

**MENUJU HUBUNGAN POLITIK YANG AKOMODATIF
ANTARA ISLAM DAN NEGARA MASA ORDE BARU
(ANALISIS PENDAPAT BAHTIAR EFFENDY)**

SKRIPSI

Diajukan Untuk Memenuhi Tugas Dan Melengkapi Syarat
Guna Memperoleh Gelar Sarjana Strata 1
Dalam Ilmu Syari'ah



Oleh:

**LASTRIANTO
NIM: 032211042**

**JURUSAN SIYASAH JINAYAH
FAKULTAS SYARI'AH
IAIN WALISONGO SEMARANG**

2009

PERSETUJUAN PEMBIMBING

Lamp : 4 (Empat) eksemplar

Hal : Naskah Skripsi

a.n. Sdr. Lastrianto

Assalamua'alaikum Wr.Wb.

Setelah saya meneliti dan mengadakan perbaikan seperlunya, bersama ini saya kirimkan naskah skripsi saudara:

Nama : Lastrianto

Nomor Induk : 032211042

Jurusan : SJ

Judul Skripsi : **MENUJU HUBUNGAN POLITIK YANG
AKOMODATIF ANTARA ISLAM DAN
NEGARA MASA ORDE BARU (ANALISIS
PENDAPAT BAHTIAR EFFENDY)**

Selanjutnya saya mohon agar skripsi saudara tersebut dapat segera dimunaqasyahkan

Atas perhatiannya saya ucapkan terima kasih

Wassalamu'alaikum Wr.Wb.

Semarang, Nopember 2008

Pembimbing I,

Pembimbing II,

Drs. Maksun, M.Ag
NIP. 150 263 040

Rupi'i Amri, M.Ag
NIP. 150 285 611

DEPARTEMEN AGAMA RI
INSTITUT AGAMA ISLAM NEGERI WALISONGO
FAKULTAS SYARI'AH SEMARANG
JL. Prof. Dr. HAMKA KM.2 Ngalian Telp. (024) 7601291 Semarang 50185

PENGESAHAN

Skripsi saudara : Lastrianto
NIM : 032211042
Fakultas : Syari'ah
Jurusan : SJ
Judul : **MENUJU HUBUNGAN POLITIK YANG
AKOMODATIF ANTARA ISLAM DAN NEGARA
MASA ORDE BARU (ANALISIS PENDAPAT
BAHTIAR EFFENDY)**

Telah dimunaqasahkan oleh Dewan Penguji Fakultas Syari'ah Institut Agama Islam Negeri Walisongo Semarang dan dinyatakan lulus, pada tanggal:

27 Januari 2009

Dan dapat diterima sebagai syarat guna memperoleh gelar sarjana Strata I tahun akademik 2008/2009

Ketua Sidang, Semarang, Pebruari 2009
Sekretaris Sidang,

Drs. H.A. Fatah Idris, M.Si
NIP. 150 216 494

Rupi'i, M.Ag
NIP. 150 285 611

Penguji I,

Penguji II,

Drs. H. Musahadi, M.Ag
NIP. 150 267 754

Drs. H. Djohan Masruhan, MM
NIP. 150 207 766

Pembimbing I,

Pembimbing II,

Drs. H. Maksun, M.Ag
NIP. 150 263 040

Rupi'i Amri, M.Ag
NIP. 150 285 611

MOTTO

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ فَإِن تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِن كُنتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ
الْآخِرِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا {59}

Artinya: "Hai orang-orang yang beriman, ta'atilah Allah dan ta'atilah Rasul, dan ulil amri di antara kamu. Kemudian jika kamu berlainan pendapat tentang sesuatu, maka kembalikanlah ia kepada Allah dan Rasul, jika kamu benar-benar beriman kepada Allah dan hari kemudian. Yang demikian itu lebih utama dan lebih baik akibatnya". (QS. an-Nisa: 59).*

*Yayasan Penyelenggara dan Penterjemah/Pentafsir Al-Qur'an, *Al-Qur'an dan Terjemahnya*, DEPAG, 1979, hlm. 119.

PERSEMBAHAN

Dalam perjuangan mengarungi samudra Ilahi tanpa batas, dengan keringat dan air mata kupersembahkan karya tulis skripsi ini teruntuk orang-orang yang selalu hadir dan berharap keindahan-Nya. Kupersembahkan bagi mereka yang tetap setia berada di ruang dan waktu kehidupan ku khususnya buat:

- Bapakku (Bapak Ponijan) dan Ibuku (Ibu Lela) tercinta. Yang telah mengenalkan ku pada sebuah kehidupan dengan sebuah kasih sayang yang tak bertepi.
- Bapak Mertuaku (Bapak Suratno) dan Ibu Rasmina yang tercinta, yang telah memotivasi dan memberi nasehat dalam menjalani hidup ini.
- Istriku tersayang (Ristina Setiasih) yang selalu menemaniku dalam suka dan duka dalam menuntaskan skripsi ini.
- Putraku (Raid Rasyid Zakeisha) semoga menjadi anak yang saleh....Amin.
- Adikku tercinta (Mbak Retno, Sutri Hayuni, Rahadi Putra dan Diah,) semoga kau temukan istana kebahagiaan di dunia serta akhirat, semoga selalu berada dalam pelukan kasih sayang Allah SWT.
- Teman-teman SJ, khususnya Edi dan Mas Haris, dan yang tak dapat kusebutkan satu persatu seperjuangan dalam meraih cita dan asa.

Penulis

DEKLARASI

Dengan penuh kejujuran dan tanggung jawab, penulis menyatakan bahwa skripsi ini tidak berisi materi yang telah pernah ditulis oleh orang lain atau diterbitkan, kecuali informasi yang terdapat dalam referensi yang dijadikan bahan rujukan.

Semarang, 13 Januari 2009

LASTRIANTO
NIM: 032211042

ABSTRAK

Para sosiolog teoretisi politik Islam merumuskan beberapa teori tentang hubungan agama dan negara. Teori-teori tersebut secara garis besar dibedakan menjadi tiga paradigma pemikiran yaitu paradigma integralistik (*unified paradigm*), paradigma simbiotik (*symbiotic paradigm*), dan paradigma sekularistik (*secularistic paradigm*). Yang menjadi perumusan masalah yaitu bagaimana pendapat Bahtiar Effendy tentang hubungan politik yang akomodatif antara Islam dan negara masa orde baru? Bagaimana relevansi pendapat Bahtiar Effendy tentang hubungan politik yang akomodatif antara Islam dan negara masa orde baru dengan tujuan Islam politik di Indonesia?

Dalam menyusun skripsi ini menggunakan jenis penelitian kualitatif. Data primer, yaitu beberapa karya tulis Bahtiar Effendy, *Islam dan Negara: Transformasi Pemikiran dan Praktik Politik Islam di Indonesia*, Jakarta: Paramadina, 1998; *Merambah Jalan Baru Islam*, Bandung: Mizan, 1986; *Teologi Baru Politik Islam Pertautan Agama, Negara dan Demokrasi*, Yogyakarta: Galang Printika, 2001; (Re) *Politisasi Islam: Pernahkah Islam Berhenti Berpolitik?*, Bandung: Mizan Anggota IKAPI, 2000; *Demokrasi dan Agama: Eksistensi Agama dalam Politik Indonesia*, Jakarta: Paramadina, 2005. Data sekunder, yaitu sejumlah kepustakaan yang ada relevansinya dengan judul di atas baik langsung maupun tidak langsung. Dalam menganalisis data menggunakan *content analysis*, komparatif dan hermeneutic.

Hasil pembahasan menunjukkan bahwa menurut Bahtiar Effendy, Islam yang sejak awal kurun pemerintahan Orde Baru selalu dipinggirkan, pada akhir 1980-an dan 1990-an mulai "dipeluk" oleh negara. Bahtiar Effendy sebagai pendukung "teori akomodasi" memformulasikan empat bentuk "rangkulan" negara terhadap Islam. *Pertama*, akomodasi struktural, yang ditandai dengan direkrutnya para pemikir dan aktivis Islam politik ke dalam birokrasi, baik di institusi eksekutif maupun legislatif. *Kedua*, akomodasi legislatif, yaitu disahkannya beberapa peraturan dan undang-undang yang secara khusus mengatur kehidupan keagamaan umat Islam. *Ketiga*, akomodasi kultural yaitu banyak digunakannya simbol-simbol keislaman seperti sering digunakannya "bahasa agama" dan idiom-idiom Islam lainnya dalam perbendaharaan kosa kata instrumen-instrumen politik dan ideologi negara. Seperti pengucapan *assalamu'alaikum* dalam pidato-pidato kenegaraan dan diselenggarakannya Festival Istiqlal. *Keempat*, akomodasi infrastruktural seperti dibangunnya masjid di Istana Negara, Yayasan Amal Bakti Muslim Pancasila, Majelis Ulama Indonesia (MUI), Bank Muamalat Indonesia (BMI).

Kebijakan akomodasi negara terhadap Islam saat itu sesungguhnya lebih merupakan pembungkaman sikap oposisi umat Islam yang tergolong vokal. Dengan kalimat lain, kebijakan akomodasi itu tidak relevan dengan harapan dan tujuan Islam politik di Indonesia. Kebijakan akomodasi tidak lebih seperti memberi permen pada anak kecil yang terasa manis tapi cepat atau lambat melemahkan daya cengkeram gigi anak itu.

KATA PENGANTAR

Segala puji bagi Allah yang maha pengasih dan penyayang, bahwa atas taufiq dan hidayah-Nya maka penulis dapat menyelesaikan penyusunan skripsi ini.

Skripsi yang berjudul: “*MENUJU HUBUNGAN POLITIK YANG AKOMODATIF ANTARA ISLAM DAN NEGARA MASA ORDE BARU (Analisis Pendapat Bahtiar Effendy)*” ini disusun untuk memenuhi salah satu syarat guna memperoleh gelar Sarjana Strata Satu (S.1) Fakultas Syari’ah Institut Agama Islam Negeri (IAIN) Walisongo Semarang.

Dalam penyusunan skripsi ini penulis banyak mendapatkan bimbingan dan saran-saran dari berbagai pihak sehingga penyusunan skripsi ini dapat terselesaikan. Untuk itu penulis menyampaikan terima kasih kepada:

1. Bapak Drs. H. Muhyiddin, M.Ag selaku Dekan Fakultas Syari’ah IAIN Walisongo Semarang.
2. Bapak Drs. Maksun, M.Ag selaku Dosen Pembimbing I dan Bapak Rupi’i Amri, M.Ag. selaku Dosen Pembimbing II yang telah bersedia meluangkan waktu, tenaga dan pikiran untuk memberikan bimbingan dan pengarahan dalam penyusunan skripsi ini.
3. Bapak Pimpinan Perpustakaan Institut yang telah memberikan izin dan layanan perpustakaan yang diperlukan dalam penyusunan skripsi ini.
4. Para Dosen Pengajar di lingkungan Fakultas Syari’ah IAIN Walisongo, yang telah membekali berbagai pengetahuan sehingga penulis mampu menyelesaikan penulisan skripsi.
5. Seluruh Staff Fakultas Syari'ah yang telah banyak membantu dalam akademik.

Akhirnya hanya kepada Allah penulis berserah diri, dan semoga apa yang tertulis dalam skripsi ini bisa bermanfaat khususnya bagi penulis sendiri dan para pembaca pada umumnya. Amin.

Penulis

DAFTAR ISI

HALAMAN JUDUL	i
HALAMAN PERSETUJUAN PEMBIMBING	ii
HALAMAN PENGESAHAN	iii
HALAMAN MOTTO	iv
HALAMAN PERSEMBAHAN	v
DEKLARASI.....	vi
ABSTRAK	vii
KATA PENGANTAR.....	viii
DAFTAR ISI	ix
BAB I: PENDAHULUAN	
A. Latar Belakang Masalah	1
B. Perumusan Masalah.....	7
C. Tujuan Penelitian.....	8
D. Telaah Pustaka	8
E. Metode Penulisan	16
F. Sistematika Penulisan	21
BAB II: HUBUNGAN POLITIK ANTARA ISLAM DAN NEGARA MASA ORDE BARU	
A. Politik	23
1. Pengertian Politik dalam Islam	23
2. Sistem Politik Islam	31
B. Konsep Agama dan Negara dalam Islam	34
C. Hubungan Islam dan Negara	45
BAB III : PENDAPAT BAHTIAR EFFENDY TENTANG HUBUNGAN POLITIK YANG AKOMODATIF ANTARA ISLAM DAN NEGARA MASA ORDE BARU	
A. Biografi Bahtiar Effendy, Pendidikan dan Karyanya.....	58
B. Pendapat Bahtiar Effendy tentang Hubungan Politik	

yang Akomodatif Antara Islam dan Negara.....	60
1. Hubungan Politik Antara Islam dan Negara	60
2. Diskursus Islam Politik di Indonesia.....	64
3. Idealisme dan Aktivisme Politik Islam	68
4. Tanggapan Akomodatif Negara	73
BAB IV: ANALISIS PENDAPAT BAHTIAR EFFENDY TENTANG	
HUBUNGAN POLITIK YANG AKOMODATIF ANTARA	
ISLAM DAN NEGARA MASA ORDE BARU	
A. Pendapat Bahtiar Effendy tentang Hubungan Politik yang	
akomodatif antara Islam dan Negara Masa Orde Baru	79
B. Relevansi Pendapat Bahtiar Effendi tentang Sikap	
Akomodasi Pemerintah Orde Baru dengan Tujuan Islam	
Politik di Indonesia.....	93
BAB V : PENUTUP	
A. Kesimpulan	104
B. Saran-saran.....	105
C. Penutup.....	105

DAFTAR PUSTAKA

LAMPIRAN

DAFTAR RIWAYAT HIDUP

BAB I

PENDAHULUAN

A. Latar Belakang Masalah

Dalam *Oxford Advanced Learner's Dictionary of Current English*, dinyatakan, bahwa:

*"Religion: believe in the existenced of God or gods, Who has/have created the universe and given man a spiritual nature which continuous to exist after the dead of the body"*¹

(agama adalah suatu kepercayaan terhadap adanya Tuhan Yang Esa, atau Tuhan-Tuhan, yang telah menciptakan alam semesta, dan memberikan roh kepada manusia yang akan tetap ada setelah matinya badan).

Dalam konteksnya dengan arti agama di atas, Amin Abdullah menyatakan:

"Agama lebih-lebih teologi tidak lagi terbatas hanya sekedar menerangkan hubungan antara manusia dan Tuhan-Nya tetapi secara tidak terelakkan juga melibatkan kesadaran berkelompok (sosiologis), kesadaran pencarian asal usul agama (antropologis), pemenuhan kebutuhan untuk membentuk kepribadian yang kuat dan ketenangan jiwa (psikologis) bahkan ajaran agama tertentu dapat diteliti sejauh mana keterkaitan ajaran etikanya dengan corak pandangan hidup yang memberi dorongan yang kuat untuk memperoleh derajat kesejahteraan hidup yang optimal (ekonomi)".²

Sedangkan biasanya kata Islam diterjemahkan dengan "penyerahan diri", penyerahan diri kepada Tuhan atau bahkan kepasrahan.³ Adapun negara adalah suatu daerah teritorial yang rakyatnya diperintah (*governed*) oleh

¹As Hornby, *Oxford Student's Dictionary of Current English*, New York: Oxford University Press, Third Impression, 1984, hlm. 725.

²Amin Abdullah, *Studi Agama: Normativitas atau Historisitas?*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2004, hlm. 10

³Mohammad Arkoun, *Rethinking Islam*, Terj. Yudian W.Asmin, Lathiful Khuluq, Yogyakarta: LPMI bekerjasama dengan Pustaka Pelajar, 1996, hlm. 17

sejumlah pejabat dan yang berhasil menuntut dari warga negaranya ketaatan pada peraturan perundang-undangannya melalui penguasaan (kontrol) monopolistis dari kekuasaan yang sah.⁴ Ditinjau dari sudut hukum tatanegara, negara itu adalah suatu organisasi kekuasaan, dan organisasi itu merupakan tata kerja daripada alat-alat perlengkapan negara yang merupakan suatu keutuhan, tata kerja mana melukiskan hubungan, pembagian tugas dan kewajiban antara masing-masing alat perlengkapan negara itu untuk mencapai suatu tujuan tertentu.⁵

Islam sebagai agama menuntun manusia ke jalan yang benar baik untuk dirinya sendiri maupun untuk masyarakat bahkan negara. Islam bukan sekedar ajaran ritualitas melainkan juga memberi petunjuk yang fundamental tentang bagaimana hubungan manusia dengan masyarakat bahkan dengan negara. Sehubungan dengan itu, di kalangan umat Islam sampai sekarang terdapat tiga aliran tentang hubungan antara Islam dan ketatanegaraan. *Pertama* berpendirian bahwa Islam bukanlah semata-mata agama dalam pengertian Barat, yakni hanya menyangkut hubungan antara manusia dan Tuhan, sebaliknya Islam adalah satu agama yang sempurna dan yang lengkap dengan pengaturan bagi segala aspek kehidupan manusia termasuk kehidupan bernegara.⁶

Kedua, berpendirian bahwa Islam adalah agama dalam pengertian Barat, yang tidak ada hubungannya dengan urusan kenegaraan. *Ketiga*

⁴Miriam Budiardjo, *Dasar-Dasar Ilmu Politik*, Jakarta: Gramedia Pustaka, 1992, hlm. 40.

⁵ Soehino, *Ilmu Negara*, Yogyakarta: Liberty, 1985, hlm. 149.

⁶Munawir Sjadzali, *Islam dan Tata Negara, Ajaran, Sejarah dan Pemikiran*, Jakarta: UI Press, 1993, hlm.1-2 dan 9-10.

menolak pendapat bahwa Islam adalah suatu agama yang serba lengkap dan bahwa dalam Islam terdapat sistem ketatanegaraan. Tetapi aliran ini juga menolak anggapan bahwa Islam adalah agama dalam pengertian Barat yang hanya mengatur hubungan antara manusia dan Maha Penciptanya. Aliran ini berpendirian bahwa dalam Islam tidak terdapat sistem ketatanegaraan, tetapi terdapat seperangkat tata nilai etika bagi kehidupan bernegara.⁷

Persoalan hubungan agama dan negara di masa modern merupakan salah satu subjek penting, yang meski telah diperdebatkan para pemikir Islam sejak hampir seabad lalu hingga sekarang ini tetap belum terpecahkan secara tuntas.⁸ Hal ini dapat dilihat perdebatan yang terus berkembang. Fenomena yang mengedepan ini bisa jadi dikarenakan keniscayaan sebuah konsep negara dalam pergaulan hidup masyarakat di wilayah tertentu. Suatu negara diperlukan untuk mengatur kehidupan sosial secara bersama-sama dan untuk mencapai cita-cita suatu masyarakat. Di sini otoritas politik memiliki urgensinya dan harus ada yang terwakilkan dalam bentuk institusi yang disebut negara. Berdasarkan realitas tersebut, di antara kaum muslimin merasa perlu untuk merumuskan konsep negara.⁹

Para sosiolog teoretisi politik Islam merumuskan beberapa teori tentang hubungan agama dan negara. Teori-teori tersebut secara garis besar dibedakan menjadi tiga paradigma pemikiran yaitu paradigma integralistik

⁷*Ibid*

⁸Khamami Zada, *Islam Radikal: Pergulatan Ormas-Ormas Islam Garis Keras di Indonesia*, Jakarta: Teraju, 2002, hlm. 100

⁹Kamaruzzaman, *Relasi Islam dan Negara: Perspektif Modernis dan Fundamentalis*, Magelang: Yayasan Indonesia Tera (Anggota IKAPI), 2001, hlm. V.

(*unified paradigm*), paradigma simbiotik (*symbiotic paradigm*), dan paradigma sekularistik (*secularistic paradigm*).¹⁰

Paradigma pertama menyatakan bahwa hubungan antara agama dan negara tidak dapat dipisahkan (*integrated*). Asumsinya ditegakkan di atas pemahaman bahwa Islam adalah satu agama sempurna yang mempunyai kelengkapan ajaran di semua segmen kehidupan manusia, termasuk di bidang praktik kenegaraan. Karenanya, umat Islam berkewajiban untuk melaksanakan sistem politik Islami sebagaimana telah dicontohkan oleh Nabi Muhammad dan empat *al-Khulafa' al-Rasyidin*. Pandangan ini menghendaki agar negara menjalankan dwifungsi secara bersamaan, yaitu fungsi lembaga politik dan keagamaan. Menurut paradigma ini, penyelenggaraan suatu pemerintahan tidak berdasarkan kedaulatan rakyat melainkan merujuk kepada kedaulatan ilahi (*divine sovereignty*), sebab penyandang kedaulatan paling hakiki adalah Tuhan. Pandangan ini mengilhami gerakan fundamentalisme.

Paradigma kedua berpendirian bahwa agama dan negara berhubungan secara simbiotik, antara keduanya terjalin hubungan timbal-balik atau saling memerlukan. Dalam kerangka ini, agama memerlukan negara, karena dengan dukungan negara, agama dapat berkembang. Sebaliknya negara membutuhkan agama, karena agama menyediakan seperangkat nilai dan etika untuk menuntun perjalanan kehidupan bernegara. Paradigma ini berusaha keluar dari belenggu dua sisi pandangan yang berseberangan: integralistik dan

¹⁰Dalam Kamus Besar Bahasa Indonesia, paradigma berarti model dalam teori ilmu pengetahuan, kerangka berpikir. Depdiknas, *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, Jakarta: Balai Pustaka, 2002, hlm. 828.

sekularistik. Selanjutnya, paradigma ini melahirkan gerakan modernisme dan neo-modernisme.

Paradigma ketiga merefleksikan pandangan sekularistik. Menurut paradigma ini, agama dan negara merupakan dua entitas yang berbeda, sehingga tidak dapat dikaitkan secara timbal-balik. Islam dimaknai menurut pengertian Barat yang berpendapat bahwa wilayah agama sebatas mengatur hubungan individu dan Tuhan. Sehingga mendasarkan agama kepada Islam atau upaya untuk melakukan determinasi Islam terhadap bentuk tertentu dari negara akan senantiasa disangkal.¹¹

Berdasarkan pandangan-pandangan di atas, dalam buku Bahtiar Effendy ada penjelasan sebagai berikut:

"Pada ujung satu spektrum, beberapa kalangan Muslim beranggapan bahwa Islam harus menjadi dasar negara; bahwa syari'ah harus diterima sebagai konstitusi negara. Di antara mereka yang termasuk ke dalam kategori pendukung alur pemikiran semacam ini adalah Syekh Hasan al-Bana, pemikir Mesir Rasyid Ridha dan Sayyid Quthb, dan pemikir Pakistan Abu al-A'la al-Mawdudi dan 'Ali al-Nadvy.¹² Pada ujung spektrum yang lain, beberapa kalangan muslim lainnya berpendapat bahwa Islam tidak meletakkan suatu pola baku tentang teori negara atau sistem politik yang harus dijalankan *ummah*. Para pendukung pemikiran ini, di antaranya adalah pemikir Mesir Mohammad Husayn Haykal dan pemikir Pakistan Fazlur Rahman dan Qamaruddin Khan".¹³

Dengan mendasari pada dua spektrum di atas, aktivis Islam politik di Indonesia pun terbelah paling tidak dalam dua spektrum tersebut. Melihat kenyataan ini, pemerintah pada masa orde lama dan orde baru berupaya menekan berkembangnya pandangan, gagasan dan keinginan diwujudkan

¹¹Zainal Abidin Amir, *Peta Islam Politik Pasca-Soeharto*, Jakarta: LP3ES, 2003, hlm. 15.

¹²Bahtiar Effendy, *Islam dan Negara Transformasi Pemikiran dan Praktik Politik Islam di Indonesia*, Jakarta: Paramadina, 1998, hlm. 12.

¹³*Ibid.*, hlm. 13-14

spektrum pertama. Namun demikian, setelah pemerintah merasa berhasil menekan dengan asas Pancasila, maka barulah kemudian pemerintah, khususnya pemerintah pada era orde baru membangun hubungan politik yang integratif antara Islam dan negara. Hal ini sebagaimana pendapat Bahtiar Effendy:

Sejak akhir 1980-an, pendekatan yang lebih integratif ini telah menunjukkan tanda-tanda keberhasilannya yang menggembirakan. Islam politik tampaknya telah menemukan jalan masuk untuk mengintegrasikan dirinya ke dalam diskursus politik nasional Indonesia. Lebih dari itu, juga tampak berbagai indikasi bahwa negara mulai melihat Islam politik tidak lagi sebagai kekuatan yang mengancam, melainkan sebagai kekuatan yang melengkapi dalam pembangunan nasional Indonesia. Bukti yang memperlihatkan perkembangan baru ini adalah sikap negara yang mulai tampak ramah terhadap Islam, yang ditandai dengan diterapkannya kebijakan-kebijakan tertentu yang dipandang sejalan dengan kepentingan sosial-ekonomi, kultural dan politik kaum Muslim. Termasuk ke dalam langkah-langkah akomodatif ini adalah disahkannya Undang-Undang Pendidikan Nasional (UUPN) yang mewajibkan diselenggarakannya pelajaran agama pada semua tingkat pendidikan baik negeri maupun swasta (1988), disahkannya Undang-Undang Peradilan Agama (UUPA) yang memperkuat posisi pengadilan-pengadilan agama dalam menyelesaikan perkara perkawinan, perceraian, rujuk, warisan dan wakaf (1989), pembentukan Ikatan Cendekiawan Muslim se-Indonesia (ICMI) yang makin memperlebar jalan masuk struktural bagi kaum Muslim untuk mempengaruhi pembuatan kebijakan (1990), kompilasi hukum Islam (1991), dikeluarkannya keputusan bersama tingkat menteri mengenai Badan Amil Zakat dan Shadaqah atau Bazis (1991), dihapuskannya kebijakan lama yang melarang siswi-siswi Muslim mengenakan jilbab pada jam-jam sekolah (1991), pelaksanaan Festival Kebudayaan Islam Istiqlal (1991 dan 1995), pembentukan Bank Muamalat Indonesia atau BMI (1992), dan penghapusan Sumbangan Dermawan Sosial berhadiah atau SDSB (1993).¹⁴

Sebenarnya tidak ada yang sepenuhnya khas dalam langkah-langkah akomodatif negara terhadap Islam ini. Dari pembahasan panjang-lebar

¹⁴*Ibid.*, hlm. 13-14

mengenai bentuk-bentuk akomodasi tersebut, jelas bahwa tidak setiap bentuk akomodasi itu baru dalam substansinya. Sebagian di antaranya, misalnya UUPN, UUPA, dan keputusan bersama tingkat menteri mengenai Bazis, lebih merupakan perluasan atau kelanjutan dari praktik-praktik yang pernah ada. Bahkan pembentukan ICMI, yang seringkali dipandang sebagai indikasi terbesar pertama yang menunjukkan politik akomodasi negara terhadap Islam, belum (dan kemungkinan besar tidak akan pernah) mampu menandingi signifikansi struktural Muhammadiyah, NU, MUI, Golkar dan birokrasi negara dalam merealisasikan kepentingan-kepentingan Islam.

Dengan berpedoman pada keterangan di atas mendorong peneliti mengangkat tema skripsi ini dengan judul "*Menuju Hubungan Politik Yang Integratif Antara Islam dan Negara Masa Orde Baru (Analisis Pendapat Bahtiar Effendy)*"

B. Perumusan Masalah

Permasalahan merupakan upaya untuk menyatakan secara tersurat pertanyaan-pertanyaan apa saja yang ingin dicarikan jawabannya.¹⁵ Bertitik tolak pada keterangan itu, maka yang menjadi pokok permasalahan:

1. Bagaimana pendapat Bahtiar Effendy tentang hubungan politik yang akomodatif antara Islam dan negara masa orde baru?
2. Bagaimana relevansi pendapat Bahtiar Effendy tentang hubungan politik yang akomodatif antara Islam dan negara masa orde baru dengan tujuan Islam politik di Indonesia?

¹⁵Jujun S. Suriasumantri, *Filsafat Ilmu Sebuah Pengantar Populer*, Jakarta: Pustaka Sinar Harapan, 1993, hlm. 312.

C. Tujuan Penulisan

Adapun tujuan dari penulisan skripsi ini adalah:

1. Untuk mendeskripsikan pendapat Bahtiar Effendy tentang hubungan politik yang akomodatif antara Islam dan negara masa orde baru.
2. Untuk mengetahui relevansi pendapat Bahtiar Effendy tentang hubungan politik yang akomodatif antara Islam dan negara masa orde baru dengan tujuan Islam politik di Indonesia.

D. Telaah Pustaka

Sepanjang pengetahuan penulis baru ada satu skripsi yang mendeskripsikan pemikiran Bahtiar Effendy dalam tema yang berbeda dengan penelitian yang hendak dilakukan yaitu skripsi yang disusun oleh Fajar Hardiansyah (NIM: 2199162) dengan judul: *Relasi Agama dan Demokrasi di Indonesia (Pemikiran Bahtiar Effendy tentang Konsep Hubungan Agama dan Demokrasi)*.

Pada intinya penulis skripsi tersebut menjelaskan bahwa menurut konsep Bahtiar effendy, Islam hanya memberikan prinsip-prinsip kehidupan politik yang harus diikuti oleh umatnya. Pengalaman Nabi Muhammad di Madinah, menunjukkan hal tersebut. Demikian pula, al-Qur'an menggariskan prinsip-prinsip demokrasi. Dalam hal ini, paling tidak ada sejumlah prinsip etis yang telah digariskan, seperti prinsip keadilan (*al-adl*) prinsip kesamaan (*al-musawah*); dan prinsip musyawarah atau negosiasi (*syura*). Meskipun prinsip-prinsip yang dikemukakan ini jumlahnya sedikit, akan tetapi ajaran-

ajaran itu dinyatakan secara berulang-ulang oleh al-Qur'an. Kadangkala, substansi doktrin itu dinyatakan dalam terminologi lain baik yang sifatnya komplementer atau berlawanan (*opposites*), seperti larangan untuk berbuat zalim—lawan dari keharusan untuk berbuat adil. Dari sini nampak Bahtiar Effendi mengakui bahwa Islam secara eksplisit tidak menyebut term demokrasi tapi secara substansial bahwa nilai-nilai demokrasi itu ada dalam al-Qur'an terutama ketika menyangkut dasar-dasar dan unsur dari demokrasi itu sendiri.

Adapun beberapa penelitian dan karya ilmiah yang membahas persoalan hubungan politik, pemerintahan, dan negara dengan Islam sebagai berikut:

1. Skripsi yang disusun oleh Deny Fresyen dengan judul: *Konsep Negara Dalam Islam (Studi Pemikiran Muhammad Asad tentang Berdirinya Negara Islam)*. Menurut Muhammad Asad, pengertian negara Islam adalah negara yang di dalam konstitusinya memuat ketentuan syariat Islam sehingga dalam praktek ketatanegaraannya menjalankan norma-norma yang tercantum dalam al-Qur'an dan hadis. Dalam pengertian negara Islam ini, negara mempunyai tujuan agar kepada warganegaranya termasuk di dalamnya pemerintahan untuk sungguh-sungguh melaksanakan ajaran Islam, dan ajaran Islam masuk atau dimuat dalam konstitusi negara tersebut, serta seluruh peraturan perundang-undangan yang ada di bawahnya berpedoman pada konstitusi yang tertinggi. Muhammad Asad berpendapat bahwa syarat negara itu bisa disebut negara

Islam adalah apabila memenuhi empat syarat yaitu: *pertama*, negara pusat membuat instruksi pada daerah-daerah atau negara bagian untuk menjalankan syari'at Islam. *Kedua*, negara menciptakan serangkaian undang-undang yang ada di bawah konstitusi tertinggi. *Ketiga*, warganegara harus tunduk dan patuh pada pemerintah. Di sini pemerintah bisa memaksakan kehendak sepanjang masih dalam koridor syari'at Islam. *Keempat*, azas kesetujuan rakyat (*popular consent*) mengandung arti bahwa terbentuknya pemerintah sebagai demikian adalah berdasarkan pilihan rakyat yang bebas dan sepenuhnya mewakili pilihan ini

2. Skripsi yang disusun oleh Nuriyah dengan judul: *Konsep Negara Islam Menurut Muhammad Syahrur*. Menurut Syahrûr, negara Islam adalah negara yang menjalankan prinsip dan ajaran Islam yaitu *pertama*, dasar negara Islam haruslah berdasarkan atas Tauhid. Intinya bahwa negara Islam haruslah dapat mensakralkan apa yang dianggap sakral serta memprofankan apa yang dianggap *profane*. Keduanya harus ditempatkan pada tempatnya masing-masing yang tidak saling bertentangan. Hubungan Tauhid, pemerintahan dan masyarakat adalah hubungan *bunyawiyyah* (yang saling mendukung) yang masuk dalam kesadaran kolektif masyarakat pemerintah. *Kedua*, bentuk negara Islam mempunyai batasan minimal yaitu menetapkan azas *syura* (musyawarah). *Syura* adalah praktek sekelompok manusia untuk terbebas dari otoritas apapun, atau merupakan jalan bagi penerapan kebebasan komunitas manusia. *Ketiga*, bentuk kedaulatan dalam suatu negara Islam adalah di tangan rakyat (demokrasi).

Kedaulatan Tuhan hanya sebatas pada hukum aqidah, ibadah dan batasan (*hudud*) saja. Lain dari pada itu peran ijtihad manusia adalah yang dominan. *Keempat*, dalam hal pembagian kekuasaan, Syahrûr menawarkan satu lembaga ilmu pengetahuan dan penelitian ilmiah di samping lembaga yang telah ada seperti: legislatif, yudikatif dan eksekutif. *Kelima*, dalam hal hukum Islam, Syahrûr mengartikulasikannya sebagai semua hukum Tuhan dan produk hukum manusia yang sesuai dengan batasan hukum Tuhan, maslahat dan rasionalitas. *Keenam*, partai politik dalam Islam menurut Syahrûr menganut azas multipartai.

3. M. Rusli Karim, *Negara dan Peminggiran Islam Politik*. Uraian dalam buku ini mencoba menganalisis hubungan antara agama dan politik. Menurut pengarang buku itu bahwa menguraikan hubungan antara agama dan politik dalam perspektif Islam bukanlah pekerjaan mudah. Jalanan hubungannya ternyata begitu rumit, bahkan muncul berbagai corak pemikiran baik yang mendukung maupun yang menentang dengan alasannya masing-masing.
4. Nurcholish Madjid, *Islam dan Politik Suatu Tinjauan Atas Prinsip-prinsip Hukum dan Keadilan*. Menurut Nur Cholish Majid, membahas hubungan agama, politik atau negara dalam Islam ibarat menimba air zamzam di tanah suci, pembicaraan tentang masalah ini tidak akan ada habisnya karena pertama, disebabkan kekayaan sumber bahasa. Kedua, kompleksitas permasalahan, sehingga setiap pembahasan dengan sendirinya tergiring untuk memasuki satu atau beberapa pintu pendekatan

yang terbatas. Ketiga, pembahasan tentang agama dan negara dalam Islam ini agaknya akan terus berkepanjangan, mengingat sifatnya yang mau tak mau melibatkan pandangan ideologis berbagai kelompok masyarakat, khususnya kalangan kaum muslim itu sendiri.

5. Ahmad Syafi'i Ma'arif, *Studi Tentang Percaturan dalam Konstituante, Islam dan Masalah Kenegaraan*. Menurutnya salah satu karakteristik agama Islam pada masa-masa awal penampilannya, ialah kejayaan di bidang politik penuturan sejarah Islam dipenuhi oleh kisah kejayaan itu sejak Nabi Muhammad SAW sendiri (periode Madinah) sampai masa-masa jauh sesudah beliau wafat.¹⁶
6. Syafii Maarif, *Mencari Autentisitas*, bahwa Apabila orang berkonsultasi dengan Al-Qur'an dan literatur Islam klasik, termasuk Piagam Madinah, istilah Negara Islam (*Al-Dawlah Al-Islamiyyah*) tidak kita jumpai. Menurut bacaan saya, istilah itu adalah ciptaan abad ke-20 sebagai antitesis terhadap sistem politik Barat yang sekuler. Barangkali penulis Rasyid Ridha dalam karyanya, *Al-Khilafah*, pada 1920-an yang menyebut secara sepintas istilah itu, sementara karya itu sendiri sebenarnya ditulis sebagai reaksi terhadap Gerakan Kemal Ataturk yang menghabisi Imperium Turki Usmani yang telah berusia sekitar tujuh abad. Jika memang demikian kenyataannya, mengapa sebagian umat Islam bersikukuh untuk menciptakan negara yang diberi nama Negara Islam? Barangkali salah satu jawabannya adalah trauma sejarah yang begitu parah

¹⁶Ahmad Syafi'i Ma'arif, *Studi Tentang Percaturan dalam Konstituante, Islam dan Masalah Kenegaraan*, Yogyakarta: LP3ES, 1987, hlm. ix

yang diderita umat selama penjajahan Barat atas hampir semua bangsa Muslim di muka bumi, ditambah lagi ketidakpercayaan mereka terhadap sistem politik yang serba sekuler yang "mengusir" Tuhan dari kehidupan dunia. Dengan kata lain, umat Islam ingin tampil berbeda dalam konsep politik dengan menawarkan sebuah Negara Islam.¹⁷

7. Abul A'la Al-Maududi, *Khilafah Dan Kerajaan: Evaluasi Kritis Atas Sejarah Pemerintahan Islam*. Dalam buku ini Maududi mengungkapkan tentang ciri-ciri negara Islam yaitu:
 - a. Negara ini didirikan atas dasar kesadaran suatu bangsa yang merdeka dan bersedia menundukkan kepalanya secara sukarela kepada Tuhan semesta alam.
 - b. Kekuasaan dan kedaulatan hukum tertinggi di dalamnya adalah sepenuhnya bagi Allah sendiri sampai suatu batas yang bersesuaian dengan teori teokrasi, hanya saja cara negara melaksanakan teori ini berbeda dengan sistem teokrasi yang dikenal.
 - c. Sistem ini bersesuaian dengan pokok-pokok demokrasi tentang ketentuan bahwa terbentuknya pemerintahan, pergantiannya serta pelaksanaannya haruslah sesuai dengan pendapat rakyat.
 - d. Negara ini adalah negara yang berdasarkan konsep-konsep tertentu dan sudah barang tentu dikelola oleh orang-orang yang benar-benar percaya dan menerima gagasan-gagasannya, prinsip-prinsip dan teori-teori asasinya.

¹⁷Syafii Maarif, *Mencari Autentisitas*, Jakarta: Pusat Studi Agama dan Peradaban (PSAP) Muhammadiyah, 2004, hlm. 69.

- e. Negara ini berdiri atas dasar ideologi semata-mata dan tidak atas dasar ikatan-ikatan warna, ras, bahasa atau batas-batas geografis.
- f. Semangat hakiki yang menjiwai negara ini ialah mengikuti akhlak, bukannya mengikuti politik serta tujuan-tujuannya, serta menjalankan urusan-urusannya berdasarkan takwa kepada Allah dan takut kepada-Nya.
- g. Negara ini tugasnya bukanlah melaksanakan kewajiban-kewajiban kepolisian semata-mata, sehingga menjadikan fungsinya hanya menangkap, menahan, menetapkan peraturan-peraturan serta menjaga batas-batas negara semata-mata, tapi ia adalah negara yang memiliki sasaran dan tujuan di mana kewajibannya yang terpenting ialah menyerukan perbuatan kebaikan, melaksanakan keadilan sosial, menyuburkan kebajikan, dan mencegah kemungkaran.
- h. Nilai-nilai asasi negara ini ialah persamaan hak, kedudukan dan kesempatan serta pelaksanaan undang-undang, saling tolong-menolong dalam kebaikan dan ketakwaan.
- i. Telah ditetapkan adanya hubungan keseimbangan antara individu dan negara dalam sistem ini, sehingga tidak menjadikan negara sebagai penguasa mutlak yang dapat berbuat apa saja, atau menjadikan dirinya sebagai majikan yang memiliki kekuasaan tanpa batas dan

kesewenangan yang meliputi segalanya, sehingga menjadikan rakyat sebagai hamba yang dimilikinya, tanpa daya dan kekuatan.¹⁸

8. Ali Abd al-Raziq dalam karyanya berjudul: "*Al-Islam wa Ushul al-Hukm*". Menurut Ali Abd al-Raziq berpendapat bahwa Nabi Muhammad tidak mempunyai pemerintahan dan tidak pula membentuk kerajaan. Sebab beliau hanya seorang Rasul sebagaimana Rasul-Rasul lain, dan bukan sebagai seorang raja atau pembentuk negara. Pembentukan pemerintahan tidak termasuk dalam tugas yang diwahyukan kepada beliau. Walaupun kegiatan-kegiatan tersebut dapat disebut kegiatan pemerintahan, namun bentuk pemerintahannya sangat sederhana, dan kekuasaannya bersifat umum, mencakup soal dunia dan akhirat. Karena sebagai Rasul beliau harus mempunyai kekuasaan yang lebih luas dari kekuasaan seorang raja terhadap rakyatnya. Kepemimpinan beliau adalah kepemimpinan seorang Rasul yang membawa ajaran baru, dan bukan kepemimpinan seorang raja, dan kekuasaannya hanyalah kekuasaan seorang Rasul, bukan kekuasaan seorang raja.¹⁹
9. Skripsi yang disusun oleh Fajar Hardiansyah dengan judul: *Relasi Agama dan Demokrasi di Indonesia (Pemikiran Bakhtiar Effendy tentang Konsep Hubungan Agama dan Demokrasi)*. Menurut konsep Bahtiar Effendy, Islam hanya memberikan prinsip-prinsip kehidupan politik yang harus diikuti oleh umatnya. Pengalaman Nabi Muhammad di Madinah,

¹⁸Abul A'la Al-Maududi, *Khilafah dan Kerajaan: Evaluasi Kritis Atas Sejarah Pemerintahan Islam*, terj. Muhammad al-Baqir, Bandung: Mizan Anggota, 1996, hlm. 86-91

¹⁹Ali Abdur Raziq, *Khilafah dan Kerajaan*, Bandung: Pustaka Salman ITB, 1985, hlm. 99 – 100.

menunjukkan hal tersebut. Demikian pula, al-Qur'an menggariskan prinsip-prinsip demokrasi. Dalam hal ini, paling tidak ada sejumlah prinsip etis yang telah digariskan, seperti prinsip keadilan (*al-adl*) prinsip kesamaan (*al-musawah*); dan prinsip musyawarah atau negosiasi (*syura*).

Meskipun prinsip-prinsip yang dikemukakan ini jumlahnya sedikit, akan tetapi ajaran-ajaran itu dinyatakan secara berulang-ulang oleh al-Qur'an. Kadangkala, substansi doktrin itu dinyatakan dalam terminologi lain baik yang sifatnya komplementer atau berlawanan (*opposites*), seperti larangan untuk berbuat zalim—lawan dari keharusan untuk berbuat adil. Dari sini nampak Bahtiar Effendi mengakui bahwa Islam secara eksplisit tidak menyebut term demokrasi tapi secara substansial bahwa nilai-nilai demokrasi itu ada dalam al-Qur'an terutama ketika menyangkut dasar-dasar dan unsur dari demokrasi itu sendiri. Dengan kata lain secara implisit Bahtiar Effendy menganggap ada keterkaitan antara Islam sebagai agama dengan demokrasi sebagai prinsip kehidupan bernegara. Oleh karena itu dalam perspektif Bahtiar effendy bahwa sangat mustahil demokrasi yang ada di Indonesia terpisah dan dipisahkan dari agama khususnya Islam.

Jika dilihat dari pemikiran politiknya, ia memiliki tipologi pemikir sebagai berikut: *Pertama*, debater. Dalam hal ini beliau mempertahankan pendapatnya dengan menggunakan jalan debat secara terbuka dan tertutup. *Kedua*, polemis. Metode ini dimanfaatkan olehnya dalam perdebatan mengenai suatu masalah yang dikemukakan secara terbuka di media massa. *Ketiga*, religius. Ini dapat dikaji dari setiap paparannya

selalu menyelipkan perbandingan dengan ajaran Islam. Jika dilihat dari pemikiran politiknya tentang hubungan agama dengan negara, khususnya dengan demokrasi, ia memiliki tipologi pemikir yang masuk dalam aliran ketiga yang menolak pendapat bahwa Islam adalah suatu agama yang serba lengkap dan bahwa dalam Islam terdapat sistem ketatanegaraan. Bahtiar Effendy berpendirian bahwa dalam Islam tidak terdapat sistem ketatanegaraan, tetapi terdapat seperangkat tata nilai etika bagi kehidupan bernegara. Karena itu secara substansial ada hubungan antara Islam dan demokrasi dalam pengertian hubungan yang implisit.

Karya-karya ilmiah sebagaimana disebutkan di atas sudah ada yang membahas atau mendeskripsikan pendapat Bahtiar Effendy tetapi belum secara khusus membahas hubungan politik yang akomodatif antara Islam dan negara masa orde baru. Sedangkan penelitian ini hendak mengkaji mendeskripsikan pendapat Bahtiar Effendy tentang hubungan politik yang integratif antara Islam dan negara masa orde baru.

E. Metode Penulisan

Metode penelitian skripsi ini dapat dijelaskan sebagai berikut:²⁰

1. Jenis Penelitian

Dalam menyusun skripsi ini menggunakan jenis penelitian kualitatif yang dalam hal ini tidak menggunakan perhitungan angka-angka

²⁰Menurut Hadari Nawawi, metode penelitian atau metodologi research adalah ilmu yang memperbincangkan tentang metode-metode ilmiah dalam menggali kebenaran pengetahuan. Hadari Nawawi, *Metode Penelitian Bidang Sosial*, Yogyakarta: Gajah Mada University Press, 1991, hlm. 24.

statistik, sedangkan metodenya menggunakan penelitian literer yang berarti *library research* (penelitian kepustakaan). Adapun sebabnya menggunakan penelitian kualitatif adalah karena sebagaimana dikatakan Lexy J. Moleong yaitu pertama, menyesuaikan metode kualitatif lebih mudah apabila berhadapan dengan kenyataan; kedua, metode ini menyajikan secara langsung hakikat hubungan antara peneliti dan responden; dan ketiga, metode ini lebih peka dan lebih dapat menyesuaikan diri dengan banyak penajaman pengaruh bersama dan terhadap pola-pola nilai yang dihadapi.²¹

2. Sumber Data

- a. Data primer, yaitu beberapa karya tulis Bahtiar Effendy, *Merambah Jalan Baru Islam*, Bandung: Mizan, 1986; *Islam dan Negara: Transformasi Pemikiran dan Praktik Politik Islam di Indonesia*, Jakarta: Paramadina, 1998; *Teologi Baru Politik Islam Pertautan Agama, Negara dan Demokrasi*, Yogyakarta: Galang Printika, 2001;; *(Re) Politisasi Islam: Pernahkah Islam Berhenti Berpolitik?*, Bandung: Mizan Anggota IKAPI, 2000; *Demokrasi dan Agama: Eksistensi Agama dalam Politik Indonesia*, Jakarta: Paramadina, 2005
- b. Data sekunder, yaitu sejumlah kepustakaan yang ada relevansinya dengan judul di atas baik langsung maupun tidak langsung.

²¹ Lexy J. Moleong, *Metode Penelitian Kualitatif*, Cet. 14, Bandung: PT Remaja Rosda Karya, 2001, hlm. 5.

Pengambilan kepustakaan didasarkan pada otoritas keunggulan pengarang dibidang politik Islam dan negara.

3. Analisis Data

Dalam menganalisis data,²² digunakan analisis sebagai berikut:

- a. *Content analysis*, yang secara singkat oleh Suharsimi Arikunto disebut sebagai analisis isi buku,²³ dan menurut Noeng Muhadjir ada tiga syarat yaitu (1) obyektivitas; (2) pendekatan sistematis; dan (3) generalisasi. Analisis harus berlandaskan aturan yang dirumuskan secara eksplisit. Untuk memenuhi syarat sistematis, untuk kategorisasi isi harus menggunakan kriteria tertentu. Hasil analisis harus menyajikan generalisasi; artinya temuannya harus mempunyai sumbangan teoritik; temuan yang hanya deskriptif rendah nilainya.²⁴ Penerapan *Content analysis* (analisis isi) dalam penelitian ini dilakukan untuk mengungkapkan isi buku yang ditulis Bahtiar Effendy yang menggambarkan situasi Bahtiar Effendy dan masyarakat Indonesia pada waktu buku itu ditulis.
- b. *Hermeneutic* yaitu metode ini menjelaskan isi sebuah teks keagamaan kepada masyarakat yang hidup dalam tempat dan kurun waktu yang

²²Menurut Moh. Nazir, Analisa adalah mengelompokkan, membuat suatu urutan, memanipulasi serta menyingkatkan data sehingga mudah untuk dibaca. Moh. Nazir. *Metode Penelitian*, Jakarta: Ghalia Indonesia, 1999, hlm, 419.

²³Suharsimi Arikunto, *Prosedur Penelitian Suatu Pendekatan Praktek*, Jakarta: PT Rineka Cipta, hlm. 8

²⁴Noeng Muhadjir, *Metodologi Penelitian kualitatif*, Yogyakarta: Rake Sarasin, 2002, hlm. 68 – 69.

jauh berbeda dari si empunya.²⁵ Dalam konteks ini, analisis sedapat mungkin dengan melihat latar belakang sosial budaya, konteks pembaca dalam rentang waktu yang jauh dengan konteks masa kini. Sehingga isi pesan menjadi jelas dan relevan dengan kurun waktu pembaca saat ini.

F. Sistematika Penulisan

Untuk dapat dipahami urutan dan pola berpikir dari tulisan ini, maka skripsi disusun dalam lima bab. Setiap bab merefleksikan muatan isi yang satu sama lain saling melengkapi. Untuk itu, disusun sistematika sedemikian rupa sehingga dapat tergambar kemana arah dan tujuan dari tulisan ini.

Bab pertama, berisi pendahuluan yang merupakan garis besar dari keseluruhan pola berpikir dan dituangkan dalam konteks yang jelas serta padat. Atas dasar itu deskripsi skripsi diawali dengan latar belakang masalah yang terangkum di dalamnya tentang apa yang menjadi alasan memilih judul, dan bagaimana pokok permasalahannya. Dengan penggambaran secara sekilas sudah dapat ditangkap substansi skripsi. Selanjutnya untuk lebih memperjelas maka dikemukakan pula tujuan dan manfaat penulisan baik ditinjau secara teoritis maupun praktis. Penjelasan ini akan mengungkap seberapa jauh signifikansi tulisan ini. Kemudian agar tidak terjadi pengulangan dan penjiplakan maka dibentangkan pula berbagai hasil penelitian terdahulu yang dituangkan dalam tinjauan pustaka. Demikian pula metode penulisan diungkap

²⁵Komaruddin Hidayat, *Memahami Bahasa Agama Sebuah Kajian Hermeneutik*, Jakarta: Paramida, 1996, hlm. 14.

apa adanya dengan harapan dapat diketahui apa yang menjadi sumber data, teknik pengumpulan data dan analisis data. Pengembangannya kemudian tampak dalam sistematika penulisan. Dengan demikian, dalam bab pertama ini tampak penggambaran isi skripsi secara keseluruhan namun dalam satu kesatuan yang ringkas dan padat guna menjadi pedoman untuk bab kedua, ketiga, bab keempat, dan bab kelima.

Bab kedua berisi hubungan politik antara Islam dan negara masa orde baru yang meliputi politik (pengertian politik dalam Islam, sistem politik Islam). Konsep agama dan negara dalam Islam serta hubungan Islam dan negara.

Bab ketiga berisi pendapat Bahtiar Effendy tentang hubungan politik yang integratif antara Islam dan negara masa orde baru yang meliputi biografi Bahtiar Effendy, pendidikan dan karyanya, pendapat Bahtiar Effendy tentang hubungan politik yang integratif antara Islam dan negara (hubungan politik antara Islam dan negara, diskursus Islam politik di Indonesia, idealisme dan aktivisme politik Islam, tanggapan akomodatif negara).

Bab keempat berisi analisis pendapat Bahtiar Effendy tentang hubungan politik yang integratif antara Islam dan negara masa orde baru yang meliputi pendapat Bahtiar Effendi tentang hubungan politik yang integratif antara Islam dan negara masa orde baru, relevansi pendapat Bahtiar Effendi tentang sikap akomodasi pemerintah orde baru dengan tujuan Islam politik di Indonesia.

Bab kelima berisi penutup, kesimpulan dan saran-saran yang dianggap penting dan relevan dengan tema skripsi ini.

BAB II
HUBUNGAN POLITIK ANTARA ISLAM DAN NEGARA
MASA ORDE BARU

A. Politik

1. Pengertian Politik dalam Islam

Politik yang bahasa Arabnya *al-siyasah* (السياسة) merupakan *mashdar* dari kata *sasa yasusu* (ساس يسوس), yang pelakunya *sa'is* (سائس). Ini merupakan kosa kata bahasa Arab asli, tapi yang aneh, ada yang mengatakan bahwa kata ini diadopsi dari selain Bahasa Arab. Yusuf al-Qardhawi menukil penggalan yang disebutkan dalam *Lisan al-Arab* karangan Ibnu Manzhur, yang berkata tentang kosa kata *sawasa* (سوس) sebagai berikut, *Al-sus* (السّوس) berarti kepemimpinan. Maka bisa dikatakan, *Sasuhum susan* (ساسوهم سوسا). Jika mereka mengangkat seseorang menjadi pemimpin, maka bisa dikatakan:

سوّسوه وأساسوه وساس الأمر سياسة¹

Artinya: "mengatur atau memimpin suatu kaum Seseorang mengatur urusan politik"

Seseorang yang mengatur atau memimpin suatu kaum bisa disebut *sasah wa sawwas* (ساسة وسوّاس). Apabila dikatakan: *سوّسه القوم* artinya mereka menunjuknya agar memimpin mereka.

¹Yusuf Qardhawi, *al Siyasa al Syari'ah*, Beirut: Dar Al-Fikr, 1989, hlm. 15

Jika dikatakan, *فلان أمر بنى فلان* Artinya Fulan diberi mandat untuk memimpin Bani Fulan. Menurut Al-Jauhary jika dikatakan,²

وسّوس الرجل أمور الناس

Artinya: "orang itu ditunjuk menjadi pemimpin mereka, yaitu jika dia menangani urusan mereka".

Diriwayatkan dari perkataan Al-Khathi'ah dalam syairnya,

"Engkau ditunjuk menangani urusan kaummu
hingga kau tinggalkan mereka seperti tepung".

Menurut Al-Fara', apabila dikatakan

فلان مجرّب قدّساس وسييس عليه³

Artinya: "dia Fulan diangkat menjadi pemimpin dan diberi kepemimpinan".

Di dalam hadis disebutkan, "Bani Israel dipimpin oleh nabi-nabi mereka," Artinya, para nabi itu menangani urusan mereka seperti yang dilakukan para penguasa dan pemimpin terhadap rakyatnya.

Jadi *al-siyasah* artinya kewajiban menangani sesuatu yang mendatangkan kemaslahatan. Pelakunya disebut *al-sa'is* (السائس). Jika dikatakan:⁴

هو يسوس الدّواب

Artinya: "dia yang mengurus binatang-binatang ternak dan menggembalakan mereka".

²*Ibid.*, hlm. 15

³*Ibid.*, hlm. 16

⁴*Ibid.*

Jadi pemimpin adalah yang menangani urusan rakyatnya.

Dengan begitu jelaslah bahwa *as-siyasah* merupakan kosa kata Arab asli dan hal ini tidak perlu diperdebatkan lagi. Adapun yang dimaksudkannya adalah mengatur rakyat atau menangani urusan mereka dan yang mendatangkan kemaslahatan bagi mereka. Adapun makna *asy-syar'iyah* ialah yang menggunakan syariat sebagai pangkal tolak dan sumber bagi *as-siyasah* (politik) itu dan menjadikannya sebagai tujuan bagi *as-siyasah*.

Secara etimologi, kata politik berasal dari bahasa Yunani "*polis*" yang dapat berarti kota atau negara kota.⁵ *Polis* adalah kota yang dianggap negara yang terdapat dalam kebudayaan Yunani Purba, yang pada saat itu kota dianggap identik dengan negara, dengan demikian "*polis*", "*stadstaat*" = negara kota", atau "*the greek citystate*", adalah tempat-tempat tinggal bersama dari orang-orang biasa selaku para warganya (*citizend*) dengan pemerintah yang biasanya terletak di atas sebuah bukit dan dikelilingi benteng tembok untuk menjaga keamanan mereka dari serangan musuh yang datang dari luar.⁶

Selanjutnya dari istilah "*polis*" ini dihasilkan kata-kata seperti berikut:

- *Politeia* (segala hal ihwal yang menyangkut polis atau negara)
- *Polites* (warga kota atau warga negara)
- *Politikos* (ahli negara)

⁵F. Isyawara, *Pengantar Ilmu Politik*, Bandung: Binacipta, 1985, hlm. 21.

⁶Samidjo, *Ilmu Negara*, Bandung: Armico, 1997, hlm. 12.

- *Politieke techne* (kemahiran politik)
- *Politieke episteme* (ilmu politik).⁷

Menurut Deliar Noer, politik adalah segala aktivitas atau sikap yang berhubungan dengan kekuasaan dan yang bermaksud untuk mempengaruhi, dengan jalan mengubah atau mempertahankan, suatu macam bentuk susunan masyarakat.⁸ Menurut T. May Rudy, secara garis besar, politik adalah berkenaan dengan kekuasaan, pengaruh, kewenangan pengaturan, dan ketaatan atau ketertiban.⁹

Kutipan ini menunjukkan bahwa hakikat politik adalah perilaku manusia, baik berupa aktivitas ataupun sikap, yang bertujuan mempengaruhi ataupun mempertahankan tatanan sebuah masyarakat dengan menggunakan kekuasaan. Ini berarti bahwa kekuasaan bukanlah hakikat politik, meskipun harus diakui bahwa ia tidak dapat dipisahkan dari politik, justru politik memerlukannya agar sebuah kebijaksanaan dapat berjalan dalam kehidupan masyarakat.

Politik sebagai kegiatan dikemukakan pula oleh Miriam Budiardjo.

Ia menulis:

Pada umumnya dikatakan bahwa politik (*politics*) adalah bermacam-macam kegiatan dalam suatu sistem politik (atau negara) yang menyangkut proses menentukan tujuan-tujuan dari sistem itu dan melaksanakan tujuan-tujuan itu.¹⁰

⁷*Ibid.*, hlm. 12.

⁸Deliar Noer, *Pengantar ke Pemikiran Politik*, Jakarta: CV Rajawali, cet. 1, 1983, hlm. 6.

⁹T. May Rudy, *Pengantar Ilmu Politik: Wawasan Pemikiran dan Kegunaannya*, Bandung: Refika Aditama, 2003, hlm. 9.

¹⁰Miriam Budiardjo, *Dasar-Dasar Ilmu Politik*, Jakarta: Gramedia, 1982, hlm. 8.

Definisi lain dikemukakan oleh Roger H. Soltau sebagaimana dikutip

Muchtar Affandi:

... politics is the concern of everybody with any sense of responsibility
 "(..... politik merupakan urusan setiap orang yang memiliki
 sesuatu rasa tanggung-jawab).¹¹

Kedua definisi yang pertama, masing-masing dari Deliar Noer dan Miriam Budiardjo, mengandung persamaan. Keduanya melihat politik sebagai kegiatan, hanya saja berbeda dalam hal apa kegiatan tersebut. Deliar Noer yang tidak hanya melihat konsep politik dari sudut perilaku, tetapi juga melihatnya dari sudut kesejarahan, yakni perspektif sejarah bangsa Indonesia sejak zaman sebelum kemerdekaan sampai masa pemerintahan Orde Baru, mempunyai konsep yang lebih luas dibanding dengan konsep Miriam Budiardjo. Dari keterangan-keterangan yang diberikan Deliar Noer mendahului kesimpulannya, dapat diketahui bahwa politik menurut pendapatnya tidak terbatas pada kegiatan yang berhubungan dengan pengambilan keputusan (*decision making*) dan kebijaksanaan umum (*public policy*) seperti inti konsep Miriam Budiardjo, tetapi juga mencakup pula kegiatan-kegiatan yang bertujuan mengadakan perubahan struktur masyarakat seperti pergeseran kekuasaan politik dari satu rezim ke rezim lain.

Perbedaan ini lebih jelas lagi kalau persoalan dikaitkan dengan definisi yang dikutip dari Soltau. Di sini politik terbatas pada penanganan masalah-masalah umum oleh negara atas nama dan untuk masyarakat.

¹¹Muchtar Affandi, *Ilmu- Ilmu Kenegaraan Suatu Studi Perbandingan*, Bandung: Alumni, 1971, hlm. 62.

Politik dikaitkan dengan lembaga yang disebut negara, dan dengan demikian konsep politik yang terkandung di dalamnya lebih sempit lagi. Perbedaan lain yang terkandung dalam kedua definisi yang dibahas adalah adanya gagasan sistem politik dalam definisi Miriam yang tidak ditemukan secara eksplisit dalam definisi lainnya. Sistem politik, seperti ditulis Rusadi Kantaprawira adalah mekanisme seperangkat fungsi atau peranan dalam struktur politik dalam hubungannya satu sama lain yang menunjukkan suatu proses yang langgeng.¹²

Dengan pengertian sistem politik sebagai hubungan manusia yang mencakup bentuk-bentuk pengawasan, pengaruh, kekuasaan atau otoritas secara luas, maka pengertian politik tidak lagi terbatas pada negara, tetapi juga mencakup bentuk-bentuk persekutuan lainnya, seperti perkumpulan sosial, usaha dagang (firma), organisasi buruh, organisasi keagamaan, organisasi kesukuan, bahkan mungkin keluarga. Pengertian yang melibatkan kelompok-kelompok sosial seperti ini dapat membawa kekacauan semantik, sebab seperti dimaklumi, di dalam lembaga-lembaga tersebut ada pengambilan keputusan dan kebijaksanaan umum yang berlaku seluruh warganya. Meskipun begitu hal tersebut tidak dapat disamakan dengan keputusan dan kebijaksanaan yang diambil dalam lembaga yang disebut negara. Karena itu dapat dimengerti kalau Miriam menegaskan spesifikasi sistem yang dimaksudkannya dengan

¹²Rusadi Kantaprawira, *Sistem Politik Indonesia: Suatu Model Pengantar*, Bandung: Sinar Baru Algesindo, 2002, hlm. 8.

menambahkan ungkapan (atau negara).¹³ Dari sini terlihat bahwa konsep tersebut tidak terlepas dari aspek kelembagaan, bahkan ternyata lebih mempengaruhi uraiannya dibanding dengan uraiannya terhadap proses pengambilan kekuasaan dan kebijaksanaan umum yang menjadi esensi konsep politik yang dikemukakannya. Meskipun begitu terlepas dari ketidaktetapan asas ini, dari definisi politik tersebut dapat diketahui bahwa negara berfungsi sebagai wadah kegiatan politik dan juga sebagai alat bagi masyarakat untuk mencapai tujuannya. Sebagai organisasi, negara dapat memaksakan kekuasaannya secara sah terhadap kekuasaan lainnya yang ada dalam masyarakat dengan jalan penerapan hukum-hukum. Karena itu semua kekuatan sosial yang ada dalam lingkungan negara tersebut harus menempatkan dan menyesuaikan diri dengan kerangka kekuasaan negara.¹⁴

Dalam definisi yang dikemukakan oleh Deliar Noer, kata negara atau sistem politik tidak ditemukan, tetapi yang ada adalah bentuk susunan masyarakat. Apa yang dimaksud dengan ungkapan tersebut tidak dijelaskan secara eksplisit. Namun dari keterangan-keterangan yang mendahului dan mengiringi definisi tersebut, dapat diketahui bahwa yang dimaksud dengan ungkapan tersebut berkenaan dengan penguasaan, sifat dan struktur masyarakat yang dikehendaki. Dalam kaitan ini Deliar Noer menunjukkan fakta sejarah perkembangan kegiatan politik yang terjadi

¹³Dengan ungkapan ini Miriam Budiardjo membuat suatu "lompatan" dengan memandang sistem politik sebagai institusi, sementara ia juga mengakui sistem politik sebagai "suatu kumpulan proses yang berbeda dengan proses-proses lainnya". Lihat Miriam Budiardjo, *op. cit.*, hlm. 47

¹⁴*Ibid.*, hlm. 38-9 dan 45.

sejak sebelum kemerdekaan Republik Indonesia (awal abad XX) sampai dengan zaman pemerintahan Orde Baru masa kini, dan juga yang terjadi di negeri-negeri lain seperti Cina dan Rusia. Dari kenyataan sejarah itu terlihat adanya usaha-usaha dalam masyarakat dari segolongan warga untuk mengambil alih kekuasaan pemerintahan dan segolongan lain berusaha mempertahankannya. Pada zaman penjajahan Belanda, usaha itu dilaksanakan oleh tokoh-tokoh bangsa Indonesia melalui organisasi politik yang ada. Sedangkan setelah kemerdekaan tercapai, kekuatan-kekuatan politik yang ada¹⁵ berusaha mendapatkan kekuasaan; dan mereka yang berhasil mengatur masyarakat sesuai dengan nilai-nilai dan pandangan hidup mereka sendiri atau yang dimiliki bersama. Dengan kekuasaan politik di tangan, kelompok pemegang kekuasaan melaksanakan aktivitas politik dengan tujuan khusus atau tujuan bersama. Mereka berusaha agar kekuasaan tetap berada di tangan mereka dan atau berusaha mencapai tujuan umum dari rakyat yang diperintah sesuai dengan nilai-nilai bersama atau hanya diakui sepihak. Dalam hal terakhir ini biasanya fasilitas-fasilitas yang melekat pada kedudukan dan jabatan yang dikuasai dipergunakan untuk kepentingan golongan sendiri.

¹⁵Sesudah kemerdekaan Republik Indonesia tercapai, kekuatan politik yang berpengaruh tidak hanya partai-partai politik, tetapi juga angkatan bersenjata. Bahkan dalam masa pemerintahan Orde Baru, dengan asas dwifungsi, angkatan bersenjata memasuki hampir semua sektor kehidupan politik. Lihat A. Heuken SJ (et al.) *Ensiklopedi Populer Politik Pembangunan Pancasila, I*, Jakarta: Yayasan Cipta Loka Caraka, 1984, hlm. 269-60.

2. Sistem Politik Islam

Teori pemikiran sistematis menyuguhkan argumentasi bahwa Islam memuat seperangkat elemen yang tidak berubah, abadi, tak terikat ruang dan waktu, dan selaras, sekaligus membentuk apa yang disebut sebagai 'sistem'. 'Politik' selalu eksis dan merupakan salah satu aspek terpenting dalam kehidupan masyarakat. Islam juga merupakan sebuah sistem politik yang bersifat komprehensif, masuk akal, dan berdimensi nasional dan internasional. Sistem Islam ini memuat doktrin dan seperangkat institusi yang berlaku universal.¹⁶

Meskipun pada kenyataannya sistem politik Islam itu inklusif terhadap semua sistem lain, seperti ekonomi, hukum, dan pendidikan, namun secara teoritis, sistem politik Islam memiliki kekhasan sehingga dapat digambarkan secara tersendiri.¹⁷ Menurut Robert Dahl, sistem politik adalah merupakan pola hubungan politik.¹⁸ Pembahasan mengenai sistem politik, yang kadang kala disebut sebagai sistem ilmu politik, lahir ketika manusia mulai memikirkan bagaimana mereka dan nenek moyang mereka diperintah.¹⁹

Al-Qur'an tidak menyatakan secara eksplisit bagaimana sistem politik terwujud. Tetapi ia menegaskan bahwa kekuasaan politik dijanjikan kepada orang-orang beriman dan beramal saleh. Ini berarti

¹⁶Mahdi Hadavi, *The Theory of The Governance of Jurist*, Terj. Kathur Suhardi, "Negara Ilahiah, Suara Tuhan, Suara Rakyat", Jakarta: al-Huda, 2005, hlm. 35.

¹⁷*Ibid*

¹⁸Robert Dahl, *Modern Political Analysis*, Terj. Sahat Simandra, "Analisa Politik Modern", Jakarta: PT Bumi Aksara, 1985, hlm. 11

¹⁹Adeng Muchtar Ghazali, *Perjalanan Politik Umat Islam dalam Lintasan Sejarah*, Bandung: Pustaka Setia, 2004, hlm. 25.

sistem politik terkait dengan kedua faktor tersebut. Pada sisi lain keberadaan sebuah sistem politik terkait pula dengan ruang dan waktu. Ini berarti ia adalah budaya manusia sehingga keberadaannya tidak dapat dilepaskan dari dimensi kesejarahan. Karena itu lahirnya sistem politik Islami harus ditelusuri dari sebuah peristiwa sejarah.²⁰

Dalam hal ini peristiwa yang dimaksud adalah *baiat* atau *mubayaaah* keislaman, sebuah perikatan berisi pengakuan dan penaklukan diri kepada Islam sebagai agama. Konsekuensi dari baiat tersebut adalah terwujudnya sebuah masyarakat muslim yang dikendalikan oleh kekuasaan yang dipegang Rasulullah SAW.²¹ Dengan begitu, terbentuklah sebuah sistem politik Islami yang pertama dengan fungsi-fungsi dan struktur yang sederhana dalam sebuah masyarakat dan negara kota. Perkembangan lebih lanjut dari sistem politik tersebut terjadi setelah Rasulullah SAW hijrah ke Madinah. Di sini sistem politik tersebut memiliki supremasi atas kota Madinah yang ditandai dengan keluarnya Piagam Madinah (1 H) dengan begitu, maka tegaklah sistem politik Islam dalam bentuk formal, sebuah negara.²²

Meskipun kesimpulan di atas menunjukkan bahwa sistem politik Islami berawal dari perikatan, itu tidak berarti bahwa kesimpulan tersebut relevan dengan teori perjanjian masyarakat yang dikenal dalam kepustakaan politik, tetapi ia dapat dipandang sebagai suatu konsep baru

²⁰ Abdul Muin Salim, *op.cit.*, 2002, hlm. 288.

²¹ A, Djazuli, *Fiqh Siyasa Implementasi Umat dalam Rambu-Rambu Syari'ah*, Jakarta: Prenada Media, 2003, hlm. 163-168.

²² Kamaruzzaman Bustaman Ahmad, *Wajah Baru Islam di Indonesia*, Yogyakarta: UII Press, 2004, hlm. 120

di samping konsep-konsep yang telah dikenal. Hal itu disebabkan karena baiat pada hakikatnya merupakan restrukturisasi sosial menurut hukum Allah.²³

Kesimpulan ini berimplementasi kemungkinan adanya sistem politik Islami dalam wujud sebuah negara dan dalam wujud masyarakat non-negara. Yang terakhir ini terlihat dalam sejarah Islam sebelum hijrah. Karena itu, meskipun wujud ideal sebuah sistem politik adalah sebuah negara, namun pembicaraan tentang sistem politik Islami dapat terlepas dari konteks kenegaraan, yakni dalam konteks kemasyarakatan. Dalam hal ini, ia merupakan sebuah "subsistem politik".

Dalam subsistem politik ini, hukum-hukum Allah dapat diaktualisasikan meskipun dalam lingkup terbatas sesuai kemampuan,²⁴ sehingga terbentuk masyarakat mukmin yang matang dan siap menjalankan hukum dan ajaran agama secara paripurna. Al-Qur'an Surat Al-Baqarah ayat 185 berbunyi:

يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ

Artinya: Allah menghendaki kemudahan bagimu, dan tidak menghendaki kesukaran bagimu.

Lebih lanjut, kesiapan masyarakat tersebut terkait pada faktor iman dan amal saleh. Karena itu di antara langkah-langkah mendasar yang harus diambil adalah pembaharuan iman dan penggalakan amal saleh.

²³A.Djazuli, *op.cit.*, hlm. 187.

²⁴Q.S. Al-Taghabun, 64/108. Ayat ini jelas memerintahkan orang beriman agar bertakwa semaksimal kemampuan yang dimiliki, mendengar dan mentaati Allah serta menafkahkan rezeki dalam jalan Allah.

Untuk ini diperlukan pula kajian terhadap al-Qur'an dan Sunah, sosialisasi dan enkulturasi hasil-hasil kajian tersebut.

Berpijak pada paparan di atas maka dapat dirumuskan bahwa sistem politik adalah susunan yang teratur dari pandangan, teori, asas dan sebagainya yang berhubungan dengan organisasi kekuasaan. Sedangkan sistem politik Islam merupakan sistem politik yang berlandaskan pada al-Qur'an dan hadis dengan orientasi pada kemanusiaan, keadilan dan kesejahteraan.

B. Konsep Agama dan Negara dalam Islam

Secara umum, ada tiga macam arus umum wacana (*discourse*) tentang hubungan agama dan negara, yakni (1) pemikiran yang menghendaki keterpisahan agama dari sistem kenegaraan; (2) wacana yang melihat hubungan komplementer agama dan negara; (3) wacana yang bercorak integralistik. Namun, sebelum ketiga arus utama di atas dipaparkan, perlu uraian singkat mengenai latar belakang konseptual tentang agama dan negara. Karena konsepsi dan definisi membawa implikasi pada perbedaan wacana tentang hubungan agama dan negara.²⁵

Dilihat dari perspektif agama, umur agama setua dengan umur manusia. Tidak ada suatu masyarakat manusia yang hidup tanpa suatu bentuk agama. Agama ada pada dasarnya merupakan aktualisasi dari kepercayaan tentang adanya kekuatan gaib dan supranatural yang biasanya disebut sebagai

²⁵Muhammad Hari Zamhari, *Agama dan Negara: Analisis Kritis Pemikiran Politik Nurcholish Madjid*, Jakarta: PT Raja Grafindo Persada, 2004, hlm. 74.

Tuhan dengan segala konsekuensinya. Atau sebaliknya, agama yang ajaran-ajarannya teratur dan tersusun rapi serta sudah baku itu merupakan usaha untuk melembagakan sistem kepercayaan, membangun sistem nilai kepercayaan, upacara dan segala bentuk aturan atau kode etik yang berusaha mengarahkan penganutnya mendapatkan rasa aman dan tentram.²⁶

Mengenai arti agama secara etimologi terdapat perbedaan pendapat,²⁷ di antaranya ada yang mengatakan bahwa kata agama berasal dari bahasa Sansekerta yang terdiri dari dua suku kata yaitu: “a” berarti tidak dan “gama” berarti kacau, jadi berarti tidak kacau. Dalam *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, agama berarti ajaran, sistem yang mengatur tata keimanan (kepercayaan) dan peribadatan kepada Tuhan Yang Maha Kuasa serta tata kaidah yang berhubungan dengan pergaulan manusia dan manusia serta lingkungannya.²⁸

Kata agama dalam bahasa Indonesia sama dengan “*dîn*” (dari bahasa Arab) dalam bahasa Eropa disebut “*religi*”, *religion* (bahasa Inggris), *la religion* (bahasa Perancis), *the religie* (bahasa Belanda), *die religion*, (bahasa Jerman). Kata “*dîn*” dalam bahasa Semit berarti undang-undang (hukum), sedangkan kata *dîn* dalam bahasa Arab berarti menguasai, menundukkan, patuh, hutang, balasan, kebiasaan.

²⁶Abdul Madjid, *et al*, *al-Islam*, Jilid I, Malang: Pusat Dokumentasi dan Publikasi Universitas Muhammadiyah, 1989, hlm. 26.

²⁷Taib Thahir Abdul Mu'in, *Ilmu Kalam*, Jakarta: Wijaya, 1992, hlm. 112. Buku lain yang membicarakan asal kata agama dapat dilihat dalam Nasrudin Razak, *Dienul Islam*, Bandung: PT al-Ma'arif, 1973, hlm. 76. Zainal Arifin Abbas, *Perkembangan Pikiran Terhadap Agama*, jilid 1, Jakarta: Pustaka al-Husna, 1984, hlm. 39.

²⁸Tim Penyusun Kamus Pusat Bahasa, *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, edisi III, Jakarta: Balai Pustaka, 2002, hlm. 12.

Meskipun terdapat perbedaan makna secara etimologi antara *dîn* dan agama, namun umumnya kata *dîn* sebagai istilah teknis diterjemahkan dalam pengertian yang sama dengan “agama”. Kata agama selain disebut dengan kata *dîn* dapat juga disebut *syara*, *syari’at/millah*.²⁹ Terkadang *syara* itu dinamakan juga *addîn/millah*. Karena hukum itu wajib dipatuhi, maka disebut *addîn* dan karena hukum itu dicatat serta dibukukan, dinamakan *millah*. Kemudian karena hukum itu wajib dijalankan, maka dinamakan *syara*.³⁰

Dari pengertian agama dalam berbagai bentuknya itu maka terdapat bermacam-macam definisi agama. Merumuskan definisi agama merupakan bagian dari problema mengkaji agama secara ilmiah. Banyaknya definisi tentang agama malah mengaburkan apa yang sebenarnya hendak dipahami dengan agama.³¹ Namun sebagai gambaran, Harun Nasution telah mengumpulkan delapan macam definisi agama yaitu:

1. Pengakuan terhadap adanya hubungan manusia dengan kekuatan gaib yang harus dipatuhi.
2. Pengakuan terhadap adanya kekuatan gaib yang menguasai manusia.
3. Mengikatkan diri pada suatu bentuk hidup yang mengandung pengakuan pada suatu sumber yang berada di luar diri manusia dan yang mempengaruhi perbuatan-perbuatan manusia.
4. Kepercayaan pada suatu kekuatan gaib yang menimbulkan cara hidup tertentu.

²⁹Abdul Aziz Dahlan, *et al*, *Ensiklopedi Hukum Islam*, Jilid, I, Jakarta: PT. Ichtiar Baru Van Hoeve, 1997, hlm. 32.

³⁰Taib Thahir Abdul Mu’in, *op.cit*, hlm. 121.

³¹Adeng Muchtar Ghazali, *Agama dan Keberagamaan dalam Konteks Perbandingan Agama*, Bandung: CV Pustaka Setia, 2004, hlm. 23.

5. Suatu sistem tingkah laku yang berasal dari suatu kekuatan gaib.
6. Pengakuan terhadap adanya kewajiban-kewajiban yang diyakini bersumber pada suatu kekuatan gaib.
7. Pemujaan terhadap kekuatan gaib yang timbul dari perasaan lemah dan perasaan takut terhadap kekuatan misterius yang terdapat dalam alam sekitar manusia.
8. Ajaran-ajaran yang diwahyukan Tuhan kepada manusia melalui seorang Rasul.³²

Agama ditujukan pada manusia untuk mencapai kebahagiaan di dunia dan akhirat. Demikian pula Islam diturunkan pada umat manusia sebagai jalan keselamatan dan kebahagiaan agar ia memperoleh keberuntungan. Dalam Islam telah diberikan petunjuk untuk kehidupan berupa al-Qur'an. Hal ini sebagaimana firman Allah Swt dalam surat al-Baqarah ayat 2

ذَلِكَ الْكِتَابُ لَا رَيْبَ فِيهِ هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ {2}

Artinya: "Kitab ini tidak ada keraguan padanya; petunjuk bagi mereka yang bertaqwa". (QS. al-Baqarah: 2).³³

Adapun masalah asal mula dan inti dari suatu unsur universal agama itu, tegasnya masalah mengapakah manusia percaya kepada suatu kekuatan yang dianggap lebih tinggi daripadanya, dan masalah mengapakah manusia melakukan berbagai hal dengan cara-cara yang beraneka warna untuk mencari hubungan dengan kekuatan-kekuatan tadi, telah menjadi obyek

³²Harun Nasution, *Islam Ditinjau Dari Berbagai Aspeknya*, Jilid I, Jakarta: UI Press, 1985, hlm. 2 – 3.

³³Yayasan Penyelenggara Penterjemah/Pentafsir al-Qur'an, *Al-Qur'an dan Terjemahnya*, Departemen Agama, 1986, hlm. 8.

perhatian para ahli pikir sejak lama. Mengenai soal itu ada berbagai pendirian dan teori yang berbeda-beda. Teori-teori yang terpenting di antaranya:

- a. Teori bahwa kelakuan manusia yang bersifat religi itu terjadi karena manusia mulai sadar akan adanya faham jiwa.
- b. Teori bahwa kelakuan manusia yang bersifat religi itu terjadi karena manusia mengakui adanya banyak gejala yang tidak dapat diterangkan dengan akalunya.
- c. Teori bahwa kelakuan manusia yang bersifat religi itu terjadi dengan maksud untuk menghadapi krisis-krisis yang ada dalam jangka waktu hidup manusia.
- d. Teori bahwa kelakuan manusia yang bersifat religi terjadi karena kejadian-kejadian yang luar biasa dalam hidupnya, dan dalam alam sekelilingnya.
- e. Teori bahwa kelakuan manusia yang bersifat religi terjadi karena suatu getaran atau emosi yang ditimbulkan dalam jiwa manusia sebagai akibat dari pengaruh rasa kesatuan sebagai warga masyarakatnya.
- f. Teori bahwa kelakuan manusia yang bersifat religi terjadi karena manusia mendapat suatu firman dari Tuhan.³⁴

Dalam konteksnya dengan definisi agama di atas, Amin Abdullah menyatakan:

"Agama lebih-lebih teologi tidak lagi terbatas hanya sekedar menerangkan hubungan antara manusia dan Tuhan-Nya tetapi secara tidak terelakkan juga melibatkan kesadaran berkelompok (sosiologis), kesadaran pencarian asal usul agama (antropologis), pemenuhan

³⁴Romdhon, *et. al*, *Agama-Agama di Dunia*, Yogyakarta: IAIN Sunan Kalijaga Press, 1988, hlm. 18-19. Dadang Kahmad, *Metode Penelitian Agama Perspektif Ilmu Perbandingan Agama*, Bandung: CV Pustaka Setia, 2000, hlm. 40-41. Koencaraningrat, *Beberapa Pokok Antropologi Sosial*, Jakarta: Dian Rakyat, 1972, hlm. 222-223.

kebutuhan untuk membentuk kepribadian yang kuat dan ketenangan jiwa (psikologis) bahkan ajaran agama tertentu dapat diteliti sejauh mana keterkaitan ajaran etikanya dengan corak pandangan hidup yang memberi dorongan yang kuat untuk memperoleh derajat kesejahteraan hidup yang optimal (ekonomi):".³⁵

Adanya pandangan di atas, menunjukkan bahwa agama meliputi di dalamnya masalah masyarakat dan negara. Tidak heran bila kemudian dalam sejarah perkembangan ilmu politik, konsep agama dan negara merupakan konsep yang dominan, sehingga bila membicarakan ilmu politik berarti membicarakan negara dan segala sesuatu yang berhubungan dengannya. Memang pada awalnya ilmu politik adalah ilmu yang mempelajari tentang masalah negara. Karena itu, pendekatan yang pertama muncul dalam ilmu politik adalah pendekatan legal, yaitu suatu pendekatan yang memahami ilmu politik dari sudut formal legalistis dengan melihat lembaga-lembaga politik sebagai objek studinya, termasuk di dalamnya masalah negara.

Istilah Negara diterjemahkan dari kata-kata asing "*Staat*" (bahasa Belanda dan Jerman); "*State*" (bahasa Inggris); "*Etat*" (bahasa Perancis). Pertumbuhan stelsel negara modern dimulai di benua Eropa di sekitar abad ke-17, karenanya istilah "*staat*" mempunyai sejarah sendiri. Istilah itu mula-mula dipergunakan dalam abad ke-15 di Eropa-Barat. Anggapan umum yang diterima adalah bahwa kata "*staat*" (*state, etat*) itu dialihkan dari kata bahasa Latin "*status*" atau "*statum*".³⁶

Menurut Hasbullah Bakry, negara adalah suatu teritori (wilayah) yang ada rakyatnya sebagai penduduk tetap, dan di antara pemerintah rakyat itu

³⁵Amin Abdullah, *Studi Agama: Normativitas atau Historisitas?*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2004, hlm. 10.

³⁶F. Isjwara, *Pengantar Ilmu Politik*, Bandung: Putra A. Bardin, 1999, hlm. 90.

ada yang dianggap sebagai pimpinan atau pemerintah mereka.³⁷ Menurut Robert M. Mac Iver sebagaimana disitir Miriam Budiardjo mengatakan bahwa negara adalah asosiasi yang menyelenggarakan penertiban di dalam suatu masyarakat dalam suatu wilayah dengan berdasarkan sistem hukum yang diselenggarakan oleh suatu pemerintah yang untuk maksud tersebut diberi kekuasaan memaksa.³⁸

Jadi, sebagai definisi umum menurut Miriam Budiardjo, dapat dikatakan bahwa negara adalah suatu daerah teritorial yang rakyatnya diperintah (*governed*) oleh sejumlah pejabat dan yang berhasil menuntut dari warga negaranya ketaatan pada peraturan perundang-undangannya melalui penguasaan (kontrol) monopolitis dari kekuasaan yang sah.³⁹ Ditinjau dari sudut hukum tatanegara, negara itu adalah suatu organisasi kekuasaan, dan organisasi itu merupakan tata kerja dari alat-alat perlengkapan negara yang merupakan suatu keutuhan, tata kerja mana melukiskan hubungan serta pembagian tugas dan kewajiban antara masing-masing alat perlengkapan negara itu untuk mencapai suatu tujuan tertentu.⁴⁰

Tidak dapat disangkal lagi bahwa negara itu merupakan alat untuk mencapai suatu tujuan. Alat itu berupa organisasi yang berwibawa. Organisasi di sini diartikan sebagai bentuk bersama yang bersifat tetap.⁴¹ Negara adalah suatu bentuk pergaulan hidup manusia, satu "*community*". Negara itu

³⁷Hasbullah Bakry, *Pedoman Islam di Indonesia*, Jakarta: UI Press, 1988, hlm. 314.

³⁸Miriam Budiardjo, *Dasar-Dasar Ilmu Politik*, Jakarta: Gramedia Pustaka, 1992, hlm. 40.

³⁹*Ibid*

⁴⁰Soehino, *Ilmu Negara*, Yogyakarta: Liberty, 1985, hlm. 149.

⁴¹Kusnardi dan Bintan R. Saragih, *Ilmu Negara*, Jakarta: Gaya Media Pratama, 2000, hlm. 57.

mempunyai syarat-syarat tertentu, yaitu mempunyai daerah tertentu, rakyat tertentu dan mempunyai pemerintahan. Negara bukan terjadi dengan sendirinya, tetapi diadakan oleh manusia menurut kemauan manusia. Negara sebagai gejala sosial di mana terdapat sejumlah besar manusia hidup bersama-sama di dalam satu sistem hukum, dikendalikan oleh suatu kekuasaan, dan dapat menimbulkan pertanyaan dari manakah timbulnya kekuasaan itu. Pertanyaan ini kiranya dapat dikatakan sejalan dengan pertanyaan asal mula negara.

Masalah asal mula negara, sangat penting untuk diketahui karena bertalian erat dengan cara manusia menyusun dan menjalankan pemerintahan negaranya untuk mencapai kebahagiaan dengan menggunakan negara sebagai alat. Tetapi para sarjana tidak sependapat mengenai asal mula negara ini, sehingga menimbulkan berbagai macam teori. Ada yang mendasarkannya kepada Ketuhanan, ada yang mencari asal mula negara itu dalam suatu perjanjian masyarakat dan ada yang mendasarkannya pada kekuasaan dan lain-lain.⁴²

Dalam kajian Islam, istilah negara bisa dipadankan dengan istilah *daulah, khilafah, hukumah, imamah*. *Daulah* adalah Kelompok sosial yang menetap di suatu wilayah tertentu dan terorganisir oleh suatu pemerintahan yang mengatur kepentingan dan kemaslahatan. Istilah ini pertama kali dipakai ketika dinasti Abbasiyah meraih kekuasaan pada pertengahan abad kedelapan.

⁴²M. Solly Lubis, *Ilmu Negara*, Sumatra: Mandar Maju, 1990, hlm. 23.

Saat itu, istilah *daulah* diartikan sebagai kemenangan, giliran untuk meneruskan kekuasaan, dinasti.⁴³

Secara generik, kata *khilafah* berarti "perwakilan, pergantian" atau jabatan khalifah. Dalam Politik Islam Sunni, khilafah harus didasarkan pada dua hal penting, yakni konsensus elit politik (*ijma*) dan pemberian legitimasi (*bay'ah*). Bernard Lewis sebagaimana disitir Hatim Gazali menyatakan bahwa istilah ini pertama kali muncul di Arabia pra-Islam dalam suatu prasasti Arab pada abad ke-6 Masehi. Di prasasti tersebut makna khilafah lebih menunjukkan kepada semacam raja yang bertindak sebagai wakil pemilik kedaulatan yang berada di tempat lain. Dalam Islam, istilah ini digunakan ketika Abu Bakar naik menjadi khalifah pertama menggantikan Nabi.⁴⁴

Kemudian, *hukumah*, secara etimologi, kata ini bermakna pemerintah. Kata tersebut digunakan dalam arti "pemerintahan" kira-kira pada abad ke-19. Dalam perkembangan selanjutnya, istilah *hukumah* selalu dikaitkan dengan teori atau konsep Sayyid Qutub, yakni teori *hakimiyah*. Sementara kata *imamah* juga sering digunakan dalam kajian keislaman untuk menyebut negara. Jadi, tidak ada kata tunggal dalam bahasa Arab untuk menyebut negara.⁴⁵

Dalam hubungannya dengan asal mula negara dalam Islam, bahwa persoalan yang pertama-tama timbul dalam Islam menurut sejarah bukanlah persoalan tentang keyakinan, melainkan persoalan politik. Sewaktu Nabi

⁴³Hatim Gazali, "Makna Negara dalam Islam", dalam Tedi Kholiludin (Ed.), *Runtuhnya Negara Tuhan Membongkar Otoritarianisme dalam Wacana Politik Islam*, Semarang: INSEDE, 2005, hlm. 113

⁴⁴*Ibid.*, hlm. 114

⁴⁵*Ibid*

mulai menyiarkan agama Islam di Makkah, beliau belum dapat membentuk suatu masyarakat yang kuat lagi berdiri sendiri. Umat Islam waktu itu baru dalam kedudukan lemah, tidak sanggup menentang kekuasaan yang dipegang kaum pedagang Quraisy yang ada di Makkah. Akhirnya Nabi bersama Sahabat dan umat Islam lainnya, terpaksa meninggalkan kota ini dan pindah ke Yastrib yang kemudian terkenal dengan nama Madinah, yaitu kota Nabi.

Di kota ini keadaan Nabi dan umat Islam mengalami perubahan yang besar. Kalau di Makkah mereka sebelumnya merupakan umat lemah yang tertindas, di Madinah mereka mempunyai kedudukan yang baik dan merupakan umat yang kuat serta dapat berdiri sendiri. Nabi sendiri menjadi kepala dalam masyarakat yang baru dibentuk itu dan yang akhirnya merupakan suatu negara; suatu negara yang daerah kekuasaannya di akhir zaman Nabi meliputi seluruh Semenanjung Arabia. Dengan kata lain di Madinah Nabi Muhammad bukan lagi hanya mempunyai sifat Rasul Allah, tetapi juga mempunyai sifat Kepala Negara.⁴⁶

Dengan demikian jelaslah bahwa pada masa Nabi Muhammad SAW sudah ada negara dan pemerintahan Islam, maka pandangan demikian tertuju pada masa beliau sejak menetap di kota Yastrib. Kota ini kemudian berganti nama menjadi *Madinat al-Nabi*, dan populer dengan sebutan Madinah. Negara dan pemerintahan yang pertama dalam sejarah Islam itu terkenal dengan Negara Madinah. Kajian terhadap negara dan pemerintahan ini dapat diamati dengan menggunakan dua pendekatan. *Pertama*, pendekatan normatif Islam

⁴⁶Harun Nasution, *op. cit.*, hlm. 88

yang menekankan pada pelacakan nash-nash al-Qur'an dan Sunnah Nabi yang mengisyaratkan adanya praktek pemerintahan yang dilakukan oleh Nabi dalam rangka *siyasa syar'iyah*. Kedua, pendekatan deskriptif-historis dengan mengidentikkan tugas-tugas yang dilakukan oleh Nabi di bidang muamalah sebagai tugas-tugas negara dan pemerintahan. Hal ini diukur dari sudut pandang teori-teori politik dan ketatanegaraan.⁴⁷

Negara sangat diperlukan umat manusia tanpa negara maka kehidupan akan anarkis. Negara menjadi hidup dan berkembang bila rakyatnya tunduk atau patuh pada pimpinan, hal ini sebagaimana digariskan dalam al-Qur'an

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُوْلِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ فَإِن تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِن كُنتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ
الْآخِرِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا {59}

Artinya: "Hai orang-orang yang beriman, ta'atilah Allah dan ta'atilah Rasul, dan ulil amri di antara kamu. Kemudian jika kamu berlainan pendapat tentang sesuatu, maka kembalikanlah ia kepada Allah dan Rasul, jika kamu benar-benar beriman kepada Allah dan hari kemudian. Yang demikian itu lebih utama dan lebih baik akibatnya". (QS. an-Nisa: 59).⁴⁸

Dalam konteksnya dengan negara, bahwa dalam pemikiran politik Islam, pandangan tentang masalah hubungan agama dan negara ada tiga paradigma. *Pertama*, paradigma yang menyatakan bahwa antara agama dan negara merupakan kesatuan yang tidak terpisahkan (*integrated*). *Kedua*, paradigma yang menyatakan bahwa antara agama dan negara merupakan sesuatu yang saling terkait dan berhubungan (*simbiotik*). *Ketiga*, paradigma

⁴⁷Suyuthi Pulungan, *Fiqh Siyasa Ajaran, Sejarah dan Pemikiran*, Jakarta: PT Raja Grafindo Persada, 1993, hlm. 77.

⁴⁸Yayasan Penyelenggara Penterjemah/Pentafsir al-Qur'an, *op.cit.*, hlm. 119.

yang menyatakan bahwa antara agama dan negara merupakan suatu yang harus terpisah (sekularistik).⁴⁹

C. Hubungan Islam dan Negara

Persoalan agama dan negara di masa modern merupakan salah satu subjek penting, meskipun telah diperdebatkan para pemikir Islam sejak hampir se-abad lalu hingga sekarang ini tetap belum terpecahkan secara tuntas.⁵⁰ Hal ini dapat dilihat perdebatan yang terus berkembang. Fenomena yang mengedepan ini bisa jadi dikarenakan keniscayaan sebuah konsep negara dalam pergaulan hidup masyarakat di wilayah tertentu. Suatu negara diperlukan untuk mengatur kehidupan sosial secara bersama-sama dan untuk mencapai cita-cita suatu masyarakat. Di sini otoritas politik memiliki urgensinya dan harus ada yang terwakilkan dalam bentuk institusi yang disebut negara. Berdasarkan realitas tersebut, di antara kaum muslimin merasa perlu untuk merumuskan konsep negara.⁵¹

Para sosiolog teoretisi politik Islam merumuskan beberapa teori tentang hubungan agama dan negara. Teori-teori tersebut secara garis besar dibedakan menjadi tiga paradigma pemikiran yaitu paradigma integralistik

⁴⁹Din Syamsuddin menyebutnya atas ketiga hal tersebut terdiri dari paradigma *integrated*, *simbiotik*, dan *sekularistik*. Sementara Masykuri Abdillah menyebutnya dengan konservatif, modernis, dan kelompok sekuler. Lihat Masykuri Abdillah, *Demokrasi di Persimpangan Makna: Respons Intelektual Muslim Indonesia Terhadap Konsep Demokrasi (1966 – 1993)*, Yogyakarta: PT Tiara Wacana, hlm. 57.

⁵⁰Khamami Zada, *Islam Radikal: Pergulatan Ormas-Ormas Islam Garis Keras di Indonesia*, Jakarta: Teraju, 2002, hlm. 100.

⁵¹Kamaruzzaman, *Relasi Islam dan Negara: Perspektif Modernis dan Fundamental*, Magelang: Yayasan Indonesia Tera (Anggota IKAPI), 2001, hlm. V.

(*unified paradigm*), paradigma simbiotik (*symbiotic paradigm*), dan paradigma sekularistik (*secularistic paradigm*).⁵²

1. Paradigma Integralistik (*Unified Paradigm*)

Paradigma ini memandang bahwa Islam serba lengkap. Di dalamnya juga terdapat ketentuan yang mengatur masalah sistem politik maupun kenegaraan. Karenanya dalam bernegara, umat Islam harus menerapkan sistem kenegaraan Islam yang mengacu pada keteladanan Nabi Muhammad dan para khalifah sesudahnya, dan tidak perlu meniru sistem kenegaraan Barat.⁵³

Paradigma ini memecahkan masalah dikotomi tersebut dengan mengajukan konsep bersatunya agama dan negara. Agama (Islam) dan negara, dalam hal ini, tidak dapat dipisahkan (*integrated*). Wilayah agama juga meliputi politik atau negara. Karenanya, menurut paradigma ini, negara merupakan lembaga politik dan keagamaan sekaligus. Pemerintahan negara diselenggarakan atas dasar "kedaulatan Ilahi" (*divine sovereignty*), karena memang kedaulatan itu berasal dan berada di

⁵²Istilah paradigma pertama kali dikemukakan oleh Thomas S. Kuhn dalam *The Structure of Scientific Revolutions* yang diterbitkan untuk edisi kedua tahun 1970. Kuhn mendefinisikan paradigma sebagai pandangan hidup (*world view* atau *Weltanschauung*) yang dimiliki oleh para ilmuwan dalam suatu disiplin tertentu. Robert A. Friedrichs dalam *Sociology of Sociology* (1970) mendefinisikan paradigma sebagai suatu gambaran yang mendasar mengenai pokok permasalahan yang dipelajari dalam suatu disiplin. Bogdan dan Biklen dalam *Qualitative Research for Education: An Introduction to Theory and Methods* (1982), memahami paradigma sebagai kumpulan lepas dari asumsi, konsep, atau proposisi yang disatukan secara logis yang mengarahkan pikiran dan jalannya penelitian. Imam Suprayogo, dan Tobroni, *Metodologi Penelitian Sosial – Agama*, Bandung: PT. Remaja Rosdakarya, 2001, hlm. 91.

⁵³Sirajuddin, *Politik Ketatanegaraan Islam: Studi Pemikiran al-Hasjmy*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2007, hlm. 20.

"tangan" Tuhan.⁵⁴ Ajaran normatif bahwa Islam tidak mengenal pemisahan agama dari negara didukung pula oleh pengalaman umat Islam di Madinah di bawah kepemimpinan Nabi Muhammad.⁵⁵

Paradigma pertama melahirkan pandangan teokratis. Dalam pandangan teokratis menurut Achmad Gunaryo tidak ada pemisahan antara urusan negara dan agama. Urusan negara adalah urusan agama, dan begitu sebaliknya. Agama dalam hal ini memiliki cakupan yang luas karena meliputi segala aspek termasuk masalah hukum. Dalam perspektif teokratis, agama harus menjadi asas negara, sehingga tidak ada perbedaan antara kekuasaan agama dan kekuasaan politik.⁵⁶

Di antara mereka yang termasuk ke dalam kategori pendukung alur pemikiran semacam ini adalah Syekh Hasan al-Bana, pemikir Mesir Rasyid Ridha dan Sayyid Quthb, dan pemikir Pakistan Abu al-A'la al-Mawdudi dan 'Ali al-Nadvy.⁵⁷

Paradigma ini dianut oleh kelompok Syi'ah. Hanya saja dalam term politik Syi'ah, untuk menyebut negara (*ad-dawlah*) diganti dengan *imamah* (kepemimpinan). Sebagai lembaga politik yang didasarkan atas legitimasi keagamaan dan mempunyai fungsi menyelenggarakan "kedaulatan Tuhan", negara dalam perspektif Syi'ah bersifat teokratis. Negara teokratis mengandung unsur pengertian bahwa kekuasaan mutlak

⁵⁴Din Syamsuddin, *Etika dalam Membangun Masyarakat Madani*, Jakarta: Logos, Jakarta, hlm. 58.

⁵⁵Kamaruzzaman, *op. cit.*, hlm. xxxviii

⁵⁶Achmad Gunaryo, *Pergumulan Politik dan Hukum Islam*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2006, hlm. 25

⁵⁷*Ibid.* Lihat juga Munawir Sjadzali, *Islam dan Tata Negara, Ajaran, Sejarah dan pemikiran*, Jakarta: UI Press, 1993, hlm. 1.

berada di "tangan" Tuhan, dan konstitusi negara berdasarkan pada wahyu Tuhan (syari'ah). Sebagian kalangan Sunni konservatif (fundamentalis) juga mempunyai pendapat yang sama mengenai integrasi agama dan negara ini.⁵⁸

Berbeda dengan paradigma pemikiran politik Sunni, yang menekankan *ijma'* (pemufakatan) dan *bay'ah* (pembaiatan) kepada "kepala negara" (*khalifah*), paradigma Syi'ah menekankan *walayah* ("kecintaan" dan "pengabdian" kepada Tuhan) dan *ismah* (kesucian dari dosa), yang hanya dimiliki oleh para keturunan Nabi, sebagai yang berhak dan absah untuk menjadi "kepala negara" (imam).⁵⁹

Dengan demikian, dalam perspektif paradigma integralistik, pemberlakuan dan penerapan hukum Islam sebagai hukum positif negara adalah hal yang niscaya, sebagaimana dinyatakan Imam Khomeini yang disitir Marzuki dan Rumadi, bahwa dalam negara Islam wewenang menetapkan hukum berada pada Tuhan. Tiada seorang pun berhak menetapkan hukum, dan yang boleh berlaku hanyalah hukum dari Tuhan.⁶⁰

Pernyataan Khomeini ini diperkuat oleh pernyataan Abu al-'Ala Al-Mawdudi, salah seorang tokoh pendukung paradigma ini, bahwa

“...kedaulatan adalah milik Allah. Dia (Allah) sendirilah yang menetapkan hukum. Tak seorang pun, bahkan nabi pun tidak

⁵⁸Mengenai konsep pemerintahan menurut Syi'ah, bisa ditelaah dalam Abu al-'Ala Al-Mawdudi, *Khilafah dan Kerajaan*, Terj. Muhammad Al-Baqir, Bandung: Mizan, 1990, hlm. 272.

⁵⁹Din Syamsuddin, *op. cit.*, hlm. 58

⁶⁰Marzuki Wahid dan Rumadi, *Fiqh Mazhab Negara Kritik Atas Politik Hukum Islam Di Indonesia*, Yogyakarta: LKis, 2001, hlm. 24.

berhak memerintah atau menyuruh orang lain untuk melakukan atau tidak melakukan segala sesuatu atas dasar hak atau kemauannya sendiri. Nabi sendiri juga terikat kepada perintah-perintah Allah".⁶¹

Paradigma integralistik ini yang kemudian melahirkan paham negara-agama, di mana kehidupan kenegaraan diatur dengan menggunakan prinsip-prinsip keagamaan, sehingga melahirkan konsep *Islam din wa dawlah* (Islam agama dan sekaligus negara). Sumber hukum positifnya adalah sumber hukum agama. Masyarakat tidak bisa membedakan mana aturan negara dan mana aturan agama karena keduanya menyatu. Oleh karena itu, dalam paham ini, rakyat yang menaati segala ketentuan negara berarti ia taat kepada agama, sebaliknya, memberontak dan melawan negara berarti melawan agama yang berarti juga melawan Tuhan.

Berdasarkan uraian di atas dapat penulis simpulkan bahwa paradigma di atas, asumsinya ditegakkan di atas pemahaman bahwa Islam adalah satu agama sempurna yang mempunyai kelengkapan ajaran di semua segmen kehidupan manusia, termasuk di bidang praktik kenegaraan. Karenanya, umat Islam berkewajiban untuk melaksanakan sistem politik Islami sebagaimana telah dicontohkan oleh Nabi Muhammad dan empat Al-Khulafa' al-Rasyidin. Pandangan ini menghendaki agar negara menjalankan dwifungsi secara bersamaan, yaitu fungsi lembaga politik dan keagamaan. Menurut paradigma ini,

⁶¹Abu al-'Ala Al-Mawdudi, "Teori Politik Islam", dalam John J. Donohue dan John L. Esposito, *Islam dan Pembaharuan: Ensiklopedi Masalah-Masalah*, Jakarta: CV Rajawali, 1984, hlm. 272.

penyelenggaraan suatu pemerintahan tidak berdasarkan kedaulatan rakyat melainkan merujuk kepada kedaulatan ilahi (*divine sovereignty*), sebab penyandang kedaulatan paling hakiki adalah Tuhan. Pandangan ini mengilhami gerakan fundamentalisme.⁶²

2. 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 dalam bimbingan etika dan moral-spiritual.⁶³

Aliran pemikiran ini menyadari, istilah negara (*dawlah*) tidak dapat ditemukan dalam al-Qur'an. Meskipun terdapat berbagai ungkapan dalam al-Qur'an yang merujuk atau seolah-olah merujuk kepada kekuasaan politik dan otoritas, akan tetapi ungkapan-ungkapan ini hanya bersifat insidental dan tidak ada pengaruhnya bagi teori politik. Bagi mereka, jelas bahwa "al-Qur'an bukanlah buku tentang ilmu politik."⁶⁴

Namun demikian, penting untuk dicatat bahwa pendapat seperti ini juga mengakui bahwa al-Qur'an mengandung "nilai-nilai dan ajaran-ajaran yang bersifat etis mengenai aktivitas sosial dan politik umat manusia.

⁶²Fundamentalisme diartikan sebagai gerakan keagamaan yang mengacu pada pemahaman dan praktik-praktik zaman salaf (zaman Nabi dan sahabat). Lihat Zuly Qodir, *Syari'ah Demokratik: Pemberlakuan Syari'ah Islam di Indonesia*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2004, hlm. 35.

⁶³Din Syamsuddin, *op. cit*, hlm. 60.

⁶⁴*Ibid*

Ajaran-ajaran ini mencakup prinsip-prinsip tentang "keadilan, kesamaan, persaudaraan, dan kebebasan. Untuk itu, bagi kalangan yang berpendapat demikian, sepanjang negara berpegang kepada prinsip-prinsip seperti itu, maka mekanisme yang diterapkannya adalah sesuai dengan ajaran-ajaran Islam.⁶⁵

Dengan alur argumentasi semacam ini, pembentukan sebuah negara Islam dalam pengertiannya yang formal dan ideologis tidaklah begitu penting. Bagi mereka, yang terpenting adalah bahwa negara—karena posisinya yang bisa menjadi instrumental dalam merealisasikan ajaran-ajaran agama menjamin tumbuhnya nilai-nilai dasar seperti itu. Jika demikian halnya, maka tidak ada alasan teologis atau religius untuk menolak gagasan-gagasan politik mengenai kedaulatan rakyat, negara, bangsa sebagai unit teritorial yang sah, dan prinsip-prinsip umum teori politik modern lainnya. Dengan kata lain, sesungguhnya tidak ada landasan yang kuat untuk meletakkan Islam dalam posisi yang bertentangan dengan sistem politik modern.⁶⁶

Tampaknya Al-Mawardi (w. 1058 M.), seorang teoritikus politik Islam terkemuka, bisa disebut sebagai salah satu tokoh pendukung paradigma ini. Sebab dalam karyanya yang masyhur, *Al-Ahkam al-Sulthaniyyah*, ia mengatakan: lembaga kepala negara dan pemerintahan

⁶⁵Bahtiar Effendi, *Islam dan Negara Transformasi Pemikiran dan Praktik Politik Islam di Indonesia*, Jakarta: Paramadina, 1998, hlm.13.

⁶⁶Para pendukung pemikiran ini, di antaranya adalah pemikir Mesir Mohammad Husayn Haykal dan pemikir Pakistan Fazlur Rahman dan Qamaruddin Khan.

diadakan sebagai pengganti fungsi kenabian dalam menjaga agama dan mengatur dunia.⁶⁷

Husein Haikal termasuk dalam paham kelompok yang berpendapat bahwa Islam tidak menentukan sistem dan bentuk pemerintahan yang harus diikuti oleh umat. Ia menyatakan sebagaimana disitir Suyuthi Pulungan:

"Sesungguhnya Islam tidak menetapkan sistem tertentu bagi pemerintahan, akan tetapi ia meletakkan kaidah-kaidah bagi tingkah laku dan muamalah dalam kehidupan antar manusia. Kaidah-kaidah itu menjadi dasar untuk menetapkan sistem pemerintahan yang berkembang sepanjang sejarah".⁶⁸

Pemeliharaan agama dan pengaturan dunia merupakan dua jenis aktifitas yang berbeda, namun mempunyai hubungan secara simbiotik. Keduanya merupakan dua dimensi dari misi kenabian. Dalam kerangka hubungan simbiotik ini, Ibnu Taimiyah dalam *as-Siyasah asy-Syar'iyah* juga mengatakan: sesungguhnya adanya kekuasaan yang mengatur urusan manusia merupakan kewajiban agama yang terbesar, sebab tanpa kekuasaan negara agama tidak bisa berdiri tegak.⁶⁹

Ia pun menganggap bahwa penegakan negara merupakan tugas suci yang dituntut oleh agama sebagai salah satu perangkat untuk mendekatkan manusia kepada Allah. Di dalam konsep ini, syari'ah (hukum Islam) menduduki posisi sentral sebagai sumber legitimasi

⁶⁷Imam Al-Mawardi, *Hukum Tatanegara dan Kepemimpinan dalam Takaran Islam*, Terj. Abdul Hayyie al-Kattani, Kamaluddin Nurdin, Jakarta: Gema Insani Press, 2000, hlm. 15.

⁶⁸J. Suyuthi Pulungan, *op. cit*, hlm. 295 – 296.

⁶⁹Taqiyuddin Ibnu Taimiyah, *Pokok-Pokok Pedoman dalam Bernegara*, Terj. Henri Laoust, Bandung: CV Diponegoro, 1967, hlm. 162 – 210.

terhadap realitas politik. Demikian juga negara mempunyai peranan yang besar untuk menegakkan hukum Islam dalam porsinya yang benar. Dengan demikian, dalam paradigma simbiotik ini masih tampak adanya kehendak "mengistimewakan" penganut agama mayoritas untuk memberlakukan hukum-hukum agamanya di bawah legitimasi negara. Atau paling tidak, karena sifatnya yang simbiotik tersebut, hukum-hukum agama masih mempunyai peluang untuk mewarnai hukum-hukum negara, bahkan dalam masalah tertentu tidak menutup kemungkinan hukum agama dijadikan sebagai hukum negara.

Hal di atas bisa saja terjadi karena sifat simbiotik antara agama dan negara mempunyai tingkat dan kualitas yang berbeda.⁷⁰

Persoalan hubungan agama dan negara di masa modern merupakan salah satu subjek penting, yang meski telah diperdebatkan para pemikir Islam sejak hampir seabad lalu hingga sekarang ini tetap belum terpecahkan secara tuntas. Hal ini dapat dilihat perdebatan yang terus berkembang. Fenomena yang mengedepan ini bisa jadi dikarenakan keniscayaan sebuah konsep negara dalam pergaulan hidup masyarakat di wilayah tertentu. Suatu negara diperlukan untuk mengatur kehidupan sosial secara bersama-sama dan untuk mencapai cita-cita suatu masyarakat.

Berdasarkan uraian di atas, dapat disimpulkan bahwa persoalan relasi agama dan negara di masa modern merupakan salah satu subjek

⁷⁰Marzuki Wahid dan Rumadi, *op.cit.*, hlm. 24

penting, yang meski telah diperdebatkan para pemikir Islam sejak hampir seabad lalu hingga sekarang ini tetap belum terpecahkan secara tuntas. Dalam konteksnya dengan negara, bahwa dalam pemikiran politik Islam, pandangan tentang masalah hubungan agama dan negara ada tiga paradigma. *Pertama*, paradigma yang menyatakan bahwa antara agama dan negara merupakan kesatuan yang tidak terpisahkan (*integrated*). Paradigma ini menginginkan diwujudkannya negara Islam dalam konstitusi negara. Menurut paham ini bahwa Islam ajaran yang serba lengkap. *Kedua*, paradigma yang menyatakan bahwa antara agama dan negara merupakan suatu yang saling terkait dan berhubungan (*simbiotik*). Paradigma ini menginginkan pelaksanaan nilai-nilai Islam dan tidak perlu konsep negara Islam dicantumkan dalam konstitusi. Menurut paham ini Islam tidak serba lengkap tapi hanya mengatur prinsip-prinsipnya saja.

Dengan demikian paradigma simbiotik (*symbiotic paradigm*) berpendirian, agama dan negara berhubungan secara simbiotik, antara keduanya terjalin hubungan timbal-balik atau saling memerlukan. Dalam kerangka ini, agama memerlukan negara, karena dengan dukungan negara agama dapat berkembang. Sebaliknya negara membutuhkan agama, karena agama menyediakan seperangkat nilai dan etika untuk menuntun perjalanan kehidupan bernegara. Paradigma ini berusaha keluar dari belenggu dua sisi pandangan yang berseberangan: integralistik dan

sekularistik. Selanjutnya, paradigma ini melahirkan gerakan modernisme dan neomodernisme.⁷¹

3. 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. Konsep *Al-dunya wa al-akhirah*, *ad-din ad-dawlah* atau *umur ad-dunya umur ad-din* *didikhotomikan* secara diametral. Dalam konteks Islam, paradigma ini menolak pendasaran negara kepada Islam, atau paling tidak, menolak determinasi Islam pada bentuk tertentu dari negara.⁷²

Pemrakarsa paradigma sekularistik, salah satunya, adalah 'Aliy 'Abd. ar-Raziq (1887-1966 M.),⁷³ seorang cendekiawan Muslim dari Mesir. Dalam bukunya, *Al-Islam wa Ushul al-Hukm*, 'Abd al-Raziq mengatakan bahwa Islam hanya sekadar agama dan tidak mencakup urusan negara; Islam tidak mempunyai kaitan agama dengan sistem

⁷¹Menurut Harun Nasution, modernisme dalam masyarakat Barat mengandung arti pikiran, aliran, gerakan, dan usaha untuk merubah paham-paham, adat istiadat, institusi-institusi lama, dan sebagainya, untuk disesuaikan dengan suasana baru yang ditimbulkan oleh kemajuan ilmu pengetahuan dan teknologi modern. Harun Nasution, *Pembaharuan dalam Islam: Sejarah Pemikiran dan Gerakan*, Jakarta: Bulan Bintang, 1996, hlm. 11.

⁷²Menurut Muhammad Albahy, kata “sekularisme” adalah hasil naturalisasi dari kata “secularism” yaitu aturan dari sebagian prinsip-prinsip dan praktek-praktek yang menolak setiap bentuk dari bentuk-bentuk kepercayaan agama dan ibadahnya... ia suatu keyakinan bahwa agama dan kependetaan masehi “Ketuhanan dan Kegerejaan” di mana kependetaan tidak dimasukkan ke dalam urusan negara, lebih-lebih dimasukkan ke dalam pengajaran umum. Lihat Muhammad Albahy, *Islam dan Sekularisme Antara Cita dan Fakta*, Alih bahasa: Hadi Mulyo, Solo: Ramadhani, 1988, hlm. 10.

⁷³Ia adalah seorang hakim di Mesir sejak tahun 1330 H (1915 M.), dan aktifis politik (dalam *Hizb al-Ummah*, salah satu organisasi politik radikal saat itu, ia menjabat sebagai wakil Ketua). Pada tahun 1925 M., ia menerbitkan bukunya yang sangat kontroversial, yaitu *al-Islam wa Ushul al-Hukm*. Akibat buku ini, jabatan hakim yang disandanginya dicopot oleh Majelis Ulama Tertinggi Mesir. Lihat Tim Penulis IAIN Syarif Hidayatullah, *Ensiklopedi Islam Indonesia*, Jakarta: Djembatan, Anggota IKAPI, 1992, hlm. 102 – 103.

pemerintahan kekhalifahan, termasuk kekhalifahan *al-Khulafa' ar-Rasyidin*, bukanlah sebuah sistem politik keagamaan atau keislaman, tapi sebuah sistem yang duniawi. 'Ali 'Abd ar-Raziq sendiri menjelaskan pokok pandangannya bahwa:

"Nabi Muhammad Saw itu hanyalah seorang Rasul yang bertugas menyampaikan seruan agama. Beliau semata-mata mengabdikan kepada agama tanpa disertai kecenderungan terhadap kekuasaan maupun kedudukan sebagai raja. Nabi bukanlah seorang penguasa maupun pemegang tampuk pemerintahan. Beliau tidak pernah mendirikan suatu negara dalam pengertian yang selama ini berlaku dalam ilmu politik. Sebagaimana halnya dengan para Nabi yang telah mendahuluinya, Muhammad Saw hanyalah seorang Rasul. Beliau bukanlah seorang raja, pendiri suatu negara, maupun penganjur berdirinya suatu pemerintahan politik seperti itu".⁷⁴

Pemikiran tersebut berangkat dari pemahaman 'Ali 'Abd ar-Raziq bahwa Nabi Muhammad Saw adalah semata-mata utusan (Allah) untuk mendakwahkan agama murni tanpa bermaksud untuk mendirikan negara. Nabi tidak mempunyai kekuasaan duniawi, negara, ataupun pemerintahan. 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 umat untuk mendirikan kerajaan duniawi.⁷⁵ Atas dasar itu, kalau ada kehidupan kemasyarakatan yang dibebankan kepada Nabi Muhammad maka hal itu bukan termasuk dari tugas risalahnya. Karena itu, setelah beliau wafat, tidak seorang pun yang dapat menggantikan tugas risalah itu. Abu Bakar muncul hanya sebagai pemimpin yang

⁷⁴Ali 'Abd ar-Raziq, *Khilafah dan Pemerintahan dalam Islam*, Terj. Afif Mohammad, Bandung: Pustaka, 1985, hlm. 99.

⁷⁵Munawir Sjadzali, *op. cit*, hlm. 143 – 144.

bersifat duniawi (*profan*) atau pemimpin politik yang bercorak kekuasaan dan pemerintahan.

Dengan demikian, menurut paradigma ini, hukum Islam tidak dapat begitu saja diterapkan dan diberlakukan dalam suatu wilayah politik tertentu. Di samping itu, hukum Islam tidak dapat dijadikan hukum positif, kecuali telah diterima sebagai hukum nasionalnya.

Berbeda lagi dengan konsep yang dikemukakan Abdurrahman Wahid. Ia memandang hubungan agama dan negara sama seperti Masdar Farid Mas'udi menafsirkan (kembali) hubungan pajak dan zakat. Menurutnya, agama adalah ruh, spirit yang harus merasuk ke negara. Sedangkan negara adalah badan, raga yang mesti membutuhkan ruh agama. Dalam konsep ini, keberadaan negara tidak lagi dipandang semata-mata sebagai hasil kontrak sosial dari masyarakat manusia yang bersifat sekular, akan tetapi lebih dari itu, negara dipandang sebagai jasad atau badan yang niscaya dari idealisme ketuhanan. Sedangkan agama adalah substansi untuk menegakkan cita keadilan semesta.⁷⁶

⁷⁶Abdurrahman Wahid, "Kasus Penafsiran Ulang yang Tuntas", Kata Pengantar pada Masdar F. Mas'udi, *Agama Keadilan: Risalah Zakat (Pajak) dalam Islam*, Jakarta: Pustaka Firdaus, 1993, hlm. xiv-xvi.

BAB III

PENDAPAT BAHTIAR EFFENDY TENTANG HUBUNGAN POLITIK

YANG INTEGRATIF ANTARA ISLAM DAN NEGARA

MASA ORDE BARU

A. Biografi Bahtiar Effendy, Pendidikan dan Karyanya

Bahtiar Effendy, lahir di Ambarawa, 10 Desember 1958. Sarjana IAIN Jakarta, 1986, ini meraih Master Program Studi Asia Tenggara dari Ohio University, Athens, 1988 dan Master Ilmu Politik dari *Ohio State University*, Columbus, OH, 1991. Gelar Doktor Ilmu Politik diperolehnya dari *Ohio State University*, Columbus, OH, 1994.¹

Pakar dan pengamat politik ini sehari-hari aktif sebagai pengajar di Program Pascasarjana Universitas Islam Negeri Jakarta, Pascasarjana Universitas Indonesia, dan Pascasarjana Universitas Muhammadiyah Jakarta. Dia menjabat Ketua Dewan Akademi, Program Pascasarjana Universitas Islam Negeri Jakarta, 1999-sekarang dan Ketua Program Studi Pascasarjana Universitas Muhammadiyah Jakarta, 2001-2004. Selain itu, dia juga menjabat *Deputy Director of the Institute for the Study and Advancement of Business Ethic*, 1996-sekarang.²

Selain aktif menjadi narasumber talkshow mengenai politik di beberapa stasiun televisi juga aktif menulis di berbagai surat kabar dan

¹Bahtiar Effendy, *(Re) Politisasi Islam: Pernahkah Islam Berhenti Berpolitik?*, Bandung: Mizan Media Utama, 2000, hlm. 5. Dapat dilihat juga Fachry Ali, Bahtiar Effendy, *Merambah Jalan Baru Islam*, Bandung: MizanAnggota IKAPI, 1986

²http://swaramuslim.net/printerfriendly.php?id=2331_0_1_0_C, diakses tanggal 5 Mei 2008 Tokoh Indonesia Dot Com (Ensiklopedi Tokoh Indonesia)

majalah. Dia juga telah memublikasikan beberapa buku, di antaranya: (1) *The Nine Stars and Politics: A Study of the Nahdlatul Ulama's Acceptance of Asas Tunggal and its Withdrawal from Politics*, Thesis, Ohio University, 1988; (2) *Islam and the State: Transformation of Islamic Political Ideas and Practices in Indonesia*, Dissertation, Ohio State University, 1994; (3) *Islam dan Negara: Transformasi Pemikiran dan Praktik Politik Islam di Indonesia*, Jakarta, Paramadina, 1998; dan (4) *Teologi Baru Politik Islam*, Yogyakarta, Galang, 2001

Ketua Dewan Akademi, Program Pascasarjana Universitas Islam Negeri Jakarta ini mengatakan:

"Transisi demokrasi di Indonesia tanpa disadari telah membawa anomali. Adanya ketidaksesuaian antara apa yang diinginkan dan realitas politik. Salah satu yang menonjol, keinginan untuk tetap mempertahankan sistem pemerintahan presidensial, tetapi juga menoleransi bahkan terkesan mendorong lahirnya multipartai. Kondisi itu, kata Doktor Ilmu Politik lulusan Ohio State University, Columbus, OH, 1994, itu jelas di luar kebiasaan langgam kelaziman ilmu politik. Biasanya, sistem presidensial dibarengi jumlah partai yang tidak terlalu banyak".³

Kondisi seperti ini sangat mencemaskan pakar politik Bahtiar Effendy karena kehidupan partai politik bisa terancam. Celaknya, orang partai sendiri tidak menyadarinya. Malah menganggapnya sebagai hal biasa saja, atau hanya mengatakan sekadar efek negatif dari masa transisi dari otoritarianisme menuju demokrasi.

Pengajar di Universitas Islam Negeri Jakarta, Universitas Indonesia, dan Universitas Muhammadiyah Jakarta ini, yang juga dikenal sebagai

³http://swaramuslim.net/printerfriendly.php?id=2331_0_1_0_C, diakses tanggal 5 Mei 2008 Tokoh Indonesia Dot Com (Ensiklopedi Tokoh Indonesia)

pengamat politik Islam, sangat mengkhawatirkan kehidupan politik Indonesia yang diwarnai dengan kapitalisasi politik. Dalam artian, politik menjadi sangat mahal dan menyebabkan persaingan kekuasaan hanya bisa diikuti orang-orang yang sudah memiliki tumpukan kapital dalam jumlah yang sangat besar.

Menurut pria kelahiran Ambarawa, 10 Desember 1958, ini tidak heran jika seorang pemimpin yang terpilih dalam mekanisme politik yang mahal biaya politiknya ini berusaha mengembalikan modal yang sudah dikeluarkan. Paling tidak, mencoba mendapatkan lagi modal yang bisa dipakai untuk bertarung pada periode mendatang.⁴

B. Pendapat Bahtiar Effendy tentang Hubungan Politik yang Integratif Antara Islam dan Negara

1. Hubungan Politik Antara Islam dan Negara

Orientasi perkembangan kebijaksanaan politik pemerintah Orde Baru, sejak sepuluh tahun pertama berkuasa, telah menempatkan Islam pada posisi kurang menguntungkan. Kesan bahwa Islam itu tradisional, antimodernisasi, antipembangunan dan bahkan antiPancasila, telah menyebabkan umat Islam terkena proses marginalisasi dalam modernisasi dan pembangunan nasional. Kenyataan ini telah membawa konsekuensi-konsekuensi psikologis dan bahkan dianggapnya sebagai beban, mengingat mayoritas penduduk Indonesia adalah Muslim pada diri sebagian pemimpin Islam Indonesia, terutama kalangan intelektualnya. Beban psikologis agar umat Islam diperhitungkan eksistensinya dalam

⁴http://swaramuslim.net/printerfriendly.php?id=2331_0_1_0_C, diakses tanggal 5 Mei 2008 Tokoh Indonesia Dot Com (Ensiklopedi Tokoh Indonesia)

kehidupan berbangsa dari bernegara inilah kemudian yang mendorong mereka melakukan suatu gerak perubahan .yang diharapkan dapat mengubah citra negatif Islam dan umatnya.⁵

Munculnya apa yang disebut sebagai gerakan "pemikiran baru" Islam di kalangan intelektual muda Islam pada tahun 1970-an itu merupakan perkembangan radikal dalam pemikiran politik-keagamaan umat Islam pada zaman Orde Baru. Gerakan "pemikiran baru" itu sendiri tidak saja membicarakan posisi umat Islam, tetapi juga melibatkan pembicaraan tentang Tuhan, manusia dan berbagai persoalan kemasyarakatan, terutama yang berhubungan dengan persoalan politik umat Islam serta bagaimana melakukan terobosan-terobosan baik kultural maupun keagamaan untuk mengembalikan daya gerak psikologis (*psychological striking force*) umat Islam.⁶

Di sisi lain terdapat berbagai pandangan yang berbeda dalam menyikapi hubungan politik antara Islam dan negara. Hal ini ditandai menurut Bahtiar Effendy:

"Pada ujung satu spektrum (pandangan) beberapa kalangan muslim beranggapan bahwa Islam harus menjadi dasar negara; bahwa syari'ah harus diterima sebagai konstitusi negara; bahwa kedaulatan politik ada di tangan Tuhan; bahwa gagasan tentang negara-bangsa (nation-state) bertentangan dengan konsep ummah (komunitas Islam) yang tidak mengenal batas-batas politik atau kedaerahan; dan bahwa, sementara mengakui prinsip syura' (musyawarah). Aplikasi prinsip itu berbeda dengan gagasan demokrasi yang dikenal dalam diskursus politik modern dewasa ini. Dengan kata lain, dalam konteks pandangan semacam ini, sistem politik modern di mana banyak negara Islam yang baru

⁵Fachry Ali dan Bahtiar Effendi, *Merambah Jalan Baru Islam: Rekonstruksi Pemikiran Islam Indonesia Masa Orde Baru*, Bandung: Mizan, 1986, hlm. 122

⁶*Ibid.*, hlm. 123

merdeka telah mendasarkan bangunan politiknya diletakkan dalam posisi yang berlawanan dengan ajaran-ajaran Islam".⁷

Pada umumnya, orang-orang Islam percaya terhadap sifat Islam yang holistik. Sebagai sebuah alat untuk memahami kehidupan, Islam sering dianggap sebagai sesuatu yang lebih daripada sekadar sebuah agama. Ada yang melihatnya sebagai suatu "masyarakat sipil". Ada juga yang menilainya sebagai suatu sistem "perabadian yang menyeluruh". Bahkan, ada pula yang mempercayainya sebagai "agama dan negara". Apa yang ada di balik rumusan-rumusan semacam itu, pada dasarnya adalah pandangan umum bahwa Islam itu lebih dari sekadar sistem ritus dan atau teologi. Lebih khusus lagi, Islam tidak mengenal dinding pemisah antara yang bersifat spiritual dan temporal. Sebaliknya, Islam memberikan panduan (etis) bagi setiap aspek kehidupan.⁸

Sementara komunitas Islam percaya akan sifat holistic Islam yang seperti itu, bagaimana hal tersebut diartikulasikan tidak mesti karena soal perbedaan tingkat dan intensitas ketaatan (*piety*), tetapi lebih karena watak ajaran Islam yang membolehkan adanya perbedaan pemahaman terhadapnya sebenarnya merupakan sesuatu yang problematis. Sebagaimana telah disinggung, ada sementara pihak yang cenderung untuk memahami sifat holistik Islam secara "organik". Dalam pengertian bahwa hubungan antara Islam dengan segala aspek kehidupan harus dalam bentuknya yang legalistik

⁷Bahtiar Effendy, *Islam dan Negara Transformasi Pemikiran dan Praktik Politik Islam di Indonesia*, Jakarta: Paramadina, 1998, hlm. 12-13

⁸Bahtiar Effendy, *Teologi Baru Politik Islam Pertautan Agama, Negara dan Demokrasi*, Yogyakarta: Galang Printika, 2001, hlm. 7

dan formalistis. Di pihak lain, ada yang melihat totalitas Islam dalam dimensinya yang lebih substantif, di mana isi daripada bentuk menjadi acuan utama dalam kehidupan sosial masyarakat Islam. Kegagalan untuk mendamaikan dua kecenderungan yang sangat berbeda ini ikut mempersulit kalau tidak justru merupakan faktor yang paling dominan dalam upaya melakukan sintesis antara Islam dan negara.⁹

Hal ini dibuktikan bahwa *pada ujung spektrum (pandangan) yang lain*, beberapa kalangan muslim lainnya berpendapat bahwa Islam "tidak meletakkan suatu pola baku tentang teori negara (atau sistem politik) yang harus dijalankan oleh *ummah* (komunitas Islam)." Dalam kata-kata Muhammad 'Imara, seorang pemikir muslim Mesir, Islam sebagai agama tidak menentukan suatu sistem pemerintahan tertentu bagi kaum muslim, karena logika tentang kesesuaian agama ini untuk sepanjang masa dan tempat menuntut agar soal-soal yang selalu akan berubah oleh kekuatan evolusi harus diserahkan kepada akal manusia (untuk memikirkannya), dibentuk menurut kepentingan umum dan dalam kerangka prinsip-prinsip umum yang telah digariskan agama ini.¹⁰

Menurut Bahtiar Effendy, sejak pertengahan tahun 1980-an, ada indikasi bahwa hubungan antara Islam dan negara mulai mencair, menjadi lebih akomodatif dan integratif. Hal ini ditandai dengan semakin dilonggarkannya wacana politik Islam serta dirumuskannya sejumlah kebijakan yang dianggap positif oleh sebagian (besar) masyarakat Islam.

⁹*Ibid.*, hlm. 8

¹⁰Bahtiar Effendy, *Islam dan Negara Transformasi....*, *op.cit.*, hlm. 13

Kebijakan-kebijakan itu berspektrum luas, ada yang bersifat (1) struktural, (2) legislatif, (3) infrastruktural, dan (4) kultural.¹¹

2. Diskursus Islam Politik di Indonesia

Dalam hubungannya agama dan demokrasi, Bachtiar Effendi mempunyai pandangan bahwa meskipun al-Qur'an hanya memuat prinsip-prinsip kehidupan secara global, tetapi kitab suci itu telah menunjuk adanya demokrasi. Menghubungkan agama dan demokrasi hendaknya jangan ditentukan oleh ada tidaknya demokrasi itu secara legalistic dan formalistic, namun hendaknya dilihat dari dimensi yang lebih substantif.¹²

Untuk lebih jelasnya ia mengatakan:

"Dalam pandangan sejumlah ahli, Islam hanya memberikan prinsip-prinsip kehidupan politik yang harus diikuti oleh umatnya. Pengalaman Nabi Muhammad di Madinah, seperti dikutip sebelumnya, menunjukkan hal tersebut. Demikian pula, al-Qur'an menggariskan prinsip-prinsip itu secara tegas. Dalam hal ini, paling tidak ada sejumlah prinsip etis yang telah digariskan, seperti prinsip keadilan (*al-adt*); prinsip kesamaan (*al-musawah*); dan prinsip musyawarah atau negosiasi (*syura*). Meskipun prinsip-prinsip yang dikemukakan secara tegas ini jumlahnya sedikit, akan tetapi ajaran-ajaran itu dinyatakan secara berulang-ulang oleh al-Qur'an. Kadangkala, substansi doktrin itu dinyatakan dalam terminologi lain baik yang sifatnya komplementer atau berlawanan (*opposites*), seperti larangan untuk berbuat zalim lawan dari keharusan untuk berbuat adil. Demikianlah, maka sesungguhnya telah jelas bahwa Islam mengandung ajaran-ajaran dasar yang bersesuaian dengan prinsip demokrasi. Sebagai alat untuk memahami dunia bagaimana mungkin al-Qur'an memberikan sesuatu yang sifatnya *conflicting*. Kalau Islam dimaksudkan untuk mengeluarkan komunitas manusia dari situasi "kejahiliah" ke situasi "berperadaban"; dari situasi "gelap" ke situasi "terang"; dari situasi *al-zhulumat* ke *al-nur* maka tidak mungkin struktur doktrin-

¹¹Bachtiar Effendi, *Teologi Baru Politik Islam Pertautan Agama, Negara dan Demokrasi*, Yogyakarta: Galang Printika, 2001, hlm. 35

¹²Bachtiar Effendi, *Demokrasi Dan Agama: Eksistensi Agama dalam Politik Indonesia*, dalam Zainul Kamal, *et all, Islam Negara & Civil Society Gerakan dan Pemikiran Islam Kontemporer*, Jakarta: Paramadina, 2005, hlm. 162-163

doktrinnya bersifat tidak koheren. Dalam hal ini, maka ambiguitas Huntington menyangkut kesesuaian Islam dengan demokrasi (seperti telah disinggung sebelumnya) harus dicari dalam pola-pola bagaimana doktrin-doktrin tertentu itu diinterpretasikan khususnya yang berkaitan dengan soal sosial-kemasyarakatan. Sejauh ajaran atau prinsip Islam tentang soal kemasyarakatan dikemukakan secara substansialistik, dan bukan legalistik-formalistik, maka kongruensi Islam dan demokrasi akan nampak jelas. Dan pengalaman "negara" Madinah merupakan contoh klasik akan hal ini yang hanya gagal karena lemahnya infrastruktur (dan karenanya lebih merupakan persoalan *political crafting*) yang tersedia bagi para pendukungnya".¹³

Kenyataan menunjukkan bahwa pemetaan yang dikemukakan Bakhtiar Effendy sesuai dengan apa yang terjadi di Indonesia. Artinya secara legalistik dan formalistik tampak tidak adanya relasi agama dan demokrasi di Indonesia, tapi secara substantif ada.

Sebagaimana diketahui, lahirnya orde baru melahirkan dampak psikologis yang sangat kuat di kalangan "kaum menengah kota" umumnya kaum terdidik secara Barat, umat Islam dan para mahasiswa. Secara sederhana, dampak psikologis ini ditandai oleh timbulnya rasa optimisme yang meluap-luap akan kebebasan dan demokrasi yang selama ini, di masa demokrasi dipimpin ditekan oleh mitos revolusi.¹⁴

Seiring dengan itu, menurut Bahtiar Effendy, perbincangan tentang kaitan antara agama dan persoalan-persoalan keduniaan telah sering menimbulkan kontroversi. Dalam hal ini, paling tidak ada dua pandangan

¹³*Ibid*, hlm. 164-165.

¹⁴Fachry Ali dan Bahtiar Effendy, *Merambah Jalan Baru Islam Rekonstruksi Pemikiran Islam Indonesia Masa Orde Baru*, Bandung: Mizan, 1986, hlm. 93.

besar yang tidak saja berbeda, tetapi juga bertolak belakang sebagaimana telah digambarkan sebelumnya.¹⁵

Menurut Bahtiar Effendy, umat Islam (juga non-Islam) pada umumnya mempercayai watak *holistic* (menyeluruh) Islam. Sebagai instrumen ilahiah untuk memahami dunia, Islam seringkali dipandang sebagai lebih dari sekadar agama. Beberapa kalangan malah menyatakan bahwa Islam juga dapat dipandang sebagai "masyarakat madani," "peradaban yang lengkap," atau bahkan "agama dan negara." Yang melandasi rumusan-rumusan ini adalah pandangan yang luas diterima bahwa Islam mencakup lebih dari sekadar sistem teologi dan atau moral. Lebih jauh, pandangan itu menyatakan bahwa Islam tidak mengakui tembok pemisah antara yang spiritual dan yang temporal, melainkan mengatur semua aspek kehidupan.

Sementara pandangan-pandangan seperti itu memang tetap diterima oleh hampir semua orang, artikulasinya pada tingkat praktis merupakan sesuatu yang cukup problematik. Hal ini tidak serta-merta disebabkan oleh tingkat kesalehan yang berbeda di kalangan umat Islam, melainkan terutama disebabkan oleh ciri umum sebagian besar ajaran Islam yang memungkinkan multiinterpretasi terhadapnya, tergantung kepada situasi yang dihadapi. Beberapa kalangan umat Islam cenderung memahami watak holistik (menyeluruh) Islam di atas dalam cara yang organik (terorganisir). Hal ini dalam pengertian bahwa hubungan antara

¹⁵Bahtiar Effendy, *(Re) Politisasi Islam: Pernahkan Islam Berhenti Berpolitik?*, Bandung: Mizan Pustaka, 2000, hlm. 20

Islam dan semua aspek kehidupan harus dibangun dalam pola yang legal dan formal. Sementara itu, kalangan umat Islam lainnya lebih cenderung menafsirkan watak *holistic* (menyeluruh) Islam itu dalam pola yang lebih substansialistik. Kegagalan dalam mendamaikan kedua pandangan dan kecenderungan yang bertentangan ini, seperti dialami sebagian besar negara Islam, mengakibatkan berkembangnya sintesis yang tidak mudah antara Islam dan negara dalam konteks hubungan politik antara keduanya. Selanjutnya, kegagalan di atas juga pada umumnya diikuti oleh upaya-upaya yang disengaja oleh negara untuk memperlemah pengaruh idealisme dan aktivisme politik Islam yang dianggap mengancam persatuan dan kesatuan nasional.

Menurut Bahtiar Effendy, diskursus politik Islam di Indonesia modern tak luput dari situasi yang tidak menguntungkan itu. Asal-usulnya bisa ditelusuri ke masa-masa sebelumnya, sejak tahun-tahun pertama munculnya pergerakan nasional, di mana elite politik terlibat dalam perdebatan yang melelahkan mengenai peran Islam di negara Indonesia merdeka. Upaya menemukan hubungan politik yang sesuai antara Islam dan negara terus berlanjut pada periode kemerdekaan dan pascarevolusi. Karena tidak kunjung ditemukan, maka diskursus ideologis ini pada gilirannya menyebabkan berkembangnya kesaling-curigaan politik yang lebih besar antara Islam dan negara, terutama sepanjang dua dasawarsa pertama periode Orde Baru.¹⁶

¹⁶*Ibid.*, hlm. 61-62

3. Idealisme dan Aktivisme Politik Islam

Menurut Bahtiar Effendy, dengan mulai berkuasanya pemerintah Orde Baru menyusul gagalnya kudeta PKI pada 1965, banyak pemimpin politik Islam yang menaruh harapan besar. Harapan itu terutama tampak jelas di kalangan bekas pemimpin Masyumi dan pengikut-pengikutnya yang selama periode Demokrasi Terpimpin merasa benar-benar disudutkan. Karena merasa menjadi bagian penting dari kekuatan-kekuatan koalisi (seperti militer, kelompok fungsional, kesatuan mahasiswa dan pelajar, organisasi sosial-keagamaan dan sebagainya) yang telah berhasil menghancurkan PKI dan menjatuhkan pemerintahan Soekarno, mereka membayangkan kembalinya Islam dalam panggung diskursus politik nasional. Langkah pemerintah Orde Baru membebaskan bekas tokoh-tokoh Masyumi yang dipenjara oleh Soekarno (termasuk Mohammad Natsir, Sjafruddin Prawiranegara, Mohammad Roem, Kasman Singodimedjo, Prawoto Mangkusasmito, dan Hamka) makin memperbesar harapan mereka bahwa rehabilitasi Masyumi akan berlangsung tidak lama lagi. Untuk ini, sebuah panitia yang diberi nama Badan Koordinasi Amal Muslimin didirikan untuk merealisasikan harapan itu.¹⁷

Tetapi segera menjadi jelas bahwa pemerintah Orde Baru tidak bermaksud merehabilitasi Masyumi. Antara lain disebutkan, dalam upaya

¹⁷Bahtiar Effendy, *Teologi Baru ...*, *op.cit.*, hlm. 56

memperkuat perannya sebagai pembela Pancasila dan UUD 1945, pada Desember 1966, kelompok militer menyatakan bahwa:

"Mereka akan mengambil tindakan-tindakan tegas terhadap siapa saja, dari kelompok mana saja, dan dari aliran apa saja, yang ingin menyimpang dari Pancasila dan UUD 1945 seperti yang pernah dilakukan melalui Pemberontakan Partai Komunis di Madiun, Gestapu, Darul Islam/Tentara Islam Indonesia (sebuah gerakan Islam fanatik yang paling kuat pada 1950-an dan memperoleh basis dukungannya di Jawa Barat yang berupaya mendirikan negara Islam dengan kekuatan senjata) dan Masyumi – Partai Sosialis Indonesia bahkan, pada awal 1967, Soeharto sendiri menegaskan bahwa "militer tidak akan menyetujui rehabilitasi kembali partai (Masyumi) itu"¹⁸

Menurut Bahtiar Effendy, idealisme dan aktivisme para aktivis politik Islam generasi awal dicirikan oleh formalisme dan legalisme. Perwujudan terpenting gagasan dan praktik tersebut adalah aspirasi para aktivisnya untuk mendirikan sebuah negara Islam, atau sebuah negara yang berlandaskan ideologi Islam. Kegagalan mencapai tujuan itu, yang sebagiannya disebabkan oleh kenyataan bahwa tidak semua umat Islam mendukungnya, mengakibatkan berlangsungnya hubungan politik yang tidak harmonis antara Islam dan negara di Indonesia.¹⁹

Hubungan politik yang tidak harmonis itu berdampak luas. Puncaknya, akses para aktivis politik Islam ke koridor kekuasaan menyusut drastis dan posisi politik mereka merosot terutama sepanjang 25 tahun pertama pemerintahan Orde Baru. Beberapa ilustrasi yang secara jelas memperlihatkan kekalahan Islam politik itu adalah: pembubaran

¹⁸Bahtiar Effendy, *Islam dan Negara*, *op.cit.*, hlm. 111-112.

¹⁹*Ibid.*, hlm. 270

partai Masyumi dan ditolakny rehabilitasi partai itu (1960); tidak diperkenankannya tokoh-tokoh penting bekas Masyumi untuk memimpin Parmusi, partai yang baru dibentuk untuk menggantikannya (1968); dibatasinya jumlah partai-partai politik Islam dari empat (NU, MI, PSII dan Perti) menjadi satu, PPP (1973); berkurangnya jumlah wakil-wakil Islam dalam parlemen dan kabinet; dan lewat pengasastunggalan Pancasila, tidak dibolehkannya Islam sebagai asas organisasi sosial dan politik (1985). Yang lebih menyedihkan dari itu semua adalah, Islam politik telah menjadi sasaran kecurigaan ideologis. Oleh negara, para aktivis Islam politik sering dicurigai sebagai anti terhadap ideologi negara Pancasila.

Menurut Bahtiar Effendy, situasi politik yang tidak menguntungkan semacam itulah yang ingin diatasi oleh generasi baru pemikir dan aktivis muslim yang muncul pada awal 1970-an. Yang menjadi penekanan mereka adalah upaya untuk mentransformasikan idealisme dan aktivisme para aktivis politik Islam awal yang bercorak legalistik-formalistik dan eksklusif menjadi suatu pendekatan politik yang lebih substantif dan integratif. Dengan mengubah format Islam politik, termasuk merumuskan kembali landasan teologis, tujuan dan pendekatannya yang baru, diyakini bahwa posisi Islam politik bukan dalam pengertian kategoris (yaitu "Islam sebagai kategori politik"), tetapi lebih dalam pengertian inspirasionalnya perlahan-lahan dapat dinaikkan kembali. Yang lebih penting lagi, diharapkan pula bahwa dengan strategi

semacam itu, sintesis politik yang sesuai antara Islam dan negara dapat benar-benar diwujudkan. Hal itulah yang akan memungkinkan Islam berfungsi sebagai rahmat tidak hanya bagi umat Islam, tetapi juga bagi masyarakat Indonesia secara keseluruhan.²⁰

Harapan-harapan semacam itu kini tampaknya mulai menjadi kenyataan. Meskipun cita-citanya yang paling tinggi, yakni terbinanya hubungan politik yang harmonis dan saling melengkapi antara Islam dan negara, mungkin belum sepenuhnya berhasil terwujud, ada beberapa isyarat penting yang mengindikasikan masuknya kembali Islam politik (dengan formatnya yang baru) ke dalam kehidupan politik negeri ini. Salah satu bukti yang menunjukkan perkembangan baru tersebut adalah melunaknya politik negara terhadap Islam selama beberapa tahun terakhir, yang ditandai oleh diterapkannya beberapa kebijakan negara yang sejalan dengan kepentingan sosial-ekonomi dan politik umat Islam. Mengingat corak hubungan politik antara Islam dan negara di masa lalu, dapat dikatakan bahwa langkah-langkah akomodatif seperti itu sangat tidak mungkin diterapkan pemerintah sejak masa-masa awal Orde Baru hingga pertengahan 1980-an suatu periode di mana Islam politik masih dipandang, terutama oleh negara, sebagai sesuatu yang secara ideologis non-integratif, jika bukan ancaman.

²⁰Fachry Ali dan Bahtiar Effendy, *Merambah...op.cit.*, hlm. 60

Sungguh naif jika sikap-sikap akomodatif negara terhadap Islam politik dewasa ini dinisbatkan hanya kepada satu faktor. Konteks sosial-politik di mana fenomena itu berlangsung tentu saja juga turut berperan dalam perkembangannya. Meskipun demikian, dari perspektif yang melandasi studi ini, Menurut Bahtiar Effendy, mengajukan pandangan bahwa berubahnya sikap negara terhadap Islam politik disebabkan oleh transformasi intelektual gagasan dan praktik politik Islam itu sendiri. Tanpa transformasi intelektual tersebut, yakni jika para aktivis politik Islam masih tetap menyuarakan gagasan negara atau ideologi Islam, sulit dibayangkan bahwa tanggapan-tanggapan akomodatif itu akan muncul sekarang.

Pada bagian ini, Bahtiar Effendy berusaha untuk mengidentifikasi beberapa bukti yang mungkin dapat menunjukkan berkembangnya kebijakan-kebijakan negara yang akomodatif terhadap Islam. Di samping itu, pada bagian ini dari bukunya Bahtiar Effendy juga akan melihat secara lebih dekat jenis-jenis dan bentuk-bentuk akomodasi itu, untuk memperoleh gambaran mengenai signifikansinya yang nyata dan untuk mempertimbangkan kemungkinan konsekuensi-konsekuensinya yang lebih jauh di masa depan. Sejalan dengan argumen dasar studi ini seperti yang dikemukakan di atas, pendekatan Bahtiar Effendy adalah: menilai bukti-bukti yang tersedia itu dalam kerangka transformasi intelektual gagasan dan praktik politik Islam. Dengan demikian, penelusuran ini diharapkan dapat memperlihatkan bahwa upaya-upaya akomodasi negara

tersebut bukan merupakan langkah untuk mengorientasikan diri ke Makkah, bukan pula kebaikan-kebaikan negara yang bersifat *ad hoc* terhadap Islam politik, melainkan mencerminkan terwujudnya landasan yang berarti, meskipun masih bersifat simbolik, bagi berkembangnya hubungan politik yang harmonis dan saling melengkapi antara Islam dan negara sebuah tonggak baru sejarah politik di atas jalan yang sudah lama ternodai oleh sikap-sikap yang saling bermusuhan.²¹

4. Tanggapan Akomodatif Negara

Sejak pertengahan tahun 1980-an, ada indikasi bahwa hubungan antara Islam dan negara mulai mencair, menjadi lebih akomodatif dan integratif. Hal ini ditandai dengan semakin dilonggarkannya wacana politik Islam serta dirumuskannya sejumlah kebijakan yang dianggap positif oleh sebagian (besar) masyarakat Islam. Kebijakan-kebijakan itu berspektrum luas, ada yang bersifat (1) struktural, (2) legislatif, (3) infrastruktural, dan (4) kultural.²²

(1). Akomodasi Struktural

Akomodasi ini berkaitan dengan semakin terbukanya kesempatan bagi para aktivis Islam untuk terintegrasikan ke dalam negara, baik melalui saluran eksekutif, legislatif, maupun yudikatif. Proses pengintegrasian ini sebenarnya sudah berjalan lama. Dalam konteks pemerintahan Orde Baru, hal ini diawali dengan masuknya sejumlah aktivis Islam di birokrasi dan lembaga-lembaga lainnya pada tahun 1960-

²¹Bahtiar Effendy, *Islam dan Negara ...*, *op.cit.*, hlm. 271-272.

²²Bahtiar Effendy, *Teologi Baru Politik Islam Pertautan Agama, Negara dan Demokrasi*, Yogyakarta: Galang Printika, 2001, hlm. 35

an. Kendatipun berjalan lambat, proses ini berkembang terus. Baru pada pertengahan 1980-an, sejumlah aktivis Islam menempati posisi-posisi penting di birokrasi dan Golkar.

Yang kedua, berhubungan dengan disahkannya sejumlah undang-undang yang dinilai akomodatif terhadap kepentingan Islam. Dalam hal ini, misalnya, adalah disahkannya Undang-undang Pendidikan Nasional (UUPN) pada 1989; disahkannya Undang-undang Peradilan Agama (UUPA) pada 1989; kompilasi hukum Islam pada 1991; kebijakan baru tentang jilbab pada 1991; SKB tentang BAZIS pada 1991; dan kebijakan tentang SDSB pada 1993.

Yang ketiga berkaitan dengan semakin tersedianya infrastruktur-infrastruktur yang diperlukan umat Islam dalam menjalankan "tugas-tugas" keagamaan. Dalam hal ini, salah satu bentuk kebijakan yang paling menonjol adalah dibangunnya sarana-sarana peribadatan (masjid). Diawali oleh Soekarno, yang memerintahkan didirikannya sebuah masjid kecil di lingkungan Istana Merdeka dan sebuah masjid besar Istiqlal, akomodasi jenis ini dilanjutkan secara lebih massif oleh Soeharto. Melalui Yayasan Amal Bakti Muslim Pancasila, ia membangun ratusan masjid dan atas permintaan Majelis Ulama Indonesia (MUI) mensponsori pengiriman da'i ke daerah terpencil.²³

²³*Ibid.*, hlm. 35 – 36.

(2). Akomodasi Legislatif

Menurut Bahtiar Effendy, setidaknya-tidaknya ada lima hal penting yang berhubungan dengan bentuk akomodasi legislatif negara terhadap Islam: (1) disahkannya Undang-Undang Pendidikan Nasional (UUPN) tahun 1989; (2) diberlakukannya Undang-Undang Peradilan Agama tahun 1989 dan Kompilasi Hukum Islam tahun 1991; (3) diubahnya kebijakan tentang jilbab tahun 1991; (4) dikeluarkannya keputusan bersama tingkat menteri berkenaan dengan Badan Amil Zakat, Infak dan Shadaqah (Bazis) tahun 1991; dan (5) dihapuskannya Sumbangan Dermawan Sosial Berhadiah (SDSB) tahun 1993. Diberlakukannya hal-hal tersebut sejalan dengan kepentingan banyak umat Islam.²⁴

(3). Akomodasi Infrastruktural

Jenis akomodasi ini pada dasarnya dirancang untuk menyediakan infrastruktur yang diperlukan guna membantu umat Islam dalam melaksanakan kewajiban-kewajiban agama mereka. Sejauh ini, menurut Bahtiar Effendy, realisasi paling umum dari akomodasi jenis ini adalah pembangunan masjid-masjid yang disponsori negara. Pada awalnya, adalah Presiden Soekarno yang dapat dianggap sebagai peletak dasar bentuk akomodasi ini. Hal itu secara simbolis dapat dilihat ketika ia memerintahkan dibangunnya masjid negara yang tidak begitu besar di kompleks istana (Baiturrahim) dan masjid besar di Jakarta (Istiqlal). Namun demikian, Presiden Soeharto-lah yang sebenarnya membentuk dan

²⁴Fachry Ali dan Bahtiar Effendy, *Islam dan Negara...op.cit.*, hlm. 278

mengembangkan format akomodasi infrastrukural semacam ini, terutama dalam menggalakkan upaya-upaya pemerintah guna memenuhi kebutuhan-kebutuhan komunitas muslim akan tempat-tempat ibadah.

Indikasi penting dari pendekatan ini dimanifestasikan dalam bentuk penyediaan anggaran belanja negara untuk membiayai "proyek keagamaan" ini. Pada Repelita pertama (1969-1974), negara telah mengalokasikan dana sebesar 475 juta rupiah untuk membiayai pembangunan masjid-masjid. Pada saat negara memasuki Repelita keempat, jumlah anggaran tersebut meningkat mencapai 29 milyar rupiah.²⁵

(4). Akomodasi kultural

Menurut Bahtiar Effendy, dalam konteks yang lebih luas, akomodasi kultural negara terhadap Islam bukanlah fenomena yang baru. Hal itu bahkan merupakan diskursus yang masih berlangsung, yang diakibatkan oleh proses akulturasi antara Islam dengan berbagai kekhususan ruang dan waktu Indonesia. Hasil-hasil yang muncul dari perjumpaan kultural itu amat beragam, sebagian besarnya tergantung kepada tingkat kemampuan kelompok-kelompok yang terlibat dalam melakukan proses rekonsiliasi atas keduanya. Tetapi pada umumnya, akomodasi itu mencakup dari yang parsial (sinkretis) sampai yang total (murni)." Mengingat kenyataan bahwa "Islam telah mengembangkan dirinya secara amat cepat, dan secara keseluruhan dengan cara-cara damai,

²⁵*Ibid.*, hlm. 305

di sebagian besar kepulauan Nusantara," maka tidak berlebihan jika dikatakan bahwa banyak aspek kebudayaan Islam yang sudah lama terakomodasikan.

Salah satu di antara gambaran yang paling mencolok dari bentuk akomodasi ini, yang seringkali tidak diperhatikan, adalah diterimanya idiom-idiom Islam dalam perbendaharaan kosakata instrumen-instrumen politik dan ideologi negara. Dalam konteks negara Indonesia pramodern, terutama di tempat-tempat yang diperintah penguasa Muslim, istilah-istilah seperti "*sultan*," "*kalipatullah*", atau "*sayidin*," digunakan sebagai sebutan untuk para penguasa kerajaan. Sementara istilah-istilah tersebut memang tidak lagi digunakan untuk menyebut aparat-aparat kenegaraan Indonesia pascakolonial, namun kehadiran idiom-idiom Islam dalam ideologi dan konstitusi negara, peraturan-peraturan pemerintah dan lembaga-lembaga politik masih tetap sangat kentara.

Formulasi linguistik Pancasila merupakan salah satu indikasi yang secara gamblang membuktikan butir di atas. Jika preposisi gramatikal dan kata sambungnya diabaikan, dapat diperkirakan bahwa sepertiga dari kata dan ungkapan dalam Pancasila terdiri dari idiom-idiom Islam. Hal ini termasuk kata-kata seperti "*adil*," "*adab*," "*rakyat*," "*hikmah*," "*musyawarah*," dan "*wakil*." Penamaan beberapa lembaga kenegaraan seperti "*Majelis Permusyawaratan Rakyat*," "*Dewan Perwakilan Rakyat*,"

atau "Mahkamah Agung" juga menunjukkan diterimanya *nomenklatur* Islam.²⁶

Sementara itu menurut Bahtiar Effendy yang juga makin tampak jelas adalah bahwa ucapan "*al-salamu'alaykum*" secara tidak resmi sudah menjadi ucapan "salam nasional." Hal ini dalam pengertian bahwa para pejabat tinggi negara, termasuk Presiden, menteri-menteri kabinet, pejabat-pejabat senior, memulai pidato resmi mereka dengan ucapan salam itu. Meskipun mungkin tidak membawa konsekuensi-konsekuensi lebih jauh yang substansial sifatnya, bagaimanapun gerakan "kultural" ini memperlihatkan langkah penting yang menunjukkan akomodasi kultural negara terhadap Islam.²⁷

²⁶*Ibid.*, hlm. 306-308

²⁷*Ibid.*, hlm. 308

BAB IV

ANALISIS PENDAPAT BAHTIAR EFFENDY TENTANG HUBUNGAN POLITIK YANG INTEGRATIF ANTARA ISLAM DAN NEGARA MASA ORDE BARU

A. Pendapat Bahtiar Effendy tentang Hubungan Politik yang Integratif antara Islam dan Negara Masa Orde Baru

Persoalan hubungan agama dan negara di masa modern merupakan salah satu subjek penting, yang meski telah diperdebatkan para pemikir Islam sejak hampir seabad lalu hingga sekarang ini tetap belum terpecahkan secara tuntas.¹ Hal ini dapat dilihat perdebatan yang terus berkembang. Fenomena yang mengedepan ini bisa jadi dikarenakan keniscayaan sebuah konsep negara dalam pergaulan hidup masyarakat di wilayah tertentu. Suatu negara diperlukan untuk mengatur kehidupan sosial secara bersama-sama dan untuk mencapai cita-cita suatu masyarakat. Di sini otoritas politik memiliki urgensinya dan harus ada yang terwakilkan dalam bentuk institusi yang disebut negara. Berdasarkan realitas tersebut, di antara kaum muslimin merasa perlu untuk merumuskan konsep negara.²

Para sosiolog teoretisi politik Islam merumuskan beberapa teori tentang hubungan agama dan negara. Teori-teori tersebut secara garis besar dibedakan menjadi tiga paradigma pemikiran yaitu paradigma integralistik

¹Khamami Zada, *Islam Radikal: Pergulatan Ormas-Ormas Islam Garis Keras di Indonesia*, Jakarta: Teraju, 2002, hlm. 100

²Kamaruzzaman, *Relasi Islam dan Negara: Perspektif Modernis dan Fundamentalis*, Magelang: Yayasan Indonesia Tera (Anggota IKAPI), 2001, hlm. V.

(*unified paradigm*), paradigma simbiotik (*symbiotic paradigm*), dan paradigma sekularistik (*secularistic paradigm*).³

Paradigma pertama menyatakan bahwa hubungan antara agama dan negara tidak dapat dipisahkan (*integrated*). Asumsinya ditegakkan di atas pemahaman bahwa Islam adalah satu agama sempurna yang mempunyai kelengkapan ajaran di semua segmen kehidupan manusia, termasuk di bidang praktik kenegaraan. Karenanya, umat Islam berkewajiban untuk melaksanakan sistem politik Islami sebagaimana telah dicontohkan oleh Nabi Muhammad dan empat *al-Khulafa' al-Rasyidin*. Pandangan ini menghendaki agar negara menjalankan dwifungsi secara bersamaan, yaitu fungsi lembaga politik dan keagamaan. Menurut paradigma ini, penyelenggaraan suatu pemerintahan tidak berdasarkan kedaulatan rakyat melainkan merujuk kepada kedaulatan ilahi (*divine sovereignty*), sebab penyandang kedaulatan paling hakiki adalah Tuhan. Pandangan ini mengilhami gerakan fundamentalisme.

Paradigma kedua berpendirian bahwa agama dan negara berhubungan secara simbiotik, antara keduanya terjalin hubungan timbal-balik atau saling memerlukan. Dalam kerangka ini, agama memerlukan negara, karena dengan dukungan negara, agama dapat berkembang. Sebaliknya negara membutuhkan agama, karena agama menyediakan seperangkat nilai dan etika untuk menuntun perjalanan kehidupan bernegara. Paradigma ini berusaha keluar dari belenggu dua sisi pandangan yang berseberangan: integralistik dan

³Dalam Kamus Besar Bahasa Indonesia, paradigma berarti model dalam teori ilmu pengetahuan, kerangka berpikir. Depdiknas, *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, Jakarta: Balai Pustaka, 2002, hlm. 828.

sekularistik. Selanjutnya, paradigma ini melahirkan gerakan modernisme dan neo-modernisme.

Paradigma ketiga merefleksikan pandangan sekularistik. Menurut paradigma ini, agama dan negara merupakan dua entitas yang berbeda, sehingga tidak dapat dikaitkan secara timbal-balik. Islam dimaknai menurut pengertian Barat yang berpendapat bahwa wilayah agama sebatas mengatur hubungan individu dan Tuhan. Sehingga mendasarkan agama kepada Islam atau upaya untuk melakukan determinasi Islam terhadap bentuk tertentu dari negara akan senantiasa disangkal.⁴

Dalam hubungannya dengan politik yang integratif antara Islam dan negara, menurut Bahtiar Effendy, bahwa sejak akhir 1980-an, pendekatan yang lebih integratif ini telah menunjukkan tanda-tanda keberhasilannya yang menggembirakan. Islam politik tampaknya telah menemukan jalan masuk untuk mengintegrasikan dirinya ke dalam diskursus politik nasional Indonesia. Lebih dari itu, juga tampak berbagai indikasi bahwa negara mulai melihat Islam politik tidak lagi sebagai kekuatan yang mengancam, melainkan sebagai kekuatan yang melengkapi dalam pembangunan nasional Indonesia.⁵

Menurut Bahtiar Effendy, dengan mulai berkuasanya pemerintah Orde Baru menyusul gagal kudeta PKI pada 1965, banyak pemimpin politik Islam yang menaruh harapan besar. Harapan itu terutama tampak jelas di kalangan bekas pemimpin Masyumi dan pengikut-pengikutnya yang selama periode Demokrasi Terpimpin merasa benar-benar disudutkan. Karena merasa

⁴Zainal Abidin Amir, *Peta Islam Politik Pasca-Soeharto*, Jakarta: LP3ES, 2003, hlm. 15.

⁵Bahtiar Effendy, *Teologi Baru Politik Islam Pertautan Agama, Negara dan Demokrasi*, Yogyakarta: Galang Printika, 2001, hlm. 35

menjadi bagian penting dari kekuatan-kekuatan koalisi (seperti militer, kelompok fungsional, kesatuan mahasiswa dan pelajar, organisasi sosial-keagamaan dan sebagainya) yang telah berhasil menghancurkan PKI dan menjatuhkan pemerintahan Soekarno, mereka membayangkan kembalinya Islam dalam panggung diskursus politik nasional. Langkah pemerintah Orde Baru membebaskan bekas tokoh-tokoh Masyumi yang dipenjara oleh Soekarno (termasuk Mohammad Natsir, Sjafruddin Prawiranegara, Mohammad Roem, Kasman Singodimedjo, Prawoto Mangkusasmito, dan Hamka) makin memperbesar harapan mereka bahwa rehabilitasi Masyumi akan berlangsung tidak lama lagi. Untuk ini, sebuah panitia yang diberi nama Badan Koordinasi Amal Muslimin didirikan untuk merealisasikan harapan itu.

Tetapi segera menjadi jelas bahwa pemerintah Orde Baru tidak bermaksud merehabilitasi Masyumi. Antara lain disebutkan, dalam upaya memperkuat perannya sebagai pembela Pancasila dan UUD 1945, pada Desember 1966, kelompok militer menyatakan bahwa mereka

"Akan mengambil tindakan-tindakan tegas terhadap siapa saja, dari kelompok mana saja, dan dari aliran apa saja, yang ingin menyimpang dari Pancasila dan UUD 1945 seperti yang pernah dilakukan melalui Pemberontakan Partai Komunis di Madiun, Gestapu, Darul Islam/Tentara Islam Indonesia (sebuah gerakan Islam fanatik yang paling kuat pada 1950-an dan memperoleh basis dukungannya di Jawa Barat yang berupaya mendirikan negara Islam dengan kekuatan senjata) dan Masyumi – Partai Sosialis Indonesia ..."⁶

⁶Bahtiar Effendy, *Islam dan Negara Transformasi Pemikiran dan Praktik Politik Islam di Indonesia*, Jakarta: Paramadina, 1998, hlm. 111

Bahkan, pada awal 1967, Soeharto sendiri menegaskan bahwa "militer tidak akan menyetujui rehabilitasi kembali partai (Masyumi) itu."⁷

Menurut Bahtiar Effendy, idealisme dan aktivisme para aktivis politik Islam generasi awal dicirikan oleh formalisme dan legalisme. Perwujudan terpenting gagasan dan praktik tersebut adalah aspirasi para aktivisnya untuk mendirikan sebuah negara Islam, atau sebuah negara yang berlandaskan ideologi Islam. Kegagalan mencapai tujuan itu, yang sebagiannya disebabkan oleh kenyataan bahwa tidak semua umat Islam mendukungnya, mengakibatkan berlangsungnya hubungan politik yang tidak harmonis antara Islam dan negara di Indonesia.⁸

Hubungan politik yang tidak harmonis itu berdampak luas. Puncaknya, akses para aktivis politik Islam ke koridor kekuasaan menyusut drastis dan posisi politik mereka merosot terutama sepanjang 25 tahun pertama pemerintahan Orde Baru. Beberapa ilustrasi yang secara jelas memperlihatkan kekalahan Islam politik itu adalah: pembubaran partai Masyumi dan ditolaknya rehabilitasi partai itu (1960); tidak diperkenankannya tokoh-tokoh penting bekas Masyumi untuk memimpin Parmusi, partai yang baru dibentuk untuk menggantikannya (1968); dibatasinya jumlah partai-partai politik Islam dari empat (NU, MI, PSII dan Perti) menjadi satu, PPP (1973); berkurangnya jumlah wakil-wakil Islam dalam parlemen dan kabinet; dan lewat pengasastunggalan Pancasila, tidak dibolehkannya Islam sebagai asas organisasi sosial dan politik (1985). Yang lebih menyedihkan dari itu semua

⁷*Ibid*, 1998, hlm. 112

⁸*Ibid.*, hlm. 270

adalah, Islam politik telah menjadi sasaran kecurigaan ideologis. Oleh negara, para aktivis Islam politik sering dicurigai sebagai anti terhadap ideologi negara Pancasila.⁹

Menurut Bahtiar Effendy, situasi politik yang tidak menguntungkan semacam itulah yang ingin diatasi oleh generasi baru pemikir dan aktivis muslim yang muncul pada awal 1970-an. Yang menjadi penekanan mereka adalah upaya untuk mentransformasikan idealisme dan aktivisme para aktivis politik Islam awal yang bercorak legalistik-formalistik dan eksklusif menjadi suatu pendekatan politik yang lebih substantif dan integratif. Dengan mengubah format Islam politik, termasuk merumuskan kembali landasan teologis, tujuan dan pendekatannya yang baru, diyakini bahwa posisi Islam politik bukan dalam pengertian kategoris (yaitu "Islam sebagai kategori politik"), tetapi lebih dalam pengertian inspirasionalnya perlahan-lahan dapat dinaikkan kembali. Yang lebih penting lagi, diharapkan pula bahwa dengan strategi semacam itu, sintesis politik yang sesuai antara Islam dan negara dapat benar-benar diwujudkan. Hal itulah yang akan memungkinkan Islam berfungsi sebagai rahmat tidak hanya bagi umat Islam, tetapi juga bagi masyarakat Indonesia secara keseluruhan.¹⁰

Mencermati pendapat Bahtiar Effendy, maka kesimpulan tersebut pada tahap tertentu dapat dibentangkan dalam perspektif yang lebih dalam, yaitu terhadap apa yang kerap kali disebut sebagai akomodasi negara terhadap Islam. Asumsi dasar dari teori Bahtiar Effendy ini adalah bahwa Islam yang

⁹Bahtiar Effendy, *Teologi Baru... op.cit.*, hlm. 36

¹⁰*Ibid.*, hlm. 270-271

sejak awal kurun pemerintahan Orde Baru selalu dipinggirkan, pada akhir 1980-an dan 1990-an mulai "dipeluk" oleh negara. Bahtiar Effendi sebagai pendukung "teori akomodasi" memformulasikan empat bentuk "rangkulan" negara terhadap Islam. *Pertama*, akomodasi struktural, yang ditandai dengan direkrutnya para pemikir dan aktivis Islam politik ke dalam birokrasi, baik di institusi eksekutif maupun legislatif. Puncak dari akomodasi struktural ini adalah dibentuknya Ikatan Cendekiawan Muslim Indonesia (ICMI) di bawah kepemimpinan BJ. Habibie pada 1990 yang ketika itu menjabat sebagai Menteri Riset dan Teknologi (Menristek) kabinet Soeharto.

Kedua, akomodasi legislatif, yaitu disahkannya beberapa peraturan dan undang-undang yang secara khusus mengatur kehidupan keagamaan umat Islam, seperti diterbitkannya UU No. 2 tahun 1989 tentang Sistem Pendidikan Nasional; diberlakukannya UU No. 7 tahun 1989 tentang Peradilan Agama, dan Inpres No.1 tahun 1991 tentang Kompilasi Hukum Islam (KHI) sendiri; diubahnya kebijakan tentang jilbab tahun 1991; dikeluarkannya keputusan bersama tingkat menteri berkenaan dengan Badan Amil Zakat, Infak, dan Sadaqah (Bazis) tahun 1991; dan dihapuskannya SDSB tahun 1993.

Ketiga, akomodasi kultural yaitu banyak digunakannya simbol-simbol keislaman seperti sering digunakannya "bahasa agama" dan idiom-idiom Islam lainnya dalam perbendaharaan kosa kata instrumen-instrumen politik dan ideologi negara. Seperti pengucapan *assalamu'alaikum* dalam pidato-pidato kenegaraan dan diselenggarakannya Festival Istiqlal. *Keempat*, akomodasi infrastruktural seperti dibangunnya masjid di Istana Negara,

Yayasan Amal Bakti Muslim Pancasila, Majelis Ulama Indonesia (MUI), Bank Muamalat Indonesia (BMI).¹¹

Pandangan seperti Bahtiar Effendy ini menjadi indikasi bahwa dalam asumsinya, Islam sangat diuntungkan dengan akomodasi itu, karena pemerintah saat itu begitu tulus dengan dasar kesadaran dan tingkat keberagaman Soeharto yang makin baik.

Pandangan dan cara berpikir Bahtiar Effendy ini mendapat angin segar dari para aktivis dan pemikir Islam, terutama yang masuk dalam gerbong "modernis" seperti Dawam Rahardjo, Fachry Ali, dan Lukman Harun (alm) juga mempunyai pandangan yang sama terhadap fenomena tersebut sebagai bentuk akomodasi pemerintah terhadap kepentingan politik umat Islam. Proses akomodasi ini bukan saja terjadi pada masa pemerintah Orde Baru, tapi terus berlanjut pada masa pemerintahan B.J. Habibie seperti diterbitkannya UU No. 38 tahun 1999 tentang Pengelolaan Zakat yang memungkinkan negara untuk mengurus pengelolaan zakat umat Islam. Namun pada pemerintahan KH. Abdurrahman Wahid ini belum tampak jelas adanya penambahan bentuk-bentuk akomodasi baru selain yang ada pada masa Soeharto dan B.J. Habibie meskipun Gus Dur juga tidak menampakkan sikap penolakan terhadap hasil akomodasi pemerintahan sebelumnya. Tepatnya, Gus Dur bersikap pasif dalam proses akomodasi ini.¹²

¹¹*Ibid.*, hlm. 36

¹²Bahtiar Effendi, *Demokrasi dan Agama: Eksistensi Agama dalam Politik Indonesia*, dalam Komaruddin Hidayat dan Ahmad Gaus AF (Ed), *Islam Negara & Civil Society Gerakan dan Pemikiran Islam Kontemporer*, Jakarta: Paramadina, 2005, hlm. 155

Pertanyaan yang kemudian muncul dari kenyataan politik seperti ini adalah benarkah pemerintahan Soeharto dan Habibie telah melakukan akomodasi terhadap kepentingan politik umat Islam sebagaimana pendapat Bahtiar Effendi dan yang sehaluan dengannya sebagaimana telah disebut? Jika jawabannya "ya", pertanyaan selanjutnya adalah siapa sebenarnya yang diuntungkan dari proses akomodasi itu? Di samping dua pertanyaan tersebut, ada pertanyaan lain yang lebih mendasar, apakah terjadinya akomodasi di mana "ajaran-ajaran Islam" terakomodasi dalam struktur kenegaraan merupakan cita-cita perjuangan umat Islam, atau bahkan mempunyai cita-cita yang lebih tinggi dari itu, mendirikan negara Islam?

"Teori akomodasi" sebagaimana dikemukakan Bahtiar Effendy, sepintas memang menyenangkan hati umat Islam, karena kepentingan-kepentingan politiknya dipenuhi oleh negara. Di satu sisi, negara menjadi cukup tersanjung karena umat Islam dapat "dijinakkan" dengan perasaan senang. Di pihak yang lain, umat Islam juga merasa puas karena perjuangannya dinilai cukup "berhasil" dengan masuk dan diijinkannya beberapa kepentingan teologis umat Islam dalam struktur kenegaraan. Namun jika dikaji lebih jauh, sebenarnya cara pandang seperti ini menyisakan berbagai masalah yang masih butuh penjelasan. Teori ini bukan saja "membius" kritisisme, tapi lebih dari itu juga mengandung unsur yang "menyesatkan".

Masalah-masalah tersebut adalah: *pertama*, jika berbagai kebijakan tersebut dilihat sebagai bentuk akomodasi pemerintah dan itu dianggap

memenuhi (sebagian) cita-cita umat Islam, maka dapat dimaknai lebih jauh bahwa cita-cita umat Islam sebenarnya adalah bagaimana agar kepentingan-kepentingan teologis Islam dan berbagai elemen legislasinya masuk dalam struktur kenegaraan. Atau dengan kata lain, akomodasi hanya merupakan "tujuan antara" dari cita-cita politik yang maksimal umat Islam, yaitu mendirikan negara Islam. Secara tidak disadari, "teori akomodasi" sebenarnya menyiratkan atau bentuk lain dari pengakuan cita-cita mendirikan negara Islam tersebut. Apakah memang demikian? Hal ini tentu saja bisa diperdebatkan lebih jauh.¹³

Kedua, jika cara berpikir yang pertama disetujui, maka sebenarnya umat Islam tidak pernah merasa tulus atas penerimaan Pancasila sebagai dasar negara yang memandang semua agama dalam posisi yang sama, tanpa ada yang merasa berada dalam posisi istimewa meskipun ia mayoritas. Masih munculnya kehendak untuk mencantumkan tujuh kata Piagam Jakarta (dan kewajiban menjalankan syari'at Islam bagi pemeluk-pemeluknya) dalam Sidang Tahunan MPR 2000 yang lalu dapat dilihat perdebatan di gedung yang terhormat dari proses akomodasi yang menghendaki agar Islam mempunyai posisi istimewa dalam struktur kenegaraan.

Ketiga, diakui atau tidak, teori akomodasi, sebenarnya merupakan pengakuan perlunya penyatuan agama (Islam) dan negara yang berpuncak pada pembentukan negara agama. *Keempat*, akomodasi bukan merupakan keputusan keagamaan, tapi merupakan keputusan politik, jadi di sini

¹³Marzuki Wahid, dan Rumadi, *Fiqh Mazhab Negara Kritik Atas Politik Hukum Islam Di Indonesia*, Yogyakarta: LKis, 2001, hlm. 190

tampaknya Bahtiar Effendy tersesat yang memaknai peristiwa akomodasi sebagai sinyal makin baiknya tingkat keberagaman Soeharto cs. Karena itu, hal ini harus dibaca dalam konteks politik tersebut. Dari perspektif ini, akomodasi tak lebih sebagai upaya untuk "membius" daya kritisisme umat Islam terhadap negara yang menghendaki ketundukan mutlak warganya sesuai dengan wataknya Soeharto.¹⁴

Berangkat dari proposisi tersebut, akomodasi sebenarnya tak lebih dari "mitos politik" yang sengaja diciptakan untuk menundukkan masyarakat di hadapan negara. Pertanyaan yang kemudian muncul adalah benarkah ada akomodasi? Untuk menjawab pertanyaan ini, pertama-tama yang harus dijelaskan adalah bahwa aspirasi dan wajah umat Islam Indonesia tidak tunggal. Dalam suasana seperti itu, pemerintah melakukan pemihakkan kepada kelompok tertentu dan, pada saat yang sama, mengabaikan kelompok yang lain. Dalam perspektif ini ada catatan penting terhadap sejumlah kebijakan yang disebut politik akomodasi itu. Kalau selama pemerintahan Soeharto dan Habibie terdapat akomodasi, hal itu hanya terbatas pada kepentingan kelompok umat Islam tertentu, kelompok "modernis", dan pada saat yang sama kelompok "tradisional" tetap saja berada dalam posisi pinggiran. Karena kalau dilihat bukti-bukti akomodasi sebagaimana telah diterangkan dalam bab tiga skripsi ini, seluruhnya terkait dengan kepentingan kelompok "modernis". Mereka yang diakomodasi dalam birokrasi eksekutif dan legislatif seperti Akbar Tanjung, Mar'ie Muhammad, Sularso, Sulastomo,

¹⁴Bahtiar Effendy, *Teologi Baru ...*, *op.cit.*, hlm.

Sya'adillah Mursyid, dan Tarmizi Taher, seluruhnya berada dalam gerbong "modernis". Ketika kelompok modernis begitu "dimanja" kekuasaan, ternyata kelompok "tradisionalis" tetap saja gigit jari.

Mengapa kelompok "modernis" yang terakomodasi, dan mengapa mereka begitu senang simbol-simbol keislaman itu masuk dalam struktur kenegaraan? Untuk menjawab pertanyaan ini paling tidak ada dua alasan yang bisa dikemukakan. *Pertama*, ada titik temu antara kehendak negara dan kepentingan politik kelompok "modernis" meskipun tujuan masing-masing berbeda. Negara mempunyai kepentingan untuk menundukkan semua realitas yang bisa mengganggu kewibawaannya, sedang kelompok modernis mempunyai kepentingan untuk menguasai pos-pos penting dalam struktur negara dan juga memasukkan simbol-simbol keislaman di dalamnya, dan ini hanyalah tujuan antara untuk memperoleh cita-cita yang lebih dari itu. *Kedua*, jika dugaan ini benar maka ideologi "modernisme" Islam di Indonesia tak lebih merupakan perubahan struktur dan bentuk dari gerakan untuk membangkitkan atau menghidupkan kembali perasaan keagamaan Islam politik yang berujung pada pembentukan negara agama. Jika hal ini benar, maka gerak gelombang kehidupan bangsa ini akan selalu dimeriahkan perdebatan-perdebatan ideologis yang selalu berputar-putar seperti teka-teki siang dulu atau malam dulu, puncaknya Islam akan kehabisan darah.¹⁵

Sebagaimana diketahui, syariat Islam tidak menyatakan secara tegas bagaimana hubungan agama dan negara itu baik bentuk maupun sistemnya.

¹⁵Marzuki Wahid, dan Rumadi, *op.cit.*, hlm. 193

Tetapi ia menegaskan bahwa kekuasaan politik dijanjikan kepada orang-orang beriman dan beramal saleh. Ini berarti sistem politik terkait dengan kedua faktor tersebut. Pada sisi lain keberadaan sebuah sistem politik terkait pula dengan ruang dan waktu. Ini berarti ia adalah budaya manusia sehingga keberadaannya tidak dapat dilepaskan dari dimensi kesejarahan.¹⁶

Atas dasar itu, maka pemahaman dan penafsiran terhadap ajaran Islam dalam kaitannya dengan politik dan pemerintahan terdapat tiga golongan. Golongan pertama menyatakan, di dalam Islam terdapat sistem politik dan pemerintahan, karena Islam adalah agama yang paripurna. Golongan kedua mengatakan di dalam Islam tidak ada sistem politik dan pemerintahan. Tapi mengandung ajaran-ajaran dasar tentang kehidupan bermasyarakat dan bernegara. Sedangkan golongan ketiga berpendapat bahwa Islam sama sekali tidak terkait dengan politik dan pemerintahan. Ajaran agama hanya berkisar tentang tauhid dan pembinaan akhlak serta moral manusia dalam berbagai aspek kehidupan.¹⁷ Dengan kata lain agama Islam tidak memberikan ketentuan-ketentuan mengenai masalah politik, tidak menyuruh atau memerintah, masalah tersebut kembali kepada soal pengalaman-pengalaman umat dan prinsip-prinsip politik.¹⁸

Konsep negara Pancasila, meskipun tidak menjadikan salah satu agama sebagai agama resmi negara, menjamin kebebasan bagi rakyatnya untuk

¹⁶Abdul Muin Salim, *Fiqh Siyasah: Konsepsi Kekuasaan Politik dalam Al-Qur'an*, Jakarta: PT Raja Grafindo Persada, 2002, hlm. 288.

¹⁷Suyuthi Pulungan, *Fiqh Siyasah: Ajaran, Sejarah dan Pemikiran*, Jakarta: PT Raja Grafindo Persada, 2002, hlm. X-XI

¹⁸A. Djajuli, *Fiqh Siyasah: Implementasi Kemaslahatan Umat dalam Rambu-Rambu Syari'ah*, Jakarta: Prenada Media, 2003, hlm. 138

menjalankan agamanya.¹⁹ Namun yang menjadi persoalan bagaimana hubungan antara Islam dan negara pada masa itu (masa Orde Baru).

Berkaitan dengan itu bahwa persoalan hubungan agama dan negara di masa modern merupakan salah satu subjek penting, yang meski telah diperdebatkan para pemikir Islam sejak hampir seabad lalu hingga sekarang ini tetap belum terpecahkan secara tuntas.²⁰ Hal ini dapat dilihat perdebatan yang terus berkembang. Fenomena yang mengedepan ini bisa jadi dikarenakan keniscayaan sebuah konsep negara dalam pergaulan hidup masyarakat di wilayah tertentu. Suatu negara diperlukan untuk mengatur kehidupan sosial secara bersama-sama dan untuk mencapai cita-cita suatu masyarakat. Di sini otoritas politik memiliki urgensinya dan harus ada yang terwakilkan dalam bentuk institusi yang disebut negara. Berdasarkan realitas tersebut, di antara kaum muslimin merasa perlu untuk merumuskan konsep negara.²¹

Berdasarkan keterangan di atas, maka kesimpulan yang dapat diambil bahwa menurut penulis, pemerintah pada masa orde baru yang dikatakan Bahtiar effendi telah melakukan akomodasi sehingga hubungan politik antara Islam dan negara menuju hubungan integratif, namun menurut penilaian peneliti hal itu kurang tepat jika dianggap sebagai akomodasi penuh melainkan lebih tepat disebut *quasi* akomodasi, yaitu seolah-olah pemerintah berangkuhan dengan Islam padahal kebijakan itu ditempuh oleh pemerintah

¹⁹Muhammad Iqbal, *Fiqih Siyarah: Kontekstualisasi Doktrin Politik Islam*, Jakarta: Gaya Media Pratama, 2007, hlm. 202.

²⁰Khamami Zada, *Islam Radikal: Pergulatan Ormas-Ormas Islam Garis Keras di Indonesia*, Jakarta: Teraju, 2002, hlm. 100

²¹Kamaruzzaman, *Relasi Islam dan Negara: Perspektif Modernis dan Fundamentalis*, Magelang: Yayasan Indonesia Tera (Anggota IKAPI), 2001, hlm. V.

dalam rangka untuk mendapat dukungan kuat dari umat Islam dalam hubungannya dengan pemilu dimana memang Soeharto berambisi ingin memangku terus jabatan presiden tanpa jelas kapan mau berhentinya.

B. Relevansi Pendapat Bahtiar Effendi tentang Sikap Akomodasi Pemerintah Orde Baru dengan Tujuan Islam Politik di Indonesia

Terlepas dari perbedaan cara pandang kalangan modernis dan tradisional sebagaimana telah diungkap pada sub bab empat skripsi ini, gagasan Islam politik dalam perkembangannya, terutama sejak 25 tahun pertama Orde Baru, telah menjadi sasaran kecurigaan ideologis-politis oleh negara. Kelompok umat Islam selalu menjadi objek penting bagi rezim Orde Baru yang mesti dijinakkan. Kondisi demikian ini dalam perkembangannya yang menggugah generasi Islam pada era tahun 1970-an untuk melakukan perubahan paradigmatik. Jargon "Islam, Yes; Partai Islam, No" yang dilontarkan oleh Nurcholish Madjid menjadi pelatuk awal yang memporak-porandakan kecenderungan para pembela kelompok Islam politik terhadap konsep negara Indonesia. Sebagai sosok yang lahir di lingkungan tradisional (NU) dan dibesarkan di lingkungan modernis Cak Nur telah mengukuhkan kesadaran baru bagi umat Islam terhadap negara, bahwa pembentukan suatu negara Islam tidak menjadi perhatian utama.

Tokoh-tokoh intelektual Muslim yang seangkatan Cak Nur, seperti Abdurrahman Wahid, Amien Rais, Adi Sasono, Jalaluddin Rahmat, dan Kuntowijoyo juga memberikan respon pemikiran yang sama. Dari berbagai

percikan pemikirannya, yang bisa dibaca lewat tulisan-tulisannya, gerakan yang mereka usung cenderung lebih berorientasi bagaimana mengfungsikan nilai-nilai Islam untuk mengatasi persoalan keumatan yang kongkret, seperti kebodohan, kemiskinan, pengangguran, dan keterbelakangan sosial. Mereka itu, meminjam analisis Bambang Pranowo, lebih mengembangkan pendekatan "kontekstual" ketimbang menerapkan pendekatan "tekstual" seperti yang dilakukan oleh para pendahulunya.²²

Fenomena pergeseran paradigma tersebut yang dijadikan titik tolak Bahtiar Effendy dalam mengkonstruksi nalar bukunya yang merupakan disertasi berjudul: *Islam dan Negara Transformasi Pemikiran dan Praktik Politik Islam di Indonesia*. Bahtiar memproyeksikan suatu bentuk kehendak para intelektual muslim, bagaimana membangun pertautan yang memungkinkan antara agama (Islam), negara, dan politik di bumi Nusantara. Upaya macam ini tentu mensyaratkan adanya kesediaan kalangan umat Islam untuk membangun pemahaman secara konseptual dan komprehensif tentang bagaimana agama Islam dimaknai dalam konteks sejarah Indonesia yang multi-agama dan multi-budaya di satu sisi, dan bagaimana Islam mesti diletakkan dengan konsep politik ketatanegaraan sebagai sistem negara modern.

Hal ini menjadi penting, karena merujuk pada tipologi yang sering digunakan banyak pengamat dalam melihat perbedaan pandangan tentang pro-kontra kaitan formal Islam dengan negara, sebetulnya akar persoalannya

²²Bahtiar Effendi, *Demokrasi dan Agama: Eksistensi Agama dalam Politik Indonesia*, dalam Komaruddin Hidayat dan Ahmad Gaus AF (Ed), *Islam Negara & Civil Society Gerakan dan Pemikiran Islam Kontemporer*, Jakarta: Paramadina, 2005, hlm. 157

bukan sekadar terletak dalam konteks logika bernegara, tetapi juga pada bagaimana perspektif yang dibangun umat Islam dalam memandang agamanya. Pernyataan Cak Nur "*Islam, Yes; Partai Islam, No*" pada tahun 1970-an itu, tidak saja sebagai bentuk kreativitas politik untuk menghindari penjinakan yang dilakukan oleh rezim Soeharto terhadap umat Islam pada saat itu, namun yang lebih fundamental adalah bahwa Cak Nur sedang menawarkan sebuah konstruksi paradigmatis tentang bagaimana selayaknya umat Islam memandang agama (Islam) dan negara di Indonesia saat itu. Yakni pandangan bahwa tidak perlunya kaitan formal antara negara dan agama.²³

Dalam perkembangannya kemudian, konstruksi konseptual Cak Nur ini menemukan momentumnya ketika Orde Baru menetapkan Pancasila sebagai satu-satunya asas melalui Undang-undang Nomor 8 Tahun 1985. Cak Nur tidak merasa khawatir bahwa Undang-undang keormasan tersebut akan meminggirkan atau memperkecil peran agama. Peran agama, menurutnya tetap ada, tetapi dimensinya lain dari peranan di masa lalu. Yaitu seperti yang dikatakannya dalam wawancaranya dengan harian Sinar Harapan, (20 Agustus 1985), "Tidak ada lagi partai yang memperjuangkan negara agama. Tetapi agama sebagai sumber inspirasi dan aspirasi tetap akan ada".

Proses kesadaran intelektual tentang bentuk kaitan agama (Islam) dan negara (Pancasila) ini menggelinding bersamaan dengan sambutan beberapa tokoh dengan nada optimis, seperti Dawam Rahardjo, Abdurrahman Wahid, Harun Nasution, dan Munawir Sjadzali di samping sebagian ada yang bersikap

²³Bahtiar Effendy, *Teologi Baru ...*, *op.cit.*, hlm. 56

sebaliknya. NU sebagai Ormas Islam pada waktu kemudian menerima Pancasila sebagai asas tunggal, mendahului Muhammadiyah sebagai organisasi modernis. Kesigapan NU ini tampaknya terkait dengan peranan Kiai Ahmad Siddiq sebagai ketua PBNU waktu itu, yang dikenal kiai-intelek yang cukup lincah dalam menerapkan ushul fiqh, yang sering dikutip Munawir Sjadzali, selaku Menteri Agama waktu itu.²⁴

Sejak saat itu terjadi proses perubahan wajah politik Islam di Indonesia, dari formalistik-legalistik menuju substansialistik. Sebuah istilah yang digunakan Bahtiar Effendy dalam bukunya untuk menggambarkan proses perubahan ideologi politik Islam di Indonesia dari kehendak untuk memperjuangkan formalisme Islam dalam struktur negara, atau menjadikan Islam sebagai dasar negara, menuju pemaknaan-pemaknaan substansial atas nilai-nilai Islam kaitannya dengan negara. Dalam konteks ini Islam tidak lagi dipandang dalam struktur simboliknya, tetapi lebih ditangkap semangat nilai-nilai yang dibawanya dalam konteks prinsip-prinsip *rahmatan li al-alamin*, misalnya nilai keadilan (*al-'adl*), kesamaan (*al-musawah*) dan musyawarah (*syura*) untuk dikembangkan dalam tata kehidupan kenegaraan. Apa yang ingin diwujudkan bukanlah idealisme tentang berdirinya negara Islam, atau tegaknya ideologi Islam, tetapi masyarakat yang adil dan makmur. Islam dalam konteks ini dipandang sebagai sebangun dengan konstruk negara kesatuan nasional Indonesia. Tidak membutuhkan legalistik antara Islam dan

²⁴Bahtiar Effendy, *(Re) Politisasi Islam, op.cit.*, hlm. 89

negara, sejauh negara baik secara ideologis maupun politis berjalan di atas sistem nilai yang tidak bertentangan dengan ajaran dan nilai-nilai Islam.²⁵

Negara sangat diperlukan umat manusia tanpa negara maka kehidupan akan anarkis. Negara menjadi hidup dan berkembang bila rakyatnya tunduk atau patuh pada pimpinan, hal ini sebagaimana digariskan dalam al-Qur'an

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ فَإِن تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِن كُنتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ
الْآخِرِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا {59}

Artinya: "Hai orang-orang yang beriman, ta'atilah Allah dan ta'atilah Rasul, dan ulil amri di antara kamu. Kemudian jika kamu berlainan pendapat tentang sesuatu, maka kembalikanlah ia kepada Allah dan Rasul, jika kamu benar-benar beriman kepada Allah dan hari kemudian. Yang demikian itu lebih utama dan lebih baik akibatnya". (QS. an-Nisa: 59).²⁶

Secara umum, ada tiga macam arus umum wacana (*discourse*) tentang hubungan agama dan negara, yakni (1) pemikiran yang menghendaki keterpisahan agama dari sistem kenegaraan; (2) wacana yang melihat hubungan komplementer agama dan negara; (3) wacana yang bercorak integralistik.²⁷

Dalam konteksnya dengan negara, bahwa dalam pemikiran politik Islam, pandangan tentang masalah hubungan agama dan negara ada tiga paradigma. *Pertama*, paradigma yang menyatakan bahwa antara agama dan negara merupakan kesatuan yang tidak terpisahkan (*integrated*). *Kedua*,

²⁵Bahtiar Effendy, *Islam dan Negara ...*, *op.cit.*, hlm. 157

²⁶Yayasan Penyelenggara Penterjemah/Pentafsir al-Qur'an, *op.cit.*, hlm. 119.

²⁷Muhammad Hari Zamhari, *Agama dan Negara: Analisis Kritis Pemikiran Politik Nurcholish Madjid*, Jakarta: PT Raja Grafindo Persada, 2004, hlm. 74.

paradigma yang menyatakan bahwa antara agama dan negara merupakan sesuatu yang saling terkait dan berhubungan (*simbiotik*). Ketiga, paradigma yang menyatakan bahwa antara agama dan negara merupakan suatu yang harus terpisah (sekularistik).²⁸

Teori pemikiran sistematis menyuguhkan argumentasi bahwa Islam memuat seperangkat elemen yang tidak berubah, abadi, tak terikat ruang dan waktu, dan selaras, sekaligus membentuk apa yang disebut sebagai 'sistem'. 'Politik' selalu eksis dan merupakan salah satu aspek terpenting dalam kehidupan masyarakat. Islam juga merupakan sebuah sistem politik yang bersifat komprehensif, masuk akal, dan berdimensi nasional dan internasional. Sistem Islam ini memuat doktrin dan seperangkat institusi yang berlaku universal.²⁹

Meskipun pada kenyataannya sistem politik Islam itu inklusif terhadap semua sistem lain, seperti ekonomi, hukum, dan pendidikan, namun secara teoritis, sistem politik Islam memiliki kekhasan sehingga dapat digambarkan secara tersendiri.³⁰ Menurut Robert Dahl, sistem politik adalah merupakan pola hubungan politik.³¹ Pembahasan mengenai sistem politik, yang kadang

²⁸Din Syamsuddin menyebutnya atas ketiga hal tersebut terdiri dari paradigma *integrated*, *simbiotik*, dan *sekularistik*. Sementara Masykuri Abdillah menyebutnya dengan konservatif, modernis, dan kelompok sekuler. Lihat Masykuri Abdillah, *Demokrasi di Persimpangan Makna: Respons Intelektual Muslim Indonesia Terhadap Konsep Demokrasi (1966 – 1993)*, Yogyakarta: PT Tiara Wacana, hlm. 57.

²⁹Mahdi Hadavi, *The Theory of The Governance of Jurist*, Terj. Kathur Suhardi, "Negara Ilahiah, Suara Tuhan, Suara Rakyat", Jakarta: al-Huda, 2005, hlm. 35.

³⁰*Ibid*

³¹Robert Dahl, *Modern Political Analysis*, Terj. Sahat Simandra, "Analisa Politik Modern", Jakarta: PT Bumi Aksara, 1985, hlm. 11

kala disebut sebagai sistem ilmu politik, lahir ketika manusia mulai memikirkan bagaimana mereka dan nenek moyang mereka diperintah.³²

Al-Qur'an tidak menyatakan secara eksplisit bagaimana sistem politik terwujud. Tetapi ia menegaskan bahwa kekuasaan politik dijanjikan kepada orang-orang beriman dan beramal saleh. Ini berarti sistem politik terkait dengan kedua faktor tersebut. Pada sisi lain keberadaan sebuah sistem politik terkait pula dengan ruang dan waktu. Ini berarti ia adalah budaya manusia sehingga keberadaannya tidak dapat dilepaskan dari dimensi kesejarahan. Karena itu lahirnya sistem politik Islami harus ditelusuri dari sebuah peristiwa sejarah.³³

Dalam hal ini peristiwa yang dimaksud adalah *baiat* atau *mubayaah* keislaman, sebuah perikatan berisi pengakuan dan penaklukan diri kepada Islam sebagai agama. Konsekuensi dari baiat tersebut adalah terwujudnya sebuah masyarakat muslim yang dikendalikan oleh kekuasaan yang dipegang Rasulullah SAW.³⁴ Dengan begitu, terbentuklah sebuah sistem politik Islami yang pertama dengan fungsi-fungsi dan struktur yang sederhana dalam sebuah masyarakat dan negara kota. Perkembangan lebih lanjut dari sistem politik tersebut terjadi setelah Rasulullah SAW hijrah ke Madinah. Di sini sistem politik tersebut memiliki supremasi atas kota Madinah yang ditandai dengan

³²Adeng Muchtar Ghazali, *Perjalanan Politik Umat Islam dalam Lintasan Sejarah*, Bandung: Pustaka Setia, 2004, hlm. 25.

³³Abdul Muin Salim, *op.cit.*, 2002, hlm. 288.

³⁴A,Djazuli, *Fiqh Siyasa Implementasi Umat dalam Rambu-Rambu Syari'ah*, Jakarta: Prenada Media, 2003, hlm. 163-168.

keluarnya Piagam Madinah (1 H) dengan begitu, maka tegaklah sistem politik Islam dalam bentuk formal, sebuah negara.³⁵

Meskipun kesimpulan di atas menunjukkan bahwa sistem politik Islami berawal dari perikatan, itu tidak berarti bahwa kesimpulan tersebut relevan dengan teori perjanjian masyarakat yang dikenal dalam kepustakaan politik, tetapi ia dapat dipandang sebagai suatu konsep baru di samping konsep-konsep yang telah dikenal. Hal itu disebabkan karena baiat pada hakikatnya merupakan restrukturisasi sosial menurut hukum Allah.³⁶

Kesimpulan ini berimplementasi kemungkinan adanya sistem politik Islami dalam wujud sebuah negara dan dalam wujud masyarakat non-negara. Yang terakhir ini terlihat dalam sejarah Islam sebelum hijrah. Karena itu, meskipun wujud ideal sebuah sistem politik adalah sebuah negara, namun pembicaraan tentang sistem politik Islami dapat terlepas dari konteks kenegaraan, yakni dalam konteks kemasyarakatan. Dalam hal ini, ia merupakan sebuah "subsistem politik".

Dalam subsistem politik ini, hukum-hukum Allah dapat diaktualisasikan meskipun dalam lingkup terbatas sesuai kemampuan,³⁷ sehingga terbentuk masyarakat mukmin yang matang dan siap menjalankan hukum dan ajaran agama secara paripurna. Al-Qur'an Surat Al-Baqarah ayat 185 berbunyi:

³⁵Kamaruzzaman Bustaman Ahmad, *Wajah Baru Islam di Indonesia*, Yogyakarta: UII Press, 2004, hlm. 120

³⁶A.Djazuli, *op.cit.*, hlm. 187.

³⁷Q.S. Al-Taghabun, 64/108. Ayat ini jelas memerintahkan orang beriman agar bertakwa semaksimal kemampuan yang dimiliki, mendengar dan mentaati Allah serta menafkahkan rezeki dalam jalan Allah.

يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمْ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمْ الْعُسْرَ

Artinya: Allah menghendaki kemudahan bagimu, dan tidak menghendaki kesukaran bagimu.

Lebih lanjut, kesiapan masyarakat tersebut terkait pada faktor iman dan amal saleh. Karena itu di antara langkah-langkah mendasar yang harus diambil adalah pembaharuan iman dan penggalakan amal saleh. Untuk ini diperlukan pula kajian terhadap al-Qur'an dan Sunah, sosialisasi dan enkulturasi hasil-hasil kajian tersebut.

Berpijak pada paparan di atas maka dapat dirumuskan bahwa sistem politik adalah susunan yang teratur dari pandangan, teori, asas dan sebagainya yang berhubungan dengan organisasi kekuasaan. Sedangkan sistem politik Islam merupakan sistem politik yang berlandaskan pada al-Qur'an dan hadis dengan orientasi pada kemanusiaan, keadilan dan kesejahteraan.

Pergeseran ideologi dan ekspresi politik Islam Indonesia ini dalam perkembangannya menurut Bahtiar akan mempengaruhi cara-cara yang digunakan para aktivis politik Islam. Cita-cita politik Islam tidak lagi harus melalui instrumen-instrumen politik formal, dengan menggunakan partai politik, parlemen, atau birokrasi sebagai ajang permainan politik. Namun, cara lain bisa ditempuh dengan melibatkan lembaga swadaya masyarakat, atau organisasi sosial-keagamaan dan kemasyarakatan, sehingga memungkinkan proses deversifikasi makna politik terjadi. Meskipun toh harus menggunakan partai politik sebagai instrumen untuk mengartikulasikan kepentingan-kepentingan Islam, maka hal itu tidak harus dibatasi pada partai-partai politik yang secara formal mempunyai asal-usul sosial dan teologis Islam. Sejauh

para pelakunya mempunyai komitmen terhadap nilai-nilai keislaman, atau apa yang diperjuangkan oleh partai tersebut tidak bertentangan dengan nilai-nilai Islam. Misalnya beberapa aktivis politik Islam pada waktu itu ada yang masuk ke dalam Golkar, dan dalam kadar tertentu ke PDI.³⁸

Dalam kaitan ini Bahtiar Effendy kemudian membuat tiga tipologi pembaruan yang dilakukan aktivis politik Islam. *Pertama*, pembaruan teologis, yakni pemikiran yang tidak mematok pandangan keagamaan tentang urusan-urusan duniawi (politik) dalam cara yang formalistik, atau skripturalistik dalam orientasinya. *Kedua*, reformasi politik/birokrasi, yakni pemahaman yang menempatkan Islam tidak pada posisi yang berhadapan dengan negara. Tidak menempatkan Pancasila sebagai sesuatu yang bertentangan dengan Islam. *Ketiga*, transformasi sosial, yakni sebuah pilihan gerakan yang bersifat praktis-populis, berorientasi pada masyarakat dan membentuk masyarakat yang kuat. Golongan ini lebih memilih mengatasi persoalan yang kongkrit dan mendesak yang dihadapi oleh masyarakat Indonesia.³⁹

Dari perkembangan realitas tersebut, di era 1980-an dan 1990-an kemudian terjadi proses relaksasi politik antara Islam dan negara. Negara mulai menampakkan wajahnya yang "ramah" terhadap Islam dan kemudian bersedia mengembangkan apa yang oleh Bahtiar Effendy disebut "akomodasi". Hal ini dibuktikan dengan beberapa kebijakan yang dirumuskan negara yang dianggap positif oleh kalangan umat Islam. Kebijakan-kebijakan

³⁸ Bahtiar Effendy, *Teologi Baru ...*, *op.cit.*, hlm. 66

³⁹ *Ibid.*, 67

itu mempunyai spektrum luas, ada yang bersifat struktural, legislatif, infrastruktural, dan kultural. Misalnya, semakin terbukanya kesempatan bagi aktivis Islam untuk terintegrasikan ke dalam negara, baik melalui saluran eksekutif, legislatif, maupun yudikatif. Disahkannya beberapa undang-undang yang dinilai akomodatif terhadap kepentingan umat Islam, seperti disahkannya Undang-undang Pendidikan Nasional (UUPN) pada 1989; Undang-undang Peradilan Agama pada 1989; Kompilasi Hukum Islam pada 1991; kebijakan tentang Jilbab pada 1991; SKB tentang BAZIZ pada 1991; dan kebijakan tentang SDSB pada 1993. Kaitannya dengan infrastruktur yang diperlukan oleh umat Islam dalam menjalankan "tugas" keagamaannya dibangunlah masjid-masjid lewat program Yayasan Amal Bakti Muslim Pancasila.⁴⁰

Namun demikian, penulis tidak seluruhnya sepaham dengan teori akomodasi Bahtiar Effendy. Karena akomodasi negara terhadap Islam saat itu sesungguhnya lebih merupakan pembungkaman sikap oposisi umat Islam yang tergolong vokal. Dengan kalimat lain, kebijakan akomodasi itu belum sesuai dengan harapan dan tujuan Islam politik di Indonesia. Kebijakan akomodasi tidak lebih seperti memberi permen pada anak kecil yang terasa manis tapi cepat atau lambat melemahkan daya cengkeram gigi anak itu.

⁴⁰Marzuki Wahid, dan Rumadi, *op. cit.*, hlm. 195

BAB V

PENUTUP

A. Kesimpulan

Apabila menelusuri keseluruhan uraian skripsi ini, maka dapat diambil kesimpulan sebagai berikut:

1. Pendapat Bahtiar Effendy tentang hubungan politik yang akomodatif antara Islam dan negara masa orde baru bahwa menurut Bahtiar Effendy sejak pertengahan tahun 1980-an, ada indikasi bahwa hubungan antara Islam dan negara menjadi akomodatif. Hal ini ditandai dengan semakin dilonggarkannya wacana politik Islam serta dirumuskannya sejumlah kebijakan yang dianggap positif oleh sebagian (besar) masyarakat Islam. Kebijakan-kebijakan itu berspektrum luas, ada yang bersifat (1) struktural, (2) legislatif, (3) infrastruktural, dan (4) kultural. *Pertama*, akomodasi struktural, yang ditandai dengan direkrutnya para pemikir dan aktivis Islam politik ke dalam birokrasi, baik di institusi eksekutif maupun legislatif. *Kedua*, akomodasi legislatif, yaitu disahkannya beberapa peraturan dan undang-undang yang secara khusus mengatur kehidupan keagamaan umat Islam. *Ketiga*, akomodasi kultural yaitu banyak digunakannya simbol-simbol keislaman seperti sering digunakannya "bahasa agama" dan idiom-idiom Islam lainnya dalam perbendaharaan kosa kata instrumen-instrumen politik dan ideologi negara. Seperti pengucapan *assalamu'alaikum* dalam pidato-pidato kenegaraan dan diselenggarakannya Festival Istiqlal. *Keempat*, akomodasi infrastruktural

seperti dibangunnya masjid di Istana Negara, Yayasan Amal Bakti Muslim Pancasila, Majelis Ulama Indonesia (MUI), Bank Muamalat Indonesia (BMI).

2. Relevansi pendapat Bahtiar Effendy tentang hubungan politik yang akomodatif antara Islam dan negara masa orde baru dengan tujuan Islam politik di Indonesia dapat dikatakan bahwa kebijakan akomodasi itu tidak sesuai dengan harapan dan tujuan Islam politik di Indonesia. Kebijakan akomodasi tidak lebih seperti memberi permen pada anak kecil yang terasa manis tapi cepat atau lambat melemahkan daya cengkeram gigi anak itu.

B. Saran-saran

Ada baiknya penelitian terhadap pemikiran Bahtiar Effendy lebih dibuka kemungkinannya. Karena pemikirannya dapat dijadikan studi banding untuk mengukur kemaslahatan umat manusia, khususnya bangsa Indonesia dalam bernegara, karena Bahtiar Effendi mengakui adanya hubungan simbiotik antara agama dengan negara.

C. Penutup

Dengan mengucapkan puji dan syukur kepada Allah SWT, atas rahmat dan ridhanya pula tulisan ini dapat diangkat dalam bentuk skripsi. Peneliti menyadari bahwa di sana-sini terdapat kesalahan dan kekurangan baik dalam nalar maupun logika berpikir. Karenanya dengan sangat menyadari, tiada gading yang tak retak, maka kritik dan saran membangun dari pembaca menjadi harapan peneliti. Semoga Allah SWT meridhainya. *Wallahu a'lam.*

DAFTAR PUSTAKA

- Abbas, Zainal Arifin, *Perkembangan Pikiran Terhadap Agama*, jilid 1, Jakarta: Pustaka al-Husna, 1984.
- Abdillah, Masykuri, *Demokrasi di Persimpangan Makna: Respons Intelektual Muslim Indonesia Terhadap Konsep Demokrasi (1966 – 1993)*, Yogyakarta: PT Tiara Wacana.
- Abdullah. Amin, *Studi Agama: Normativitas atau Historisitas?*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2004.
- Ahmad, Kamaruzzaman Bustaman, *Wajah Baru Islam di Indonesia*, Yogyakarta: UII Press, 2004.
- Ali, Fachry, Bahtiar Effendy, *Merambah Jalan Baru Islam*, Bandung: Mizan Anggota IKAPI, 1986
- Amir, Zainal Abidin, *Peta Islam Politik Pasca-Soeharto*, Jakarta: LP3ES, 2003.
- Arikunto, Suharsimi, *Prosedur Penelitian Suatu Pendekatan Praktek*, Jakarta: PT Rineka Cipta.
- Arkoun, Mohammad, *Rethinking Islam*, Terj. Yudian W. Asmin, Lathiful Khuluq, Yogyakarta: LPMI bekerjasama dengan Pustaka Pelajar, 1996.
- Albahy, Muhammad, *Islam dan Sekularisme Antara Cita dan Fakta*, Alih bahasa: Hadi Mulyo, Solo: Ramadhani, 1988.
- Bakry, Hasbullah, *Pedoman Islam di Indonesia*, Jakarta: UI Press, 1988.
- Budiardjo, Miriam, *Dasar-Dasar Ilmu Politik*, Jakarta: Gramedia Pustaka, 1992.
- Dahl, Robert, *Modern Political Analysis*, Terj. Sahat Simandra, "Analisa Politik Modern", Jakarta: PT Bumi Aksara, 1985.
- Dahlan, Abdul Aziz, *et al*, *Ensiklopedi Hukum Islam*, Jilid, I, Jakarta: PT. Ichtiar Baru Van Hoeve, 1997.
- Depdiknas, *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, Jakarta: Balai Pustaka, 2002.
- Djazuli, A., *Fiqh Siyasah Implementasi Umat dalam Rambu-Rambu Syari'ah*, Jakarta: Prenada Media, 2003.

- Donohue, John J. dan John L. Esposito, *Islam dan Pembaharuan: Ensiklopedi Masalah-Masalah*, Jakarta: CV Rajawali, 1984.
- Effendi, Bahtiar, *Islam dan Negara Transformasi Pemikiran dan Praktik Politik Islam di Indonesia*, Jakarta: Paramadina, 1998.
- , *(Re) Politisasi Islam: Pernahkah Islam Berhenti Berpolitik?*, Bandung: Mizan Media Utama, 2000
- , *Merambah Jalan Baru Islam: Rekonstruksi Pemikiran Islam Indonesia Masa Orde Baru*, Bandung: Mizan, 1986.
- , *Teologi Baru Politik Islam Pertautan Agama, Negara dan Demokrasi*, Yogyakarta: Galang Printika, 2001.
- Faiz, Fahrudin, *Hermeneutika Al-Qur'an*, Yogyakarta: eLSAQ Press, 2003.
- Ghazali, Adeng Muchtar, *Agama dan Keberagamaan dalam Konteks Perbandingan Agama*, Bandung: CV Pustaka Setia, 2004.
- , *Perjalanan Politik Umat Islam dalam Lintasan Sejarah*, Bandung: Pustaka Setia, 2004.
- Gunaryo, Achmad, *Pergumulan Politik dan Hukum Islam*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2006.
- Hadavi, Mahdi, *The Theory of The Governance of Jurist*, "Negara Ilahiah, Suara Tuhan, Suara Rakyat", Jakarta: al-Huda, 2005.
- Harahap, Syahrin, *Metodologi Studi Tokoh Pemikiran Islam*, Jakarta: Istiqamah Mulya Press, 2006.
- Heuken, A. SJ (et al.) *Ensiklopedi Populer Politik Pembangunan Pancasila, I*, Jakarta: Yayasan Cipta Loka Caraka, 1984.
- Hidayat, Komaruddin, *Memahami Bahasa Agama Sebuah Kajian Hermeneutik*, Jakarta: Paramida, 1996.
- Hornby, As, *Oxford Student's Dictionary of Current English*, New York: Oxford University Press, Third Impression, 1984.
- Isyawara, F., *Pengantar Ilmu Politik*, Bandung: Binacipta, 1985.
- Kahmad, Dadang, *Metode Penelitian Agama Perspektif Ilmu Perbandingan Agama*, Bandung: CV Pustaka Setia, 2000.

- Kamaruzzaman, *Relasi Islam dan Negara: Perspektif Modernis dan Fundamentalis*, Magelang: Yayasan Indonesia Tera (Anggota IKAPI), 2001/
- Kantaprawira, Rusadi, *Sistem Politik Indonesia: Suatu Model Pengantar*, Bandung: Sinar Baru Algesindo, 2002.
- Kholiludin, Tedi (Ed.), *Runtuhnya Negara Tuhan Membongkar Otoritarianisme dalam Wacana Politik Islam*, Semarang: INSEDE, 2005.
- Koencaraningrat, *Beberapa Pokok Antropologi Sosial*, Jakarta: Dian Rakyat, 1972.
- Kusnardi dan Bintang R. Saragih, *Ilmu Negara*, Jakarta: Gaya Media Pratama, 2000.
- Lubis, M. Solly, *Ilmu Negara*, Sumatra: Mandar Maju, 1990.
- Ma'arif, Ahmad Syafi'i, *Studi Tentang Percaturan dalam Konstituante, Islam dan Masalah Kenegaraan*, Yogyakarta: LP3ES, 1987.
- Maarif, Syafii, *Mencari Autentisitas*, Jakarta: Pusat Studi Agama dan Peradaban (PSAP) Muhammadiyah, 2004.
- Madjid, Abdul, *et al, al-Islam*, Jilid I, Malang: Pusat Dokumentasi dan Publikasi Universitas Muhammadiyah, 1989.
- Mardalis, *Metode Penelitian Suatu Pendekatan Proposal*, Jakarta: Bumi Aksara, 1990.
- Mas'udi, Masdar F., *Agama Keadilan: Risalah Zakat (Pajak) dalam Islam*, Jakarta: Pustaka Firdaus, 1993.
- Al-Maududi, Abul A'la, *Khilafah dan Kerajaan: Evaluasi Kritis Atas Sejarah Pemerintahan Islam*, terj. Muhammad al-Baqir, Bandung: Mizan Anggota, 1996.
- Al-Mawardi, Imam, *Hukum Tatanegara dan Kepemimpinan dalam Takaran Islam*, Terj. Abdul Hayyie al-Kattani, Kamaluddin Nuridin, Jakarta: Gema Insani Press, 2000.
- Mu'in, Taib Thahir Abdul, *Ilmu Kalam*, Jakarta: Wijaya, 1992.
- Muhadjir, Noeng, *Metodologi Penelitian kualitatif*, Yogyakarta: Rake Sarasin, 2002.
- Nasution, Harun, *Islam Ditinjau Dari Berbagai Aspeknya*, Jilid I, Jakarta: UI Press, 1985.

- , *Pembaharuan dalam Islam: Sejarah Pemikiran dan Gerakan*, Jakarta: Bulan Bintang, 1996.
- Nawawi, Hadari, *Metode Penelitian Bidang Sosial*, Yogyakarta: Gajah Mada University Press, 1991.
- Nazir, Moh., *Metode Penelitian*, Jakarta: Ghalia Indonesia, 1999.
- Palmer, Richard E., *Interpretation Theory in Schleiermacher, Dilthey, Heidegger, and Gadamer*, Terj. Musnur Hery dan Damanhuri Muhammed, "Hermeneutika Teori Baru Mengenai Interpretasi", Evaston: Northwestern University Press, 2005.
- Pulungan, Suyuthi, *Fiqh Siyasah Ajaran, Sejarah dan Pemikiran*, Jakarta: PT Raja Grafindo Persada, 1993.
- Qardhawi, Yusuf, *al Siyasah al Syari'ah*, Beirut: Dar Al-Fikr, 1989.
- Qodir, Zuly, *Syari'ah Demokratik: Pemberlakuan Syari'ah Islam di Indonesia*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2004.
- Razak, Nasrudin, *Dienul Islam*, Bandung: PT al-Ma'arif, 1973.
- Raziq, Ali 'Abd, *Khilafah dan Pemerintahan dalam Islam*, Terj. Afif Mohammad, Bandung: Pustaka, 1985.
- Raziq, Ali Abdur, *Khilafah dan Kerajaan*, Bandung: Pustaka Salman ITB, 1985.
- Romdhon, et. al, *Agama-Agama di Dunia*, Yogyakarta: IAIN Sunan Kalijaga Press, 1988.
- Rudy, T. May, *Pengantar Ilmu Politik: Wawasan Pemikiran dan Kegunaannya*, Bandung: Refika Aditama, 2003.
- Salim, Abdul Muin, *Fiqh Siyasah Konsepsi Kekuasaan Politik Dalam Al-Qur'an*, Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2002
- Samidjo, *Ilmu Negara*, Bandung: Armico, 1997.
- Sirajuddin, *Politik Ketatanegaraan Islam: Studi Pemikiran al-Hasjmy*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2007.
- Sjadzali, Munawir, *Islam dan Tata Negara, Ajaran, Sejarah dan Pemikiran*, Jakarta: UI Press, 1993.
- Soehino, *Ilmu Negara*, Yogyakarta: Liberty, 1985.

- Suprayogo, Imam, dan Tobroni, *Metodologi Penelitian Sosial – Agama*, Bandung: PT. Remaja Rosdakarya, 2001.
- Suriasumantri, Jujun S., *Filsafat Ilmu Sebuah Pengantar Populer*, Jakarta: Pustaka Sinar Harapan, 1993.
- Syamsuddin, Din, *Etika dalam Membangun Masyarakat Madani*, Jakarta: Logos,
- Taimiyah, Taqiyuddin Ibnu, *Pokok-Pokok Pedoman dalam Bernegara*, Terj. Henri Laoust, Bandung: CV Diponegoro, 1967.
- Tim Penulis IAIN Syarif Hidayatullah, *Ensiklopedi Islam Indonesia*, Jakarta: Djambatan, Anggota IKAPI, 1992.
- Tim Penyusun Kamus Pusat Bahasa, *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, edisi III, Jakarta: Balai Pustaka, 2002.
- Tokoh Indonesia Dot Com (Ensiklopedi Tokoh Indonesia)
- Usman, Hasan, *Metode Penelitian Sejarah*, Terj. Muin Umar, *et. al*, Departemen Agama, 1986.
- Wahid, Marzuki dan Rumadi, *Fiqh Mazhab Negara Kritik Atas Politik Hukum Islam Di Indonesia*, Yogyakarta: LKis, 2001.
- Zada, Khamami, *Islam Radikal: Pergulatan Ormas-Ormas Islam Garis Keras di Indonesia*, Jakarta: Teraju, 2002.
- Zamhari, Muhammad Hari, *Agama dan Negara: Analisis Kritis Pemikiran Politik Nurcholish Madjid*, Jakarta: PT Raja Grafindo Persada, 2004.

DAFTAR RIWAYAT HIDUP

Yang bertanda tangan di bawah ini:

Nama : Lastrianto

Tempat/Tanggal Lahir : Ulu Mahuwam, 23 Agustus 1984

Alamat Asal : Desa Ujung Padang Kel. Ulu Mahuwam Kec.
Silangkitan Kab. Labuhan Batu Sumatera Utara.

Pendidikan : - SDN Ulu Mahuwam lulus th 1996
- MTs Al-Majidiyah Bagan Batu Riau lulus th 2000
- MA Darul Arofah Medan Demak lulus th 2003
- Fakultas Syari'ah IAIN Walisongo Semarang
Angkatan 2003

Demikianlah daftar riwayat hidup ini saya buat dengan sebenarnya untuk dapat dipergunakan sebagaimana mestinya.

Lastrianto