, seperti yang ditentukan dalam ajaran Al Qur’an, kebebasan beragama dijamin bagi setiap anggota masyarakat.Untuk dunia yang damai, orang harus hidup dalam batas-batas alam yang dipagari dengan hukum.Dalam era modern dengan kemajuan ilmu pengetahuan dan teknologi, Piagam Madinah bisa menjadi sumber untuk memperoleh jawaban atas pertanyaan tentang bagaimana untuk hidup bersama dan bagaimana untuk memecahkan dan mencegah konflik antara kelompok dengan perbedaan budaya dan kepercayaan.Pada piagam Madinah, nama Tuhan disebut pertama kali, dimana Tuhan merepresentasikan kebaikan tertinggi dan prinsip tertinggi dengan alasan yang tepat. Dengan demikian, Piagam Madinah dapat menjadi model yang baik untuk menciptakan dan mempertahankan dialog dalam masyarakat majemuk, dan cara untuk membangun dan melakukan hubungan social dan politik diantara kelompok-kelompok yang berbeda.

Pada zaman sekarang, analisis Piagam Madinah dapat memberi kita wawasan tentang Islam dan pluralisme agama(Sachedina,2001). Madinah menandai terjadinya kehidupan secara berdampingan antar agama dan kelompok-kelompok untuk kali pertama dalam Islam dan mencerminkan Quran yang “secara keseluruhan memberikan materi yang cukup untuk ekstrapolasi suatu teologi religius yang pluralistik

dan inklusif' (Sachedina, 2001:26). Perdamaian dapat dicapai di Madinah, tidak melalui kekuatan dari lengan (militer) atau tumpukan kekayaan, tetapi melalui prinsip-prinsip teguh dalam Islam - toleransi, cinta, akal sehat, dan kepercayaan kepada Tuhan - apakah Tuhan dalam Alkitab, Quran, atau Taurat. Piagam Madinah, bisa dianggap merupakan piagam pertama yang pernah ditulis, yang menunjukkan bahwa Islam menolak penggunaan paksaan dalam agama dan kekerasan dan bahwa selama berabad-abad eksistensi manusia, cara yang paling efektif untuk menyelesaikan konflik datang melalui mediasi.

E. *Pancasila: Solusi Indonesia*

Kasus Indonesia untuk taraf tertentu sangat relevan dengan kondisi Pattani Muslim di Thailand. Hal ini juga penting untuk dipahami setidaknya karena dua alasan. Satu, ia merupakan kontekstualisasi ajaran atau konsep politik Islam profetik terutama dalam membentuk negara di zaman modern. Dua, Indonesia dan Thailand memiliki beberapa kesamaan terutama dalam keragaman agama dan budaya. Apa yang menarik untuk dicatat adalah bahwa pembentukan Indonesia sebagai negara bangsa sampai batas tertentu meniru Piagam Madinah dalam konteks lokal Indonesia dengan memproduksi dasar negara yang mengikat dan menyatukan semua perbedaan di dalam masyarakat Indonesia yaitu Pancasila. Indonesia bukan negara Islam, ia adalah negara yang berdasarkan Pancasila. Pancasila dimaksudkan untuk menjadi solusi dari friksi dan kontestasi antara afiliasi yang berbeda agama, budaya, dan suku-suku pada waktu itu dan itu dianggap oleh mayoritas ulama / ulama Indonesia sebagai ijtihad (produk intelektual) yang sejalan dengan ajaran Islam meskipun Indonesia bukanlah negara Islam. Pancasila kemudian menjadi landasan filosofis resmi negara Indonesia. Pancasila terdiri dari dua kata Jawa Kuno (berasal dari bahasa Sansekerta), 'panca' yang berarti lima dan sila yang bermakna prinsip. Pancasila terdiri dari lima prinsip yang tak terpisahkan dan saling terkait. Mereka adalah 1) Ketuhanan Yang Maha Esa 2) Kemanusiaan yang adil dan beradab 3) Persatuan Indonesia 4) Kerakyatan yang dipimpin oleh hikmat kebijaksanaan dalam permusyawaratan perwakilan dan 5) Keadilan sosial bagi seluruh rakyat Indonesia.

Islam tidak diragukan lagi memainkan peran dalam politik dan pengambilan kebijakan pada setiap saat dalam sejarah Indonesia. Dalam kaitannya dengan negara, pada awal pembentukan Indonesia (sebagai negara bangsa), tuntutan peran Islam dalam negara dan masyarakat hangat diperdebatkan. Upaya untuk memformalkan Islam sebagai dasar negara dan menciptakan negara Islam Indonesia - sebagai usulan ekstrim – secara serius diperebutkan. Oleh karena itu Indonesia di masa itu adalah refleksi dari “kontestasi” antara konstituen sosial, agama, dan politik, yang akhirnya tampaknya telah dimenangkan oleh kelompok nasionalis-sekuler. Mayoritas umat Islam Indonesia, bagaimanapun, menunjukkan moderasi mereka dengan menerima Pancasila sebagai dasar negara dan Indonesia sebagai negara mayoritas Muslim yang mengakui semua agama. Indonesia bukanlah negara teokrasi maupun sekuler murni. Dasar negara bukan agama atau Islam, tetapi Pancasila yang secara harfiah berarti lima pilar. Pancasila adalah sebuah platform umum untuk masyarakat Indonesia yang multi-agama dan pluralistik. Pancasila tidak didasarkan pada agama tertentu, tetapi mengakui dan menyerap nilai-nilai agama di dalamnya.

Secara historis, berhadapan dengan kebutuhan untuk bekerja sama diantara daerah-daerah kepulauan yang beragam, Presiden Soekarno mengeluarkan Pancasila sebagai dasar negara Indonesia. Filsafat politik Sukarno terutama merupakan sebuah perpaduan dari unsur-unsur sosialisme, nasionalisme dan tauhid. Pancasila dengan demikian dimaksudkan untuk membantu memecahkan konflik prioritas di kalangan umat Islam, nasionalis dan Kristen. UUD 1945 di Indonesia kemudian menempatkan Pancasila sebagai perwujudan prinsip-prinsip dasar negara Indonesia merdeka. Sejarah negara ini ditandai dengan perang agama, konflik antar-agama dan kontras politik-agama. Namun, solusi yang mungkin di Indonesia tampaknya adalah sebuah ideologi yang disharing secara nasional yang bernama Pancasila, di mana agama memainkan peranan penting, yang pada dasarnya merupakan hasil dialog antar-agama antara Muslim dan Kristen. Sebagai ‘Negara Pancasila dengan Departemen Agama’, Indonesia menurut BJ Boland (1982:112) memilih jalan tengah antara ‘jalan Turki dan pendirian sebuah’ Negara Islam. Sebuah ‘negara sekuler’ mungkin tidak akan sesuai dengan situasi Indonesia, dan sebuah ‘Negara Islam’, seperti yang

diusahakan di tempat lain, memang akan cenderung untuk membuat daripada menyelesaikan konflik. Untuk alasan inilah ekperimentasi Indonesia layak mendapatkan penilaian positif.

Pada saat itu tidak karakter Islam maupun sekuler bagi negara Indonesia yang mungkin akan mewakili jalan keluar yang baik untuk situasi konflik. Oleh karenanya Pancasila adalah satu-satunya alternatif jika Indonesia ingin mempertahankan kesatuan dan keragaman. Dalam berurusan dengan dua ideologi yang saling bertentangan, solusi yang ditawarkan oleh Pancasila adalah bahwa Indonesia tidak akan benar-bener menjadi negara sekuler, di mana agama benar-benar dipisahkan oleh negara, atau negara agama, di mana negara diatur berdasarkan satu agama tertentu. Singkatnya, baik Pancasila dan "sekularisasi sebagai diferensiasi" memungkinkan kita untuk menghindari memilih antara negara sekuler dan negara agama sempit. Dengan kata lain, menurut prinsip-prinsip Pancasila, Indonesia masih menjadi negara berbasis agama tetapi bukan nrgara berbasis teokratis tunggal.

Gagasan tentang kohabitasi keberagaman dalam negara kesatuan dielaborasi oleh Sukarno (Presiden pertama Indonesia), dengan memperhitungkan berbagai variasi agama di Indonesia. Pada tanggal 1 Juni 1945 Soekarno berpidato menjelaskan lima prinsip Pancasila. Mereka adalah campuran agama Islam dan kandungan kandungan selainnya. Namun, ketika prinsip-prinsip tersebut dipertimbangkan kembali dan diringkas menjadi satu, dimensi agama (tentang Tuhan), bukan hanya tidak dibatalkan, tapi dianggap sebagai sesuatu yang tidak bisa ditinggalkan, karena karakter pemersatunya. Oleh karena itu, kesatuan negara dijamin oleh acuan umum bersama kepada Tuhan, yang dibagi, atau harus dibagi oleh warga. Dengan cara ini, konten religius menjadi aman, dan bangsa tidak terpecah, tetapi bersatu dibawah keimanan kepada satu Tuhan yang sama. Yang unik adalah Tuhan yang tertera dalam Pancasila memuaskan baik Muslim dan Kristen, karena mereka berdua bisa menemukannya koherensi dengan iman mereka sendiri. Bahkan, "sebagai cara hidup, Pancasila menyerukan warga negara Indonesia untuk membangun bangsa yang konstruktif didasarkan pada nilai-nilai kemanusiaan dan ditandai oleh ide-ide inklusivitas dan tanpa-diskriminasi".

Indonesia merupakan model untuk agama dan komunitas etnis-budaya yang berbeda untuk hidup bersama dalam damai dan saling menghormati. Sistem politik di Indonesia menjamin kedudukan yang sama dari semua lima agama utama di negara tersebut. Muslim, mewakili 85 persen dari 210 juta penduduk, hidup di 6.000 dari total 16.500 pulau. Di Jawa saja hidup 40 persen penduduk Indonesia. Empat lainnya agama - Kristen, Budha, Hindu, dan Konghucu - ditetapkan pada tingkat yang sama dengan Islam. Di Indonesia, non-Muslim tidak dianggap sebagai warga "dzimmi" tapi dikukuhkan sebagai warga yang sama dan berdiri sama. Pemerintah Orde Baru (1965-1997) secara resmi menyatakan bahwa Indonesia bukanlah negara sekuler atau negara Islam. Indonesia bukanlah negara teokratis dalam arti bahwa konstitusi negara tidak didasarkan pada atau sumbernya berasal dari hukum agama tertentu. Dengan cara yang sama, Indonesia juga bukan negara sekuler dalam arti bahwa pemerintah bersikap netral terhadap pembangunan dan mendorong kehidupan keagamaan masyarakat. Dalam jargon politik Indonesia, negara Indonesia adalah negara Pancasila, yang berarti bahwa, meskipun hukum agama bukanlah dasar negara, pemerintah memiliki kewajiban moral untuk mendorong dan mempromosikan kehidupan beragama rakyatnya. Pemerintah harus mendorong kehidupan beragama rakyatnya, karena sila pertama Pancasila adalah Ketuhanan yang Maha Esa. Pancasila mencakup prinsip pertama ini, karena agama merupakan bagian integral dari warisan leluhur dan budaya Indonesia. Hal ini dalam kerangka politik bermakna bahwa kesatuan bangsa dapat dijamin, karena memenuhi aspirasi nasional Indonesia, terlepas dari keyakinan agama mereka, asal-usul etnis dan kecenderungan politik.

Beberapa pengamat tidak tepat memberikan karakter kepada negara Indonesia. Misalnya, Manning Nash (1991:692) menunjukkan bahwa Malaysia dan Indonesia adalah "bangsa Islam, tetapi negara sekuler", meskipun keduanya memiliki konsep kebangsaan berbeda. Demikian pula, Charles D. Smith (1995:21) mengamati bahwa negara Indonesia secara resmi sekuler kendati masih mensponsori sistem pendidikan sekuler dan agama dan memelihara pengadilan sekuler dan agama. Baik Nash maupun Smith mendefinisikan 'negara sekuler resmi' sedemikian rupa sehingga seseorang dapat menganalisis istilah dan kesannya. Negara Indonesia tentu bukanlah negara sekuler, jika

menggunakan definisi Donald Eugene Smith (1963:4)¹⁴. Definisi tentang negara sekuler menggabungkan tiga hal yang berbeda, namun saling terkait, negara, agama, dan individu. Pertama, negara sekuler menjamin kebebasan individu beragama. Kedua, negara sekuler memperlakukan individu dari semua agama sama. Ketiga, konstitusi negara sekuler tidak didasarkan pada agama tertentu, dan tidak mendorong atau menghambat kegiatan keagamaan. Dalam membentuk sintesis dengan nasionalisme Islam telah memainkan peran sentral selama perang kemerdekaan kepulauan 16.500 pulau yang disebut hari ini Indonesia.

Sebenarnya isu tentang hubungan antara agama dan negara muncul untuk pertama kalinya pada tahun 1945 ketika pendiri Indonesia sedang berpikir tentang bentuk bangsa mereka. Pertanyaan itu kembali dipertimbangkan dalam Majelis Konstituante (1956-1959) di mana partai politik berdebat, apakah Indonesia harus menjadi negara Islam, negara sekuler, atau negara Pancasila. Baru baru ini pada tahun 1980an, hubungan antara Islam dan negara itu kembali diperiksa oleh Amien Rais, yang saat itu seorang sarjana di Universitas Gajah Mada, Jogjakarta, Mohammad Roem, mantan pemimpin partai Masyumi, dan Nurcholish Madjid, yang saat itu mahasiswa pascasarjana di University of Chicago, Ketiga sarjana itu menyimpulkan bahwa Islam tidak mengandung doktrin bagi pendirian sebuah negara Islam.

Ada dua jenis pemikiran politik Islam: yang idealis dan realistis. Negara-bangsa Indonesia dapat menjadi model negara untuk pemikiran politik Islam yang realistis. Negara Indonesia adalah pemerintah yang terbaik untuk masyarakat Indonesia dan bahwa negara Pancasila merupakan yang terbaik dari tiga pilihan utama. Pertama, negara Islam di mana Islam dan pemerintah yang terintegrasi (misalnya Arab Saudi, Iran, Pakistan). Kedua, keadaan di mana Islam menjadi agama resmi, namun negara itu sendiri bukan negara Islam (misalnya Malaysia). Ketiga, sebuah negara di mana Islam dan pemerintah tidak secara resmi terkait tetapi hak untuk menerapkan Islam dihormati (misalnya Indonesia). Ketiga alternatif tersebut adalah hasil dari perkembangan sejarah. Karena negara bangsa Indonesia telah didirikan, umat Islam di Indonesia harus menerima alternatif ketiga, negara Pancasila, sebagai keharusan sejarah.

Negara Indonesia adalah negara di mana setiap orang percaya bisa menyembah Tuhan sesuai dengan pilihannya sendiri agama. Orang-orang Indonesia percaya pada Tuhan dengan cara yang baik tanpa egoisme dari satu agama. "Definisi Pancasila terhadap konsep Tauhid adalah penyimpangan yang jelas dari prinsip Dhimmi Islam tradisional. Pancasila menempatkan Muslim, Kristen, Hindu dan Budha pada tingkat yang sama. Pancasila adalah ekspresi tertinggi dari kebebasan beragama. Berbeda dengan ketidakpedulian agama dalam peradaban Barat, kebebasan berbasis Pancasila agama tidak berarti penolakan terhadap agama, namun kebebasan pluralisme agama.

Setelah kelahiran Indonesia sebagai negara merdeka, pernyataan politik Islam dari era revolusi (1940) sampai dengan awal era Orde Baru (1960) menunjukkan artikulasi politik yang lebih formalistik dan legalistik. Aura ideologi politik Islam di fase yang sangat mencolok dengan desakan bahwa Islam harus menjadi dasar negara atau menjadi agama resmi negara. Akibatnya, tidak mengherankan, hubungan antara Islam dan negara tidak harmonis selama periode itu. Kegiatan politik Islam yang terpinggirkan oleh hegemoni negara dan ditantang oleh non-Muslim dan Muslim nasionalis-sekuler. Bagi Suharto pada waktu itu, dan juga Sukarno agama harus dipisahkan dari politik (Rizal dan Clara, 2007).

Selama sebagian besar masa Orde Baru yang didukung militer (1965-1998), proses penindasan, marjinalisasi dan kebuntuan pelaksanaan politik memaksa Muslim untuk menggeser bentuk politik perjuangan ke bentuk yang lebih substansial dibandingkan dengan perjuangan politik Islam sebelumnya. Pergeseran dari legalistik dan formalistik ke artikulasi politik Islam yang lebih substansial sebenarnya dimulai dari tahun 1970-an. Artikulasi substansial politik Islam akhirnya diikuti oleh perubahan agenda politik Soeharto pada 1980-an. Suharto berusaha untuk mengubah pandangannya tentang peran Islam dan mencoba untuk mendapatkan dukungan luas dari kelompok-kelompok Muslim. Strategi ini membuahkan hasil. Dalam periode ini hubungan antara Islam dan negara adalah positif - kooperatif Negara aktif memberikan kontribusi terhadap pembangunan beberapa lembaga Islam seperti ICMI (Ikatan Cendekiawan Muslim Se Ikatan Cendekiawan-Indonesia-

Muslim Indonesia), BAZIS (Badan Amil Zakat Infaq Dan Shodaqah-), BMI (Bank Muamalat Indonesia-) dan lain-lain.

Beberapa analis memperkirakan bahwa masa depan dari lanskap politik di Indonesia akan cenderung lebih substansialis atau moderat yang kontras dengan tuntutan fundamentalis yang mengusulkan tema-tema seperti pembentukan sebuah negara Islam dan formalisasi syari'at. Bakhtiar Effendi (1998), misalnya, bahkan menyarankan bahwa bentuk akomodatif hubungan akan menjadi fitur dominan dari konstelasi politik di masa depan Indonesia.

F. Kesimpulan

Perdebatan politik atas dasar negara atau hubungan antara negara dan agama telah memberikan kontribusi terhadap pembentukan lebih permanen dari Pancasila sebagai dasar negara, bukan Islam atau sekularisme. Mereka telah menunjukkan bahwa pihak lawan (kelompok nasionalis dan Islam sekuler) harus bernegosiasi pandangan dan kepentingan mereka secara resmi melalui mekanisme demokrasi (politik). Sementara Islam tidak diakomodasi sebagai dasar negara, sekularisme ditolak juga. Namun, Pancasila pada dasarnya juga sekuler, tapi itu tidak bermakna sekularisme yang kuat, melainkan menggunakan Abdurrahman Wahid (2001:25-8) istilah 'sekularisme ringan (mild secularism)'. Pancasila menunjukkan "pemisahan ringan negara dan agama," karena nilai-nilai agama bisa menginspirasi negara, "privatisasi ringan," karena negara bisa mempublikasikan nilai-nilai agama tertentu (bersama dengan nilai-nilai adat dan sekuler) untuk mendukung kepentingan nasional seperti "pembangunan karakter bangsa" selama era Soekarno, "pembangunan" selama rezim Soeharto, dan demokratis "reformasi" selama era pasca-Soeharto. Negara juga bisa mempromosikan "diferensiasi ringan," karena negara juga bisa mendukung hukum yang terinspirasi agama tertentu (seperti hukum keluarga Islam) dan lembaga-lembaga ekonomi religius yang diilhami nilai agama (seperti bank dan sistem keuangan syariah).

Dalam situasi saat ini, negara Pancasila telah terperangkap diantara sekularisasi dan religiosisasi, dan akan tetap seperti itu kecuali digantikan

oleh salah satu ideologi sekuler atau agama. Namun, tampaknya bahwa yang terakhir tidak akan dipilih oleh orang Indonesia, karena sekarang kenyataan ini sudah berlangsung lebih dari 60 tahun lamanya. Namun demikian, dalam lebih dari satu dekade sejak era Soeharto, Pancasila telah mengalami proses penerimaan dan penolakan secara demokratis. Sementara selama era Soeharto, Pancasila dipaksa oleh negara kepada semua warga negara dan organisasi, dalam era Reformasi paksaan tersebut tidak mungkin lagi. Penerimaan Pancasila telah terjadi sebaliknya, melalui proses bottom-up. Tampaknya bahwa konflik antaragama saat ini telah membuat orang berpikir ulang tentang common denominator atau bahasa bersama di mana mereka mempertahankan hidup berdampingan secara damai. Kebanyakan dari mereka berpikir bahwa Pancasila adalah dekat dengan kehidupan mereka dibandingkan ideologi lain, karena telah lama menjadi ideologi negara.

Apa yang telah dialami oleh masyarakat Muslim di Indonesia harus digunakan sebagai pelajaran penting dan berharga bagi masyarakat Muslim di negara-negara yang multi religius seperti Malaysia, Filipina, dan Thailand bahwa perjuangan Islam dan misi di tingkat negara tidak selalu dalam bentuk kemenangan politik dan keberhasilan membangun secara formal negara Islam. Negara Islam hanyalah sebuah bentuk yang akan menjadi sia-sia ketika ajaran dan nilai-nilai Islam yang lebih substansial tidak ditemukan dan diupayakan di dalamnya seperti keadilan, kasih sayang, toleransi, dan kerjasama dalam kebaikan dan kebenaran. Berjuang untuk aspek formal legalistik dari Islam politik yang akan menyebabkan perpecahan dan pertumpahan darah di negara tertentu tidak akan ditoleransi oleh ajaran Islam jika pilihan untuk berjuang untuk menjaga persatuan dan perdamaian di antara warganya justru tersedia dan dapat dipilih. Prinsip menghilangkan kejahatan lebih didahulukan dari membawa manfaat (*dar'ul mafasid muqaddamun 'ala jalbil mashalih*) menemukan relevansinya dalam kasus ini. Menjaga keutuhan masyarakat dan menghindari pertumpahan darah juga harus diprioritaskan atas perjuangan untuk pendirian negara Islam atau shariatization di tingkat negara.

Eksperimentasi yang dilakukan oleh Nabi Muhammad dengan Piagam Madinah atau Muslim Indonesia dengan Pancasila sebenarnya

adalah upaya nyata dan substansial didalam membangun masyarakat dan negara. Pesan utama yang harus diikuti dari keberadaan piagam Madinah atau Pancasila di Indonesia adalah bahwa dalam proses pembentukan masyarakat dan negara yang majemuk, keutuhan dan kesatuan masyarakat merupakan syarat utama yang harus dijaga. Oleh karena itu upaya serius untuk menemukan nilai-nilai bersama dan platform umum bersama yang menyatukan warga negara amat sangat signifikan diperjuangkan yang pada akhirnya masyarakat akan menjadi seperti istilah Bennedict Anderson sebuah komunitas imajiner yang memiliki platform yang sama dan berjuang untuk tujuan bersama yang juga sama.

Negara bagi umat Islam juga harus dipertimbangkan sebagai daerah dakwah dimana mereka menerapkan nilai-nilai dan ajaran Islam di tingkat negara tidak hanya untuk umat Islam saja tetapi juga kepada penganut agama lain. Perjuangan formal legal dalam bentuk pembentukan sebuah negara Islam juga mempertimbangkan dan melihat konteks masyarakatnya. Pluralitas masyarakat disebuah negara harus menjadi pertimbangan utama dan penting bagi umat Islam sehingga perjuangan lebih substansial harus dipilih yang menekankan perjuangan nyata ditengah komunitas lintas etnis, budaya dan agama. Sehubungan dengan hal ini, Al-Quran menegaskan, “*kalian adalah komunitas (ummah)-terbaik karena kalian mengajak kepada kebaikan dan mencegah kepada keburukan dan beriman kepada Tuhan.*(Qs. Ali Imran: 110)”.

Endnotes

- 1 Terjemahan teks dalam bahasa Indonesia adalah : Sebagai sebuah “negara Pancasila dengan kementerian Agama’ Indonesia telah memilih sebuah jalan tengah antara ‘jalan Turki’ dan mendirikan sebuah ‘negara Islam’. negara sekular boleh jadi tidak tepat bagi situasi rakyat Indonesia dan sebuah ‘negara Islam’ sebagaimana yang diusahakan dimana mana, akan lebih cenderung ‘menciptakan dari pada menyelesaikan masalah.’ Karena alasan inilah pengalaman Indonesia layak mendapatkan penilaian positif.
- 2 Teks Inggrisnya adalah sebagai berikut: *there has been an extraordinary desire on the part of Western social science observers to diminish, conceptually, the place and role of the religion and culture of Islam, now and the past, in Southeast Asian societies.*Lihat juga Mark R. Woodward, *Towards a New Paradigm: Recent Developments in Indonesian*

Islamic Thought (Arizona: Arizona State University, 1996), p.34.

- 3 Teks Inggrisnya adalah: *in Islamic Studies, Western and Middle Eastern scholars alike have tended to place Southeast Asia at the intellectual periphery of the Islamic World.*
- 4 Kontektualisasi ini atau yang sebut sebagai *synthesis spirit* dijaga secara kuat oleh organisasi Muslim terbesar di Indonesia, *Nahd{ah al-'Ulama'* (NU), khususnya dalam menghadapi puritanisasi Wahabi dan Muhammadiyah dalam awal pendirian organisasi ini dengan mensosialisasikan jargon *al-muhafaz}ah 'ala al-qadim al- salih} wa al-akhdu bi al-jadid al- aslah.*
- 5 Untuk gerakan Hadrami di Indonesia lihat Natalie Mobini-Kesheh, *The Hadrami Awakening: Community and Identity in the Netherland East Indies, 1900-1942*, (New York: SEAP Cornell University, 1999).
- 6 Ibn Taymiyyah menekankan bahwa masalah khilafah dan imamah tidaklah sama dengan masalah iman dan islam yang sudah defenitif. Ia menulis, "...*wa min al-ma'lum annahu laysat bayan mas'alat al-imamah fi al-kitab wa al-sunnah kabayan hadzihi al-ushul.*" Lihat Ibn Taymiyyah, *Minhaj*, Vol I, p.50.
- 7 Some examples to this issue are crusade that was preached by the Pope, the churches that were known in the Middle Ages as a centre of corruption, Galileo Galilee's case, and others. However the rejection that modernity or modern sciences has eroded religion can be seen in the work of Michael Allen Gillespie. He stated that modernity only gives a new meaning and interpretation for the religion. See Michael Allen Gillespie, *Theological Origins of Modernity*, (Chicago: University of Chicago Press, 2008).
- 8 The emergence of secularisation in the pluralistic society (unlike European society at that time) is actually having different background and reason. It is indeed interesting to be studied comparatively. Asghar Ali Engineer even stated that secularisation in India emerged as a kind of unifying ideology in the struggle against British colonisation. Secularisation among Indians became a value that can be accepted for all because secularisation is not based on any religion in the midst of multi religious society of India. Interview with Dr. Asghar Ali Engineer, Melbourne, 10 July 2010.
- 9 See for further explanation on the decline of religion in the modern society; David Martin, *A General Theory of Secularization*, (New York: Harper & Row, 1979); Jose Casanova, *Public Religions in the Modern World*,(Chicago: University of Chicago Press,1994); Steve Bruce, *God is Dead: Secularization in the West*, (Oxford: Blackwell Publishing, 2002).
- 10 Almost all classical Muslim scholars and the ideologues of Islamic movements believed in the integrality of Islam (union of Islam and politics) such as Imam al-Mawardi, Ibn Taymiyyah, Ibn Khaldun, Al-Farabi, H}assan al-Banna, Sayyid Qut}b, Taqiy al-Din al-Nabhani, and others.

- 11 The concept of Muslim ummah means that all Muslims are considered as one community regardless their races, colours, nations, or any primordial backgrounds
- 12 See HTI, *Jejak syariah dan khilafah di Indonesia*, (Jakarta: HTI Press, 2007); Musyrifah Sunanto, *Sejarah peradaban Islam Indonesia*, (Jakarta: Rajawali Press, 2005); Mansur Suryanegara, *Menemukan Sejarah*, (Bandung: Mizan, 1998).
- 13 Nurcholish Madjid is one of Indonesian scholars who realised the collective (political) consciousness of Indonesian Muslims at that time and tried to counter the discourse by his famous jargon 'Islam yes polical Islam no'. For a further study see Barton, Greg (1999) *Gagasan Islam Liberal di Indonesia, Pemikiran Neo-Modernisme Nurcholish Madjid, Djohan Effendi, Ahmad Wahib, and Abdurrahman Wahid*. (Jakarta: Paramadina,, 1999); Nurcholish Madjid , *Khazanah Intelektual Islam*, (Jakarta: Bulan Bintang/Obor, 1984), Nurcholish Madjid ,*Islam, Kemodernan dan Keindonesiaan*, (Bandung, Mizan, 1988) , Nurcholish Madjid, *Atas Nama Pengalaman Beragama dan Berbangsa di Masa Transisi*. (Jakarta: Paramadina, 2002)
- 14 MarcGalanter, "Secularism East and West", in Rajeev Bhargava, *Secularism and Its Critics* (Oxford: Oxford University Press, 1998), , pp.234-5.

Daftar Pustaka

- Abdurrahman Wahid, *"Indonesia's Mild Secularism,"* SAIS Review 21 (Summer-Fall) 2001.
- Ahmad Syafii Maarif, *Islam dan Masalah Kenegaraan*, (Jakarta: LP3ES, 1985).
- Ahmad Sukardja in Tim Penulis IAIN Syarif Hidayatullah, *Ensiklopedia Islam*, (Jakarta: Djambatan, 2002).
- Anthony Bubalo and Greg Fealy, *Between the Global and the Local: Islamism, the Middle East, and Indonesia*, (Washington: The Saban Center for Middle East policy at The Brookings Institution, 2005).
- Bahtiar Effendi, *Islam: Contemporary Indonesian Politics*, (Jakarta: Penerbit Ushul Press, 2006).
- Effendy, Bahtiar, *Islam and State in Indonesia*, Singapore: Institute of Southeast Asian Studies (ISEAS), 2003).
- Boland, B. J., *The Struggle of Islam in Modern Indonesia*, (The Hague: Nijhoff, 1982)
- Clifford Geertz, *The Religion of Java*, (Glencoe, The Free Press, 1960).
- David Martin, *A General Theory of Secularization*, (New York: Harper & Row, 1979).
- Fauzi M. Najjar, *The Islamic State: A Study in Traditional Politics* (Connecticut: Monographic Press, 1967).
- Greg Barton, *Gagasan Islam Liberal di Indonesia, Pemikiran Neo-Modernisme Nurcholish Madjid, Djohan Effendi, Ahmad Wahib, and Abdurrahman Wahid*. (Jakarta: Paramadina,, 1999).
- Hefner and Horvatics (eds), *Islam in Era of Nation-State*, (1997).
- HTI, *Jejak syariah dan khilafah di Indonesia*, (Jakarta: HTI Press, 2007).
- Ibn Taymiyyah, *Minhaj*, Vol I. (nd)
- Jose Casanova, *Public Religions in the Modern World*, (Chicago: University of Chicago Press, 1994).
- Karen Armstrong, *Muhammad: A Prophet for Our Time*, (New York: HarperCollins, 2006).

- Manning Nash, "Islamic Resurgence in Malaysia and Indonesia", in Martin E. Marty and R. Scott Appleby, *Fundamentalisms Observed* (Chicago: The University Chicago Press, 1991).
- Mark R. Woodward, *Towards a New Paradigm: Recent Developments in Indonesian Islamic Thought* (Arizona: Arizona State University, 1996).
- Michael Allen Gillespie, *Theological Origins of Modernity*, (Chicago: University of Chicago Press, 2008).
- Musyrifah Sunanto, *Sejarah peradaban Islam Indonesia*, (Jakarta: Rajawali Press, 2005);
- Mansur Suryanegara, *Menemukan Sejarah*, (Bandung: Mizan, 1998).
- Natalie Mobini-Kesheh, *The Hadrami Awakening: Community and Identity in the Netherland East Indies, 1900-1942*, (New York: SEAP Cornell University, 1999).
- Nurcholish Madjid, *Khazanah Intelektual Islam*, (Jakarta: Bulan Bintang/Obor, 1984).
- _____, *Islam, Kemodernan dan Keindonesiaan*, (Bandung, Mizan, 1988)
- _____, *Atas Nama Pengalaman Beragama dan Berbangsa di Masa Transisi*. (Jakarta: Paramadina, 2002).
- Peters, F. E., *Muhammad and the Origins of Islam*, (New York: SUNY, 1994).
- Steve Bruce, *God is Dead: Secularization in the West*, (Oxford: Blackwell Publishing, 2002).
- Sachedina, Abdulaziz, *The Islamic Roots of Democratic Pluralism*, (New York: OUP, 2001).
- Wilfred Cantwell Smith, *Islam in Modern History*, (Princeton: Princeton University Press, 1957).
- William Roff, *Islam Obscured? Some Reflections on Studies of Islam and Society in Southeast Asia*," *Archipel*, no. 29 (1985).

