

# **MODEL PENERAPAN SYARI'AH DALAM NEGARA MODERN: Studi Kasus Arab Saudi, Iran, Turki dan Indonesia**

**Pepen Irpan Fauzan**

*Dosen STAI Persatuan Islam Garut  
Mahasiswa S3 SPs UIN Syarif Hidayatullah Jakarta  
Email: pprpn@gmail.com*

**Ahmad Khoirul Fata**

*Dosen IAIN Sultan Amai Gorontalo.  
Mahasiswa S3 SPs UIN Syarif Hidayatullah Jakarta  
Email: cakfata@gmail.com*

## **Abstrak**

Modernisasi politik di dunia Islam telah menimbulkan dinamika yang keras dalam hubungan agama (syari'ah) dengan negara. Makalah ini membahas latar belakang historis munculnya persoalan hubungan agama (syari'ah) dengan politik serta munculnya model-model yang berbeda terkait penerapan syariah dalam konteks negara modern. Hasil pembahasan menunjukkan bahwa terdapat tiga model politik syariah di tiga kawasan dunia Islam itu, yaitu integratif yang menyatukan urusan agama dengan negara seperti di Arab Saudi dan Republik Islam Iran; pendekatan sekularistik di Republik Turki, dan pendekatan simbiosis-interseksional yang mencoba menjadi solusi alternatif dari dua model tersebut. Model ini terjadi di Republik Indonesia. Perbedaan ketiga model politik syari'ah itu lahir dan dipegaruhi faktor historis dan kondisi sosio-ekonomi-politik pada masing-masing negara.

**Kata Kunci:** *syari'ah, politik modern, sekular, integratif, simbiobis-interseksional*

## **Abstract**

Modernization of politics in islamic world causes hard dynamics in the relation between religion (sharī'ah) with state or politics. This paper tries to discuss the historical background of that discussion, and tries to show the models of sharī 'ah implementation in the context of modern state. The result of this study is that there are three models of sharī 'ah implementation in modern Islamic world: integration between religion (Islam) and state as in Saudi Arabia and Islamic Republic of Iran. In this model sharī ah formally becomes the positive law. The second model is secular state. In this model religion (and sharī'ah) separated from the state. The best example for this model is Republic of Turkey. And the last is symbiosis-intersectional model as Republic of Indonesia. This model is the middle position between both of them. The difference of the models are caused by the diversity of socio-historical-economic-political background of these states.

**Keywords:** *sharī'ah, modern politics, secular, integrative, symbiosis-intersectiona*

## A. Pendahuluan

Agama adalah suatu sistem kepercayaan dan pengetahuan yang sampai saat ini masih mendominasi dan mengatur eksistensi kehidupan umat manusia (masyarakat). Agama dipandang sebagai ‘instrumen ilahiah’ untuk memahami dan mengatur dunia. Karena itulah, negara sekuler sekalipun, tidak bisa menafikan peran dan fungsi agama. Negara-negara Barat yang berlandaskan pada prinsip sekulerisme yang sering diartikan bahwa negara harus dipisahkan dari pengaruh agama, dalam kenyataan historisnya tidaklah demikian.

Pada titik ini dapat dimengerti apa yang dinyatakan oleh Bernard Lewis, “*its purpose was not to establish and enforce religion as a new state doctrine, but rather to preclude the state from any involvement in doctrine and to prevent the upholders of any doctrine from using the coercive powers of the state*”. Bahwa sekulerisme memang tidak ditujukan untuk memapankan dan menguatkan agama sebagai sebuah doktrin kenegaraan baru, melainkan lebih untuk (1) membatasi campur tangan negara dalam mengurus doktrin keagamaan; dan (2) menjaga para pemimpin agama dari penyalahgunaan kekuasaan negara.<sup>1</sup>

Dengan demikian nyata bahwa kaitan agama dengan negara (politik) memang sesuatu yang universal dan tak terelakkan. Pada satu sisi, agama adalah sistem nilai untuk kebahagiaan umat manusia berdasarkan keimanan kepada Tuhan. Di sisi lain, negara atau sistem politik - pada umumnya - juga diciptakan untuk mengatur pencapaian kesejahteraan rakyat (bangsa)-nya. Di sinilah benang merah ‘hubungan’ agama dan politik ditemukan.<sup>2</sup>

Kenyataan ini menjadi sangat penting dalam masyarakat beragama, khususnya masyarakat muslim. Hal ini

tidak lepas dari kenyataan bahwa Islam secara doktrin dan realitas kesejarahan merupakan agama dengan prinsip *syumuliyah* (paradigma holistik), yakni totalitas ajaran yang meliputi keseluruhan aspek kehidupan manusia. Ajaran Islam tidak hanya menyangkut aspek transedental-ketuhanan saja (*Habl min Allāh*), melainkan juga mengurus hal-hal yang menyangkut masalah kemasyarakatan dan tertib sosial (*Habl min al-nās*).<sup>3</sup> Dua sumber pokok umat Islam, kitab suci Al-Qur’an dan Sunnah (tradisi) Nabi Muhammad SAW, selalu menyajikan tentang egalitarianisme, toleransi, supremasi hukum, hak dan kewajiban, *al-‘amr bi al-ma’rūf* dan *nahy ‘an al-munkar*, juga yang lainnya.<sup>4</sup>

Hassan Hanafi dengan sangat tepat mengilustrasikan Islam sebagai sebuah kesatuan yang utuh: “*the unification of Law and Love, State and Religion, Kingdom of Earth and Kingdom of Heavens*”.<sup>5</sup> Ditinjau dari segi makna holistik ini, tak terbantahkan lagi, Islam dari sejak zaman klasik pun selalu dikaitkan dengan politik dan ketatanegaraan.<sup>6</sup> Tradisi politik pertama Nabi yang menyangkut prinsip-prinsip politik Islam yang sering dirujuk adalah *al-Ṣaḥīfah al-Madīnah* (Piagam Madinah), suatu piagam (*al-Ṣaḥīfah*) yang dibuat oleh Nabi untuk mengatur kehidupan masyarakat Madinah yang majemuk terdiri dari beberapa suku-bangsa (Aus, Khazraj, dsb) dan agama (Yahudi, Islam, dan sisa-sisa pemuja berhala).

Tentang bagaimana bentuk hubungan Islam (sistem agama) dengan negara (sistem politik), maka para ahli hukum Islam pun dari sejak zaman klasik telah berusaha berijtihad merumuskannya<sup>7</sup> Inti dari filsafat politik Islam yang selama ini terumuskan adalah konsep negara<sup>8</sup> serta fungsinya untuk menjaga agama (baca: syari’ah).

## B. Konsep Politik Islam Klasik

Patut digarisbawahi bahwa adanya ketegangan -sekaligus perpecahan-umat Islam pasca wafatnya Nabi Muhammad SAW bermula dari masalah politis; faktor siapa yang akan menjadi pengganti dan penerus Nabi Muhammad SAW sebagai pemegang otoritas dan kekuasaan atas umat Islam dan faktor siapa pula yang berwenang menetapkan pemimpin pengganti Nabi tersebut. Muncullah berbagai kelompok politik dalam tubuh umat Islam dengan penafsiran dan sekaligus justifikasinya masing-masing.

Pada masa *al-Khulafa' al-Rāsyidun*-suatu periode kekhilafahan yang biasa dijadikan rujukan 'masa keemasan'-saja, umat Islam setidaknya-tidaknya telah terbagi ke dalam tiga kelompok politik: Syi'ah, Khawarij dan Sunni.<sup>9</sup> Terutama Syi'ah dan Sunni, keduanya mempunyai signifikansi politik tertentu di dunia Islam, bahkan sampai era kontemporer.

Doktrin politik yang berkembang di dunia Sunni adalah "Khilafah". Ini berbeda dengan di dunia Syiah yang mengenal konsep "Imam". Imam al-Mawardi (975 – 1059 M) merupakan teoretikus yang terkenal melalui tulisannya *al-Aḥkām al-Sulṭāniyyah* (hukum tata negara) yang secara eksplisit menjelaskan tentang konsep "Khilafah" tersebut. Ia menegaskan bahwa mengangkat pemimpin politik (*imām*) bagi umat dengan peran sebagai "*khilāfah al-nubuwwah fi khirāṣah al-dīn wa siyāsah al-dunyā*" (penggantian misi Nabi untuk menjaga agama dan mengatur masalah keduniaan) merupakan sebuah kewajiban.<sup>10</sup>

Dalam bahasa politik yang berbeda, Ibnu Taymiyah (1263-1329 M) melihat hubungan agama (Islam) dengan politik ini secara fungsional. Keberadaan kepemimpinan politik dalam Islam semata-mata sebagai "*amanah...an yahkum bi al-'adl*" (amanah untuk

menegakkan hukum dengan adil).<sup>11</sup> Ibnu Taymiyah menyebutkan tentang kewajiban adanya kepemimpinan politik ini disebabkan karena "*lā qiyāma li al-dīn illā bihā*" (tidak akan tegak agama tanpa keberadaan negara).<sup>12</sup> Untuk mengatur kemaslahatan dunia, maka mau tak mau sebuah negara diperlukan. Untuk memilih pemimpin politik ini, menurut al-Mawardi, perlu adanya *Ahl al-Ikhtiyār*. Yakni, semacam lembaga perwakilan yang bertugas untuk menyeleksi calon-calon pemimpin itu (*Ahl Imāmah*) bagi umat.<sup>13</sup> Dengan demikian, dalam paradigma politik Sunni sangat ditekankan proses musyawarah (*syura*) yang diharapkan bisa melahirkan suatu kesepakatan politik (*ijmā'*). Dalam tradisi politik Sunni, lembaga *syura* ini lebih dikenal dengan nama *Ahl al-Hall wa al-'Aqd*.

Tidak cukup dengan adanya *ijma'* dalam proses *syura*, yakni kesepakatan-kesepakatan politik antara para 'wakil rakyat', tradisi politik Sunni juga menekankan 'kemestian' adanya pengakuan dari umat Islam (rakyat) itu sendiri terhadap kepemimpinan seorang khalifah atau kepala negara. Pengakuan politis ini disebut '*al-bay'at*'.<sup>14</sup> Apabila seorang khalifah telah ditetapkan, maka ia pun mesti mem-*bay'at* umat. Kesiapan umat untuk di-*bay'at* oleh khalifah menunjukkan 'bentuk' persetujuan politiknya untuk taat dan diperintah oleh yang bersangkutan.

Di kalangan Syiah pun rumusan teori politik Islam tentang ketatanegaraan juga berlangsung. Kaum Muslim Syiah merumuskan teori "Imamah", yang menunjukkan Islam sebagai *dīn wa dawlah* (agama sekaligus negara). Kemestian bagi seorang imam adalah mendapat predikat—atau sampai pada tingkat *iṣmah*, yakni kesucian dari dosa. Dalam istilah yang lebih terkenal adalah *ma'sūm*, terjaga dari dosa; suatu kategori yang dipercayai hanya bisa dimiliki oleh para keturunan Nabi (*ahl*

*bayt* dari garis keturunan Ali).<sup>15</sup> Justru konsep *iṣmah* inilah sumber legitimasi untuk menjadi imam, yang memimpin agama dan sekaligus negara.

### C. Dilema Politik Islam di Era Modern

Perumusan sistem politik Islam ini—baik Sunni maupun Syiah—terus dilakukan sampai kurun zaman modern. Walaupun demikian, segera tampak bahwa rumusan-rumusan yang telah ada belumlah memadai. Ini terlihat dengan adanya keterkejutan umat Islam menghadapi pengaruh konsep-konsep politik Barat yang sama sekali baru dan asing. Terjadi perdebatan di antara kalangan pemikir dan penguasa umat Islam untuk menyikapi konsep-konsep politik Barat semacam *nation state*, nasionalisme, *souverenighty*, republik, demokrasi, sosialisme, kapitalisme, dan sebagainya.

Berawal dari proses kolonialisasi dunia Islam oleh negara-negara Barat, pengaruh pemikiran Barat ini mau tak mau masuk dalam kehidupan politik umat Islam. Ilustrasi cantik tentang kenyataan itu disampaikan oleh Basam Tibi, “for the term ‘Islamic Republic’ in either Sunni or shi’ite Muslim sources is a new invention documenting European influences on Islam” (istilah ‘Republik Islam’ dalam literatur Sunni atau Syiah adalah sebuah inovasi baru bentuk pengaruh-pengaruh Eropa terhadap Islam). Sebab, kata Tibi, konsep ‘republik’ berasal dari Barat, bukan konsep Islam. Sebelum muncul pengaruh Barat, kaum Sunni hanya mengetahui sistem kekhalifahan, sementara kaum Syiah hanya mengetahui sistem Imamah.<sup>16</sup>

Masuknya konsep-konsep politik Barat melahirkan dilema bagi Muslim. Ketegangan itu tampak dari perdebatan yang hingga kini belum selesai.

Beberapa tema yang diperdebatkan adalah sebagai berikut:

#### a. Nation States vs Khilafah

Fenomena politik di atas juga memperlihatkan adanya pengaruh konsep *nation-states* (negara bangsa). Sejak masa awal perkembangan Islam sampai setidaknya kurun pra-modern, masyarakat muslim mengenal hanya dua konsep teritorial politik-religius, yaitu, konsep *dār al-Islām* sebagai wilayah damai/kaum muslim, dan *dār al-Ḥarb* sebagai wilayah perang/non muslim. Oleh karenanya, keberadaan konsep *nation-state* jelas menciptakan ketegangan historis dan konseptual bagi masyarakat Muslim ketika mereka memasuki zaman modern awal. Sebabnya, konsep Barat tersebut mengancam pertumbuhan dan keutuhan dunia Islam (*Islamdom*).

Meski konsep *nation-states* pada batas tertentu bukan tidak pernah dikenal oleh sementara kalangan muslim, tetapi konsep ini tidak pernah menjadi dasar pokok politik Islam. Menurut Khan,<sup>17</sup> bahasa Arab tidak mempunyai padanan yang pasti untuk kosakata ‘bangsa’. Kata-kata *ummah*, *ṣu’b*, dan *qawm* digunakan secara baragam, tetapi tak satu pun dari ketiganya yang secara penuh mengungkapkan gagasan tentang bangsa. Apalagi istilah *ummah* ini lebih mengacu kepada kelompok masyarakat sosio-religius, bukan pada suatu kelompok masyarakat politik (*polity*). Sementara pada pihak lain, konsep *nation-states* didasarkan pada kriteria-kriteria etnisitas, bahasa, budaya dan wilayah geografis.<sup>18</sup> Konsekuensinya, *polity* yang tercakup dalam *nation-states* bersatu dengan mengabaikan garis-garis religius.

Pada tingkat institusional, konsep *nation-states* juga berbenturan dengan konsep “kekhalifahan”. Pada intinya, kekhalifahan adalah suatu institusi

politik yang menegaskan bahwa semua wilayah *dār al-Islām* merupakan *religiously based super-states*. Yakni, negara yang terbentuk bukan atas dasar etnisitas, budaya dan wilayah geografis, melainkan atas dasar keimanan (Islam).<sup>19</sup> Jelas, adanya pemikiran baru mengenai *nation-states* dirasakan oleh kalangan elit politik muslim sebagai suatu rongrongan terhadap institusi kekhalifahan.

Realitas sejarah pun membuktikan bahwa pada akhirnya sistem politik atau institusi kekhalifahan yang ada pada waktu itu kekhalifahan Utsmani (Ottoman) yang berpusat di Turki kemudian runtuh pada 1924. Fenomena dicopotnya kedudukan Sultan Abdul Majid sebagai Khalifah Turki Utsmani pada 3 Maret 1924 oleh Dewan Nasional atas dorongan Mustafa Kemal Pasya itu sekaligus mengakhiri era (sistem) kekhalifahan Islam yang menggoncangkan dunia Islam.<sup>20</sup> Demikian kata Soekarno yang sedikit banyak merasakan jiwa zaman (*zeitgeist*) saat itu, sekaligus menjadi pengagum-pendukung Kemalisten Indonesia.<sup>21</sup>

#### b. Demokrasi vs Syari'ah

Apabila ide *nation-state* meresahkan lebih karena perbenturan institusional yakni bentuk negara maka terdapat masalah yang lebih mendalam dari itu yang lebih meresahkan umat Islam, terutama kaum ulama-intelektual. Yakni kemunculan terminologi 'demokrasi' sebagai sebuah konsep Barat tentang 'kedaulatan'. Demokrasi sesungguhnya bermaksud positif, yakni untuk lebih meningkatkan partisipasi politik rakyat. Namun, persoalannya menjadi lain ketika demokrasi dihadapkan *vis à vis* agama. Sebabnya, menurut Hamid Enayat, "If Islam comes into conflict with certain postulates of democracy, it is because of its general character as a religion".<sup>22</sup>

Dalam agama (termasuk Islam), terdapat hal-hal sakral yang 'tidak bisa

dipertanyakan' dan mutlak diyakini kebenarannya (*taken for granted*), karena 'berasal dari Tuhan'. Syari'ah, misalnya dalam Islam, banyak mengandung nilai-nilai sakral. Ini tentu berbeda dengan demokrasi. Apapun, termasuk hal yang sakral sekalipun, bisa diperdebatkan atas nama kepentingan rakyat, karena 'rakyat lah yang berdaulat'. Tak pelak, timbul pertentangan diametral seolah-olah tidak terdamaikan-antara 'kedaulatan Tuhan' versus 'kedaulatan rakyat'.

Ketika negara-negara Muslim mengadopsi model demokrasi Barat, agar menjadi dan dianggap sebagai negara bangsa modern, maka dengan sendirinya terjadi liberalisasi syariah. Contoh paling ekstrim adalah Turki. Semula Dinasti Uthmani sangat berhati-hati dalam 'memperbaharui' syariah. Sampai tahun 1840-an, supremasi syariah tidak pernah diungkit-ungkit. Namun, pada akhir abad ke-19, hukum pidana dan perdagangan model Barat mulai diperkenalkan, di mana fungsi syariah hanya menyentuh masalah hukum kekeluargaan (misalnya, perkawinan). Dengan kebangkitan Kemal Ataturk, pada 1926, supremasi syariah sama sekali dihapuskan dan diganti dengan hukum Swiss.<sup>23</sup> Transisi menuju demokrasi pun, pelan tapi pasti, berjalan di Turki.<sup>24</sup>

Permasalahan inilah yang terutama menghinggapi umat Islam di masa modern. Berhadapan *vis à vis* dengan Barat, respon umat Islam mengenai sistem politik Barat modern pun menjadi beragam. Muncul kelompok sekuler yang mengadopsi konsep dan teori-teori politik Barat secara mentah-mentah. Dengan diwakili tokoh-tokoh seperti Ali Abd Raziq atau Thaha Husein, politikus Kemal Ataturk atau Soekarno, yang menegaskan bahwa Nabi sesungguhnya tidak mensyariatkan untuk pembentukan "Tata-Pemerintahan Islam" secara formalistik.<sup>25</sup>

Di sisi lain yang mencoba mempertahankan tradisi politik Islam juga tidak tinggal diam. Muhammad Rasyid Ridha, misalnya, berusaha mempertahankan eksistensi kekhalifahan di Turki yang sudah terlihat jelas berada di ambang kehancuran, dengan kampanye tulisannya di majalah *al-Manar* yang kemudian dibukukan, berjudul *al-Khilāfah*, pada tahun 1922.<sup>26 27</sup> Ridha dalam *al-Khilāfah* itu sendiri, menurut Enayat, sudah mulai mencari alternatif dari kekhalifahan Islam, dengan berulang kali ia menyebutkan konsep “*dawlah Islāmiyah*” atau “*al-Hukumat Islāmiyah*”. Dengan demikian, introduksi konsep “negara Islam” sebagai padanan “khilafah” bisa dirujuk ke Ridha.<sup>27</sup>

#### D. Revitalisasi Syariah Dalam Negara Modern

Harus diakui, sikap dan prosedur-prosedur sekular adalah sebuah kenyataan penting dari realitas (politik) di dunia Muslim kontemporer. Kerja-kerja aktual lembaga-lembaga pemerintahan di seluruh negara Muslim adalah sekuler baik itu di Republik Islam Pakistan yang menyatakan diri sebagai “islami”, Republik Turki yang menegaskan sebagai model negara ‘berpenduduk Muslim tapi sekular,’ ataupun Republik Indonesia yang ‘tidak jelas’ identitas-nya, entah islami ataukah sekular. Boleh dikata, dunia Islam di mana-mana mengalami proses ‘sekularisasi’ baik disadari ataupun tidak.

Menghadapi modernisasi politik di negara-negara Muslim, maka Islam sebagai agama yang dianut mayoritas masyarakat pada akhirnya tidak menjadi faktor yang signifikan dalam sistem ketatanegaraan. Konsekuensinya, dalam proses politik pun, misalnya pengambilan kebijakan politik, Islam

(baca: syariah) tidak lagi menjadi pertimbangan pokok. Syariah Islam berfungsi signifikan hanya dalam soal keyakinan (sistem kepercayaan/aqidah dan ibadah) yang sifatnya privat. Kalau diberi tempat dalam masalah hukum pun, syariah hanya berfungsi dalam masalah kekeluargaan.

Dalam kerangka inilah, timbul perdebatan di kalangan pemikir-pemikir Islam, tentang Islam sebagai cita ideal (Islam normatif) dengan Islam sebagaimana kenyataan (Islam historis).<sup>28</sup> Walau bagaimanapun, Islam tetap dipandang *syumul* dan ‘yang terbaik’. Keinginan dan harapan-harapan untuk mengembalikan ‘kejayaan’ Islam atas bangsa Barat selalu ada. Gerakan-gerakan pun selalu muncul, sebagai *venture*, tidak pernah berhenti berkembang.

Tidaklah aneh kalau kemudian muncul tuntutan-tuntutan untuk kembali kepada sistem politik yang dianggap Islam *par-excellence* atau setidaknya ‘lebih islami’ dibanding ideologi politik sekular. Menjelang akhir abad ke-20, dunia Islam diramaikan dengan isu revitalisasi (penegasan kembali) politik Islam. Di Persia-Iran, misalnya, gerakan revolusioner yang dipimpin Imam Khomaeni berhasil menumbangkan rezim sekular Shah Reza Pahlevi pada 1979. Keberhasilan ini yang dijadikan simbol perjuangan umat Islam mendorong perubahan sistem politik di negeri tersebut, dan memiliki pengaruh kuat di negeri-negeri Islam lainnya.<sup>29</sup> Gerakan Imam Khomaeni ini disebut oleh Daniel Bell sebagai salah satu model “*a revolt againts modernism*” dari “*the dessiccation of older ideology*”.<sup>30</sup>

Penyebaran gerakan *al-Ikhwān al-Muslimūn* (IM) sebuah organisasi *jamā’ah* yang didirikan oleh Hassan al-Bana di Mesir pada 1928 juga turut mensponsori tumbuhnya gerakan

revitalisasi politik Islam. Gerakan ini dalam waktu cepat berkembang, tidak hanya di Mesir tapi juga negara-negara Muslim lainnya. Tentunya, dengan berbagai modifikasi gerakan sesuai aspek kultural masing-masing negeri. Namun, ide dan doktrin politik tetap berasal dari elit-elit sentral IM, terutama Hassan al-Bana dan Sayyid Qutb. Muncullah model Hamas

di Palestina ataupun National Islamic Front (NIF) di Sudan, dengan tokohnya Hasan al-Turabi. Keduanya berhasil meraih simpati massa Islam dalam proses politik di negaranya.<sup>31</sup>

Di Malaysia, revitalisasi politik Islam muncul seiring dengan berdirinya berbagai gerakan dakwah. Setidak-tidaknya ada tiga kelompok besar yang masing-masing mempunyai model gerakan dan titik-tekan tersendiri; Darul Arqam (sebelum diberangus pemerintah), ABIM (Angkatan Belia Islam Malaysia), serta PAS (Partai Islam se-Malaysia). Ada yang menekankan ketaatan individu pada syariah, ada juga yang menuntut pembentukan pemberlakuan syariat Islam dalam negara.<sup>32</sup>

Di Indonesia gelombang revivalisme Islam muncul setidak-tidaknya sejak dekade 1970-an atau 1980-an.<sup>33</sup> Dekade ini dipenuhi membanjirnya buku-buku terjemahan dari Timur Tengah, seperti karya Ali Syariati, Murtdha Muthahhari, Bani Shadr, atau Imam Khomaeni dari Iran. Sementara dari warna IM Mesir banyak diterjemahkan buku-buku karya Hassan Al-Bana, Sayyid Qutb, atau Said Hawa. Buku-buku karya tokoh dari Pakistan juga mendapat perhatian, seperti karya Maududi atau Muhammad Iqbal.

Keberhasilan dan gagasan-gagasan mereka sangat menarik perhatian kaum muda terdidik di Indonesia. Pasca Reformasi '98 muncul berbagai kelompok yang disebut Bachtiar Efendy sebagai 'Islam militan'

dengan variasi gerakannya masing-masing. Dari mulai partai politik baru semacam PBB (Partai Bulan Bintang sebagai pewaris Masyumi) atau PKS (model IM-nya Indonesia), sampai Ormas baru, misalnya, Hizbut Tahrir Indonesia (HTI), ataupun Front Pembela Islam (FPI).<sup>34</sup> Oleh Martin van Bruinessen, fenomena ini disebutnya sebagai *conservative turn*.<sup>35</sup>

Mengapa bisa timbul fenomena begitu di dunia Islam? Setidak-tidaknya ada tiga faktor utama yang mendukung tumbuh-menjamurnya gerakan revitalisasi Islam.<sup>36</sup> *Pertama*, pemaksaan diri untuk mengikuti pola dan sistem sekular Barat ternyata tidak lantas membuat negara-negara Muslim yang mengadopsinya itu berkembang maju menyamai negara-negara Barat. Kondisi ekonomi politik justru semakin memprihatinkan. Jurang yang dalam terbentuk antara 'blok Utara' (negara-negara Barat) yang semakin maju makmur dengan 'blok Selatan' (termasuk di dalamnya negara-negara Muslim) yang mayoritas tertinggal.

*Kedua*, perubahan sosial yang berlangsung sangat cepat akibat modernisasi justru berpengaruh disruptif (mengacaukan, memecah belah) bagi masyarakat-masyarakat Muslim. Di dunia Islam modern, sebagaimana dikatakan Fazlur Rahman,<sup>37</sup> yang ada hanyalah perkembangan institusi-institusi sekular-modern yang menggelisahkan dan sebagian besarnya steril dan tidak produktif lantaran ketiadaan integrasi dengan lingkungan tradisi (*turath*) Islam. Kekuatan-kekuatan baru yang tengah dilahirkan oleh pendidikan, industri, dan pembangunan berskala luas, telah tampil dengan isu-isu yang tidak lagi berkisar pada hukum (Islam) yang paling awal yang sama sekali telah digantikan.

Oleh karena itu, negara-negara Muslim yang termodernkan sekaligus tersekularkan secara tanpa disadari itu

mengalami ketidakberdayaan secara politis, idiologis, maupun intelektualitas untuk mengantisipasi dampak perubahan sosial yang terjadi. Negara sebagai instrumen paling vital untuk mengarahkan perubahan-perubahan di tengah masyarakat justru tidak mempunyai daya kontrol terhadap perubahan sosial. Akibatnya sangat jelas, perubahan sosial yang terjadi pada masyarakat Muslim pada umumnya justru negatif, karena berdampak disruptif.

Kedua faktor ini baik secara langsung maupun tidak langsung mengakibatkan munculnya faktor yang *ketiga*; yaitu krisis legitimasi di dalam sistem-sistem politik yang berorientasi sekular. Bagaimana tidak, dalam benak masyarakat Muslim yang terdidik, tidak ada nilai lebih yang bisa diambil oleh negara-negara Muslim dengan ‘mengekor’ Barat. Kondisi negara-negara Muslim tetap ‘lemah’ di hadapan Barat. Di lain pihak, timbul kebutuhan ideologis untuk mengontrol perubahan yang terjadi pada masyarakat Muslim.

Melihat realitas politik di dunia Islam modern seperti itu, membuat para intelektual muda Muslim justru melihat *genuine* Islam sebagai alternatif yang terbaik. Setidak-tidaknya, simbol-simbol kultural Islam menawarkan suatu kerangka *indigenous* bagi artikulasi kandungan politik (*tried and true ideological weapon*) berhadapan dengan kekuatan non-Muslim (baca: Barat). Muncullah wacana-wacana mengenai pentingnya membangun *al-Niḍām al-Islām*, yakni tatanan sosial-politik dengan dasar sistem Islam.<sup>38</sup>

Lebih-lebih dengan kesempurnaan dan kemandirian yang terdapat dalam ajaran Islam, maka sebagaimana ditegaskan kembali oleh pemikir-modern Muhammad Asad, “*its adherents can not live a truly Islamic*

*life morely by holding Islamic beliefs*”.<sup>39</sup> Kehidupan keislaman yang sesungguhnya tidak dapat terjadi hanya dengan adanya keimanan. Ia harus melangkah jauh lebih dari itu. Oleh karena itu, kata Asad, “*it is only within the framework of independent ideological state built on the principles of Islam and endowed with all the machinery of government, legislation and law-enforcement that the ideals of Islam can be brought to practical fruition*”.<sup>40</sup> Bahwa, hanya dengan kerangka kerja ideologi negara yang independen yang mampu membangun prinsip-prinsip Islam dan dengan dibantu seluruh mesin pemerintah, legislasi, serta kekuatan hukum, maka idealita syariah Islam dapat dipraktikkan di tengah masyarakat.

#### E. Model Penerapan Syariah pada Negara-negara Muslim Modern

Dalam praktik kehidupan negara modern, hubungan antara agama (syariah) dan negara dapat diklasifikasikan ke dalam tiga bentuk, yakni integratif (penyatuan antara agama dan negara), *intersectional* (persinggungan antara agama dan negara), dan sekularistik (pemisahan antara agama dan negara).<sup>41</sup> Dalam konteks kedudukan syariah dan penerapannya, ketiga model tersebut dijelaskan pada studi kasus pada empat negara modern dengan penduduk mayoritas Muslim, sebagai berikut:

##### a. Model Integratif: Kerajaan Arab Saudi (KSA) dan Republik Islam Iran

Kerajaan Arab Saudi dibangun melalui suatu persekutuan antara politik dan agama yang direpresentasikan oleh kepada suku Najd, Muhammad Ibn al-Saud dan keluarganya di pihak politik dengan Muhammad bin Abdul Wahab dan Wahabisme-nya di pihak agama.<sup>42</sup> Wujud dari persekutuan ini adalah



dukungan kaum Wahabi terhadap perluasan pengaruh atau kekuasaan keluarga al-Saud di satu pihak. Penguasa dan ulama Wahabi bertekad menjadikan Arab Saudi sebagai kerajaan yang didasarkan pada syariat Islam di mana negara bertanggungjawab terhadap pelaksanaan syariat Islam tersebut dalam masyarakat dan politik. Persekutuan politik ini pun menuai sukses, sebagaimana dinyatakan al-Fahad: “*The Wahhabi campaigns were ultimately successful with the formation of the modern Saudi state in the early twentieth century.*”<sup>43</sup>

Pada awalnya, KSA tidak mempunyai konstitusi. Pada tanggal 27 *Sha’bān* 1412 H, Fahd menerbitkan *al-Marsum al-Malaki* (titah Raja) No. A/90 tentang *Basic Law of Government* yang terdiri dari sembilan Bab dan 83 pasal. Kedelapan bab tersebut adalah mengenai (1) Prinsip-prinsip umum (2) sistem Pemerintahan, (3) Nilai-nilai masyarakat Saudi, (4) Prinsip-prinsip ekonomi, (5) Hak dan Kewajiban, (6) Kekuasaan Negara, (7) Urusan Keuangan, (8) Lembaga Audit, dan (9) Penutup.

*Basic Law of Government* tak ubahnya sebuah konstitusi. Pada Pasal 1 Bab I dinyatakan bahwa Pemerintah tidak membuat konstitusi (*dustūr*) karena hanya Al-Qur’an dan Sunnah Nabi-lah yang merupakan konstitusi sebenarnya dari suatu masyarakat Muslim. Sistem politik adalah monarki, tetapi pemerintah mendapat otoritasnya dari Kitab Allah yang Maha Besar dan Sunnah Nabi-nya, negara melindungi kredo Islam, negara menerapkan syariatnya; negara memerintahkan rakyat untuk melakukan kebaikan dan mencegah kejahatan; negara memenuhi kewajiban untuk berdakwah. Pada amandemen tahun 2005, Pasal 1 secara ringkas menyatakan: “*The Kingdom of Saudi Arabia is a sovereign Arab Islamic State.*”<sup>44</sup>

Dalam struktur Kerajaan, otoritas agama - yakni ulama - menjadi penasihat bidang syariat Islam di kerajaan. Hubungan antara dua otoritas ini, otoritas agama dan otoritas publik, tidak dirumuskan ke dalam suatu konstitusi yang kepadanya penguasa tunduk dalam melaksanakan kekuasaannya. Hubungan tersebut lebih didasarkan atas komitmen personal keluarga kerajaan terhadap pendapat-pendapat atau nasihat ulama. Dalam kerajaan Arab Saudi, syariat Islam yang mencakup hukum kriminal dilaksanakan, dan kerajaan bertanggung jawab atas pelaksanaannya: “*The State shall protect the Islamic Creed and shall cater to the application of Shari’ah.*”<sup>45</sup>

Selain menggunakan sistem hukum syariat, hukum yang dilaksanakan Pemerintah Saudi juga menerapkan peraturan-peraturan serta membangun lembaga-lembaga untuk menangani kasus-kasus yang tidak dicakup oleh syariat. Ini dirancang supaya sesuai dengan prinsip-prinsip syariat dan melengkapinya, bukan malah menggantinya. Hasilnya adalah sebuah sistem hukum ganda.<sup>46</sup> Contohnya di bidang sekuritas keuangan dan perbankan, sebagaimana dijelaskan Amr Daoud Marar:

*Structuring an Islamic securitisation transaction is more compatible with the overall Islamic Shari’a in Saudi Arabia. The growing tendency towards Islamic finance products in Saudi Arabia is not based on religious or faith-based reasons only. Legal reasons which may constrain structuring conventional financial transactions such as securitisation are an incentive to innovate Islamic options, but not substitutes for their conventional counterparts. Hence the duality of the Saudi legal system is stimulating Islamic finance practice.*<sup>47</sup>

Selain Arab Saudi, model integratif agama dengan negara juga ditunjukkan oleh Republik Islam Iran. Pada tahun 1979, Revolusi Iran yang dipimpin Ayatollah Imam Khomeini mendirikan sebuah Republik Islam teokratis dengan nama Republik Islam Iran. Dalam konstitusi Iran dinyatakan bahwa semua keputusan politik harus didasarkan pada atau tidak boleh bertentangan dengan syariat Islam yang ditafsirkan oleh otoritas politik keagamaan, yakni *Wilāyat al-Faqīh*.

Konsep ini merupakan modernisasi-revisionistik Khomaeni terhadap paham Imamah. Dalam hal ini, mayoritas kaum Syiah meyakini keberadaan dua belas (12) Imam yang *ma'sum* (suci) sebagai pemegang otoritas-kekuasaan pengganti Nabi. Berturut-turut dari mulai Ali ibn Abu Thalib sampai keturunannya yang ke-11, yakni Muhammad ibn Hasan (*ahlu bait*). Setelah '*ghaib*'-nya Imam terakhir, al-Mahdi, kaum Syi'ah meyakini bahwa "al-Mahdi bersembunyi dari dunia fisik dan mewakilkan kepemimpinannya". Imam al-Mahdi ini diyakini akan muncul kembali pada waktu yang akan ditentukan (*al-Muntadzar*). 'Imamah' pun masih tetap berlangsung-hidup dengan dipimpin oleh 'empat duta al-Mahdi' yang diyakini menyampaikan keputusan 'sang imam' itu sendiri.

Periode kepemimpinan 'duta al-Mahdi' ini disebut masa *gha'ib ṣughra*. Lain halnya ketika Abu Hasan Ali al-Samiri sebagai 'duta Imam ke-4' meninggal tanpa ada penerusnya, umat syi'ah pun mengalami masa *gha'ib akbar*. Disebut *akbar*, karena 'imam yang *ma'shum*' benar-benar telah hilang, tanpa ada kejelasan kapan akan kembalinya. Maka, muncullah doktrin politik ketiga syi'ah, yakni "*wilayah*".

Doktrin "*wilayah*" menunjukkan 'pendelegasian' kewenangan dan kekuasaan yang dipercayakan kepada

seseorang yang dianggap kompeten—memenuhi syarat untuk dibenarkan memberikan fatwa dan petunjuk atas nama 'Imam'. Dan 'seseorang' yang mendapat kepercayaan-'mandat' tersebut pastilah seorang '*faqih*', yakni alim-ulama (syi'ah) yang telah mencapai tingkat *mujtahid*. Karena, hanya '*faqih*'-lah yang memahami tentang *syari'at* Islam. Doktrin ini disebut "*vilayat-i-faqih*".<sup>48</sup>

Melalui konsep ini, kekuasaan tertinggi di tangan seorang ulama yang takwa, adil, mampu memimpin serta disetujui mayoritas umat. Lembaga politik keagamaan ini merupakan kekuatan utama bagi legitimasi setiap kebijakan yang harus dijalankan oleh pemerintah. Seorang *Waly al-Faqī h* tidak duduk dalam jajaran dewan eksekutif, melainkan lebih bersifat sebagai pembimbing atau pengontrol.<sup>49</sup>

Untuk jajaran eksekutif, kekuasaan tertinggi berada di tangan presiden yang dipilih langsung oleh rakyat. Dalam konteks ini, Republik Islam Iran bereksperimen untuk memadukan antara sistem demokrasi Barat dengan Islam. Apalagi sejak era Presiden Khatami yang dikenal sebagai figur moderat, terbuka terhadap dunia luar, dan lebih mengedepankan cara-cara dialogis dalam merespon aspirasi rakyat yang menuntut politik yang lebih terbuka. Di bawah kepemimpinan Presiden Khatami pula kaum perempuan kemudian semakin mendapatkan hak-haknya sebagai waga negara yang setara dengan kaum laki-laki. Begitu juga pada presiden selanjutnya, baik pada masa Mahmoud Ahmadinejad, maupun Presiden Hassan Rouhani.

Sebagaimana dijelaskan Esposito, dalam konteks sistem politik dan praktiknya di wilayah Teluk Persia, tingginya tingkat partisipasi rakyat patut dicatat.<sup>50</sup> Dalam hal ini, kecenderungan kontemporer menunjukkan bahwa di

kedua negara model ini juga mengarah kepada sistem politik yang demokratis, walaupun dengan skala yang minimal. Inilah hasil penelitian Sabri Scifi, bahwa *“Demands for shari’a may move the balance of the fulcrum toward an Iranian or Saudi model. In the realm of attitudes, there is limited potential supporting a model leaning toward a less democratic Islamic state.”*<sup>51</sup>

#### **b. Model Sekularistik: Republik Turki**

Setelah keruntuhan kekhalifahan Utsmaniyah, Mustafa Kamal Attartuk sebagai bapak Turki modern berusaha menoleh dan meniru ke Barat. Perubahan fundamental yang pertamanya dilakukan Mustafa Kemal adalah membentuk Turki sebagai negara yang sekuler, dimana pemerintahan harus dipisahkan dari agama dan kedaulatan terletak di tangan rakyat. Ide ini telah diterima dalam sidang Majelis Nasional Agung (MNA) pada tahun 1920. Pada tahun 1921 disusunlah satu konstitusi yang menjelaskan bahwa kedaulatan adalah milik rakyat. Dengan demikian, yang berdaulat di Turki bukan lagi Sultan, tetapi rakyat. Dalam sidang MNA tahun 1922 kekuasaan khalifah dan sultan berangsur-angsur dikurangi dengan memisahkan keduanya, yang kemudian satu persatu dihapus dan mendirikan sebuah negara yang berbentuk Republik pada tanggal 23 oktober 1923.<sup>52</sup>

Reformasi politik Mustafa kemal di bidang hukum yang merupakan kebijakan untuk memisahkan Islam dari urusan keagamaan, mulai menghilangkan institusi keagamaan yang ada dalam pemerintahan, seperti dihapuskannya Biro *Syaikh al-Islām* dan Mahkamah Syariat pada tanggal 18 April 1924, dan hukum syariat dalam soal perkawinan digantikan oleh hukum Swiss. Dengan demikian perkawinan tidak lagi dilakukan menurut syariat, tetapi

menurut hukum sipil. Dalam masalah perceraian, wanita mendapat hak yang sama dengan pria. Demikian pula dalam hukum dagang, hukum pidana, hukum laut, dan hukum obligasi digunakan hukum Barat yang disesuaikan dengan kebutuhan rakyat Turki. Pada tahun 1928, artikel tambahan dari konstitusi 1921 itu pun dihilangkan dan diganti dengan prinsip sekularisasi yang dimasukkan dalam konstitusi 1937.<sup>53</sup> Dengan demikian, Turki resmi menjadi negara sekuler.

Konstitusi Turki tahun 1982 pun kembali menegaskan hal tersebut. Pada Pasal 2 Konstitusi Republik Turki Tahun 1982 disebutkan bahwa *“Republic of Turkey as a democratic, secular and social state, governed by the rule of law and respecting fundamental human rights and freedoms.”*<sup>54</sup> Dalam hal ini, sistem hukum Turki merupakan kombinasi sistem hukum Eropa: Hukum sipil dan perdagangan didasarkan atas hukum Swiss; Hukum administratif mengambil model sistem Perancis; sedangkan hukum pidana merujuk sistem pidana Italia.<sup>55</sup> Tentang Konstitusi Tahun 1982 ini, Ilkay Sunar berkomentar: *“Yang dibayangkan dalam konstitusi 1982 adalah sebuah negara yang dipisahkan dari perpolitikan dan suatu masyarakat yang didepolitikasi.”*<sup>56</sup>

Namun, sekularisasi politik di Turki yang *“meninggalkan Islam”* cenderung disruptif dan gagal memajukan Turki, yang selama berpuluh-puluh tahun tetap menjadi *“negara terbelakang”* di kawasan Eropa. Berulang kali terjadi kudeta oleh militer atas nama menjaga sekularisme ala Attartuk yang menyebabkan pemerintahan tidak stabil. Sekularisme Turki bisa disebut sebagai sekularisme yang keras di mana hak-hak warga negara untuk mengekspresikan keyakinannya di publik dilarang seperti pelarangan menggunakan jilbab bagi perempuan di tempat-tempat publik.

Padahal sementara di negara-negara sekuler Barat, malah melindungi dan memberi hak bagi Muslim untuk menjalankan syariatnya.

Namun demikian sekularisasi yang berlaku secara langsung tidak mampu ditantang oleh para kelompok Islam. Hal inilah yang menyebabkan ketegangan antara sekularisasi dan kesepakatan *back to Islam* menjadi masalah yang berkepanjangan. Meskipun Turki merupakan negara sekuler, namun pertumbuhan keagamaannya sangat mencolok bagi sebagian besar warga Turki. Hal ini bisa dilihat dari banyaknya penduduk yang menjadi anggota kelompok-kelompok keagamaan, seperti gerakan Nur yang didirikan oleh Said Nursi sampai beranggotakan sekitar 300.000 orang. Dalam bidang sarana keagamaan, Turki saat ini memiliki tidak kurang dari 62.000 masjid dan pembangunan masjid mencapai 1.500 buah per tahun. Selain itu telah dibangun lebih dari 2.000 unit sekolah Al-Qur'an.

Perubahan signifikan terjadi setelah para aktivis Muslim melalui Partai Keadilan dan Pembangunan (AKP), meskipun tetap menggunakan baju partai sekuler, mengambil alih pemerintahan secara demokratis melalui pemilihan umum. Pemerintahan ini sukses secara ekonomi dan bidang-bidang lain sehingga Turki semakin disegani di Eropa atau menjadi rujukan bagi dunia Islam lain. AKP kemudian meredefinisikan ulang hak-hak Muslim untuk menjalankan syariat Islam bagi pemeluknya, di antaranya pencabutan larangan berjilbab di tempat publik.

Walaupun demikian, penyelenggaraan aktivitas keagamaan tetap di bawah supervisi yang ketat dari pemerintah: "In Turkey, religious institutions are linked to state bureaucracy, without any autonomy. The Directorate of Religious Affairs was

established and all Islamic activities were placed under its auspices.<sup>57</sup>

### **c. Model Simbiosistik-Interseksional: Republik Indonesia**

Dalam konteks kedudukan syariah di dalam sistem ketatanegaraan di Indonesia, pelaksanaan hukum agama (syariah Islam) sering kali menjadi perdebatan yang berlanjut, baik ketika masa persiapan kemerdekaan dengan adanya Piagam Jakarta, bahkan sampai saat ini. Polemik tersebut tidak hanya berkebutuhan pada perkara teknis yuridis. Ia menyentuh perkara politik yang sangat peka, terkait hubungan formal antara agama di satu pihak dengan negara di pihak lain. *Modus Vivendi* di Negara Indonesia adalah dengan disepakatinya negara berdasar pada Pancasila sebagai jalan tengah antara aspirasi yang menginginkan negara agama versus negara sekular.<sup>58</sup>

Sejarah menunjukkan, solusi dari tarik menarik ini menyuguhkan *modus vivendi* yang menarik, yakni sektor publik diurus oleh negara dan sektor privat diberikan kepada agama. Dalam konteks ini, logika hukumnya seperti yang dijelaskan oleh Yusril Ihza Mahendra:

*Mengingat Indonesia adalah negara dengan penduduk yang majemuk, maka dalam hal hukum keluarga dan kewarisan, maka hukum Islam itu tetaplah dinyatakan sebagai hukum yang berlaku. Sebagaimana juga halnya, jika ada pemeluk agama lain yang mempunyai hukum sendiri di bidang itu, biarkanlah hukum agama mereka itu yang berlaku. Terhadap hal-hal yang berkaitan dengan hukum perdata lainnya, seperti hukum perbankan dan asuransi, negara dapat pula mentransformasikan kaidah-kaidah hukum Islam di bidang itu dan menjadikannya sebagai*

*bagian dari hukum nasional kita. Sementara dalam hal hukum publik, yang syariat Islam itu sendiri hanya memberikan aturan-aturan pokok, atau asas-asasnya saja, maka biarkanlah ia menjadi sumber hukum dalam merumuskan kaidah-kaidah hukum nasional.<sup>59</sup>*

Di era reformasi, dalam amandemen UU 1945 pada tahun 1999, 2000, 2001 dan 2002, muncul kembali aspirasi sebagian kelompok Islam untuk memberlakukan Piagam Jakarta atau syariat Islam secara keseluruhan. Namun aspirasi itu tidak didukung oleh mayoritas anggota MPR dalam pembahasan amandemen UUD 1945, terutama pasal 29. Bahkan ormas-ormas besar seperti Nahdlatul Ulama (NU) dan Muhammadiyah pun tidak setuju dengan aspirasi itu. Aspirasi itu dianggap dapat menimbulkan perdebatan yang berkepanjangan, yang bisa menimbulkan perselisihan dan konflik antara pendukung dan penentang pelaksanaan syariat Islam secara keseluruhan, dan pada ujungnya bisa menjadi ancaman bagi integrasi nasional.

Menurut Masykuri Abdullah,<sup>60</sup> penerapan hukum Islam di Indonesia termasuk model hubungan interseksional, sebab dalam konteks hukum nasional dilakukan dengan tiga bentuk, yakni: (1) Pelaksanaan syariah secara formal, yakni untuk hukum-hukum privat tertentu, seperti hukum keluarga, zakat dan haji yang pada saat ini sudah ada Undang-undangnya (UU), serta wakaf dan perbankan syariah; (2) Pelaksanaan syari'ah secara substantif, yakni untuk hukum-hukum privat selain yang telah disebutkan di atas yang besarnya sebenarnya sudah sesuai dengan substansi atau materi hukum Islam, dan hukum publik yang sebagiannya juga sudah sesuai dengan substansi hukum Islam, seperti hukuman mati bagi tindak pidana pembunuhan yang secara materiil sama dengan *qisās*;

dan (3) Pelaksanaan syariah secara esensial, jika pelaksanaan secara substantif sulit diwujudkan dalam konteks masa kini, misalnya hukuman penjara bagi tindak pidana pencurian, yang secara esensial sudah sesuai dengan hukum Islam, yakni bahwa pencurian merupakan tindak kejahatan yang harus dikenakan sanksi. Pelaksanaan secara esensial ini dilakukan dengan memahami filosofi atau prinsip-prinsip syariah, yang meliputi tujuan hukum Islam (*maqāsid al-Syari'ah*) dan rahasia yang terdapat dalam suatu hukum tertentu (*asrār al-tasyrī'*).

Pada satu sisi, terbitnya UU terkait zakat, wakaf, haji dan perbankan syariah merupakan perwujudan penerimaan sistem hukum Indonesia terhadap pemberlakuan hukum Islam sebagai bagian integral dari hukum nasional. Kondisi ini sepenuhnya merupakan respon reformasi dalam sistem hukum di Indonesia sebagai bagian integral dari gerakan reformasi politik. Dengan kata lain, demokratisasi dalam sistem hukum di Indonesia.

Di sisi lain, pelaksanaan syariah secara substantif atau esensial diupayakan melalui integrasi atau penyerapan prinsip-prinsip hukum Islam ke dalam hukum nasional atau kebijakan publik (*public policy*) secara umum. Pada prinsipnya peraturan hukum yang baik dalam sebuah negara adalah peraturan yang dapat diterima oleh seluruh pihak, dan bukan hanya karena terpaksa mengikuti kelompok mayoritas.

Dengan demikian, berbeda dengan bentuk pelaksanaan yang pertama yang hanya khusus umat Islam, bentuk pelaksanaan kedua dan ketiga menjadikan hukum Islam terintegrasi atau terserap ke dalam hukum nasional yang notebene menjadi peraturan hukum bagi seluruh rakyat. Sebagaimana ditegaskan Nadirsyah Hosen, pengalaman Indonesia dalam

mempraktikan pendekatan substantif syari'ah, berdampak positif: *“under this approach, the flexibility of Islamic law is secured, and the citizen constitutional rights are guaranteed...the compatibility of shari'a and constitutionalism does not lead to a political chaos upon society. Instead, it protects masalah al-ammah as the main object of shari'a”*.<sup>61</sup>

## F. Penutup

Berdasarkan deskripsi analitik di atas dapat disimpulkan bahwa sistem politik Islam tidak tunggal, khususnya terkait kedudukan syariah dan model penerapannya dalam eksistensi negara Islam modern. Bahwa ajaran Islam melingkupi setiap aspek kehidupan umat yang penubuhannya ada pada syariah, itu merupakan hal yang sudah pasti dan diyakini oleh setiap pemeluknya. Hanya saja, dalam wujud praktiknya, terdapat berbagai macam penafsiran terhadap isi syariah itu. Di belahan dunia Islam, muncul penafsiran-penafsiran tentang syariah yang kadang-kadang saling bertentangan satu sama lain. Inilah yang menjadikan Islam itu mempunyai sifat yang multi-interpretatif.

Dalam masalah politik Islam pun, sifat multi-interpretatif ini juga

tidak bisa dihindari. Karena sifat Islam yang multi-interpretatif itulah, maka tidak ada pandangan tunggal (monolitik) mengenai bagaimana seharusnya hubungan yang tepat dan sesuai antara Islam dan politik (negara) itu. Yang terjadi adalah tumbuh-menjamurnya berbagai aliran pemikiran yang berkenaan dengan masalah kaitan Islam dan politik ini. Bahkan tidak jarang, di antara aliran-aliran pemikiran itu ada yang bertentangan secara diametral. Akan tetapi, satu hal yang harus kita cermati dan dijadikan catatan penting. Bahwa hampir setiap Muslim meyakini pentingnya prinsip-prinsip terutama nilai etis Islam dalam kehidupan politik-kenegaraan. Sebab, *“no political system can exist outside the context of moral justifications”*, kata ilmuwan politik Daniel Bell.<sup>62</sup> Inilah ‘standar’ politik Islam yang harus dipegang kukuh dan yang membuatnya selalu ‘otentik-tapi-terbuka’.<sup>63</sup> Dalam hal ini, penulis mendukung tesis Bassam Tibi,<sup>64</sup> bahwa yang disebut negara Islam itu, apapun bentuk dan modifikasi sistem politiknya adalah; “sebuah tata pemerintahan di mana syari'at Islam difungsikan secara dominan.

## Catatan Akhir:

<sup>1</sup> Bernard Lewis, *Islam and The West* (New York: The Oxford University Press, 1991), hlm. 181.

<sup>2</sup> Peter L. Berger pada akhir dasawarsa 1990-an menolak teori sekularisasi, dan sebaliknya mengemukakan teori *“desecularization of the world”*. Lihat Peter L. Berger, et.al, *The Desecularization of the World: Resurgent Religion and World Politics* (Washington DC: Ethics and Public Policy Center, 1999), hlm. 1-4.

<sup>3</sup> QS. Al-Imran [3]:112.

<sup>4</sup> Ayat-ayat al-Quran tersebut, misalnya, toleransi dalam hak-kebebasan beragama (QS.

Al-Baqarah [2]: 256); penegakan keadilan (QS. al-A'raf [7]: 29); perintah untuk berbuat baik sekaligus larangan berbuat jahat kepada sesama manusia (QS. Ali-Imran [3]: 110).

<sup>5</sup> Lihat Hassan Hanafi, “The Preparation of Societies for Life in Peace; an Islamic Perspectives”. *Paper for Discussion at The International Conference on World Peace in Light of the Quranic Teaching*. Makassar, 1-3 Juni 2001.

<sup>6</sup> Lihat Z.A. Ahmad, *Piagam Nabi Muhammad SAW: Konstitusi Islam Pertama di Dunia* (Jakarta: Bulan Bintang, 1978).

<sup>7</sup> Gustave E. von Grunebaum, *Medieval Islam: A Study in Cultural Orientation* (Chicago and London: The University of Chicago Press, 1953), hlm. 142.

<sup>8</sup> Qomarudin Khan, *Tentang Teori Politik Islam* (Bandung: Pustaka, 1995), h. 1; Ahmad S. Maarif, *Islam dan Masalah Kenegaraan* (Jakarta: LP3ES, 1996), hlm.16.

<sup>9</sup> Tentang proses perpecahan politis ini beserta faktor-faktor yang mempengaruhinya, lihat deskripsi Hamid Enayat, *Modern Islamic Political Thought* (London: The Macmillan Press Ltd, 1982), hlm. 5-9.

<sup>10</sup> Al-Mawardi, *al-Aḥkām al-Sulṭāniyyah* (Cairo: Dar al-Fikr, 1981), hlm. 3. Untuk pembahasan tentang kepemimpinan politik dalam Islam, lihat Ahmad Khoirul Fata, "Kepemimpinan Dalam Perspektif Pemikiran Politik Islam," *Jurnal Review Politik*, Vol. 02 No. 01 (2012).

<sup>11</sup> Ibnu Taymiyyah, *Al-Siyasah al-Syar'iyah* (Beirut: Dar al-Kitabah al-Arabiya, 1966), hlm. 4-5.

<sup>12</sup> *Ibid.*, hlm. 139.

<sup>13</sup> Al-Mawardi. *al-Ahkam al-Sulṭhaniyyah*, (Beirut: Dar al-Fikr. 1881), hlm. 5.

<sup>14</sup> Tentang *bay'at* sebagai doktrin politik, lihat Fathi Osman. "Bay'ah al-Imam: Kesepakatan Pengangkatan Kepala Negara Islam," dalam Mumtaz Ahmad (ed.). *Masalah-Masalah Teori Politik Islam* (Bandung: Mizan, 1993), hlm. 75-116.

<sup>15</sup> Tradisi masyarakat Iran (Persia) pra-Islam sangat mendewakan rajanya (Kisra) dan menganggapnya orang suci [*farr-ih izadi* atau *divine grace*]. Maka sewaktu bangsa Persia memeluk Islam, latar belakang budaya inipun turut serta mempengaruhi keyakinan-keislamannya. Maka Nabi Muhammad beserta keturunannya (*ahlu bait*) dihormati oleh mereka sebagai orang suci. Sebagai pengganti Nabi pun hanya dari kalangan *ahl bayt*. Lihat Munawir Sjadzali, *Islam dan Tata Negara* (Jakarta: UI press, 1991), hlm. 211-212.

<sup>16</sup> Bassam Tibi, *Islam and a Cultural Accomodation in Social Change* (Bouldier: Westview Press, 1990), hlm. 161-162.

<sup>17</sup> Qomarudin Khan, *Tentang Teori Politik Islam* (Bandung: Pustaka, 1995), hlm. 6.

<sup>18</sup> E. J. Hobsbawn, *Nasionalisme Menjelang Abad XXI* (Yogya: Tiara Wacana, 1992), hlm. 17-22.

<sup>19</sup> Azyumardi Azra, "Islam dan Negara: Eksperimen Dalam Masa Moderen, Tinjauan Sosio-Historis". *Jurnal Ulumul Quran*, Vol. IV, No. 2 (Th. 1993), hlm. 10-17.

<sup>20</sup> Bahkan, sesungguhnya superioritas kekhalifahan Islam sebagai kesatuan universal

umat Islam, sudah berakhir menjelang kejatuhan kekhalifahan (dinasti) Abbasiyah (750-1258 M). Muncul *new political ideas*. Para pemimpin komunitas Muslim di berbagai tempat kemudian membentuk 'pemerintahan Islam' sendiri-sendiri; "As the great political idea of the caliphate proved unworkable, there were gradually worked out new political ideas. This was usually by accident; some of those who created them intended simply to renew the Muslim unity on a different basis, for instance, and their succes in creating an actual state meant a failure in their wider intentions". Marshall G.S. Hodgson, *The Venture of Islam* (Chicago and London: The University of Chicago Press, 1974), II: 17-18.

<sup>21</sup> Soekarno, *Di Bawah Bendera Revolusi* (Jakarta: Panitia Penerbit di Bawah Bendera Revolusi, 1963), I: 435.

<sup>22</sup> Enayat. *Modern Islamic Political*, hlm. 186.

<sup>23</sup> Azra, *Islam dan Negara*, hlm. 14.

<sup>24</sup> Deskripsi lebih lengkap, lihat Ilkay Sunar dan Sabri Penulisri, "Demokrasi di Turki; Permasalahan dan Prospek," dalam Guillermo O'Donnell dan Philippe C. Schmitter (Ed.), *Transisi Menuju Demokrasi; Kasus Eropa Selatan* (Jakarta: LP3ES, 1992), hlm. 263-297. Untuk permasalahan yang lebih umum di dunia Islam, lihat Jhon L. Esposito dan Jhon O. Voll, *Demokrasi di Negara-negara Muslim* (Bandung: Mizan, 1999).

<sup>25</sup> Lihat Sjadzali, *Islam dan Tata Negara*, h.138-145; Enayat, *Modern Islamic Political*, h. 91-101; Soekarno, *Di Bawah Bendera Revolusi*, hlm. 141-149.

<sup>26</sup> Lihat Muhammad Rasyid Ridha, *al-Khilafah* (Kairo: Al-Zahra' li al-I'lam al-'Arabi, 1992).

<sup>27</sup> Enayat, *Modern Islamic Political*, h.114-115. Sebagai perbandingan lihat juga M. Natsir, "Islam Sebagai Dasar Negara", dalam Majelis Konstituante RI, *Tentang Dasar Negara Republik Indonesia* (Bandung: Konstituante RI, 1959).

<sup>28</sup> Fazlur Rahman, *Islam and Modernity: The Transformation of Intellectual Tradition* (Chicago: The University of Chicago Press, 1984), hlm. 103.

<sup>29</sup> Jhon L. Esposito dan O. Voll, *Demokrasi*, hlm. 78-96.

<sup>30</sup> Daniel Bell, *The End of Ideology* (London and New York: The Chicago University Press, 2000), hlm. 444.

<sup>31</sup> Jhon L Esposito dan O. Voll, *Demokrasi*, hlm. 114-128.

- <sup>32</sup> *Ibid.*, hlm. 171-177.
- <sup>33</sup> Howard M. Federspiel, *The Intellectual Muslim Indonesia in Early Twentieth* (Singapore: ISEAS, 1994), hlm. 70; Penjelasan yang lebih lengkap lihat Yudi Latif, *The Muslim Intelligentsia of Indonesia: A Genealogy of Its Emergence In The 20 Century*. (Canberra: Australian National University, 2004).
- <sup>34</sup> Bahtiar Efendy, "Islamic Militant Movement in Indonesia," dalam *Studia Islamika*, Vol. XI, No. 3 (2004).
- <sup>35</sup> Lihat Martin van Bruinessen (ed), *Conservative Turn: Islam Indonesia Dalam Ancaman Fundamentalisme* (Bandung: Mizan, 2014).
- <sup>36</sup> Tibi. *Islam and a Cultural Accomodation*, hlm. 129.
- <sup>37</sup> Rahman, *Islam and Modernity*, hlm. 77.
- <sup>38</sup> Tibi, *Islam and a Cultural Accomodation*, hlm.131.
- <sup>39</sup> Muhamad Asad, *The Principles of State and Governmen in Islam* (Malaysia: Islamic Book Trust, 1980), hlm. 95.
- <sup>40</sup> Asad, *The Principles of State*, hlm. 96.
- <sup>41</sup> Munawir Sjadzadi, *Islam dan Tata Negara*, hlm. 1-2; Masykuri Abdilah, "Hubungan Agama Dan Negara Dalam Konteks Modernisasi Politik Di Era Reformasi". *Jurnal Ahkam*, Vol. XII, No. 2, (2013).
- <sup>42</sup> Proses awal persekutuannya dijelaskan: *The political chaos that characterized much of modern Najdi history was a major factor in the birth of the puritanical religious reform movement, known as Wahhabism, in the middle of the eighteenth century...The reformers launched a campaign to cleanse the land of errant beliefs while simultaneously using the hadar as their power base under the leadership of the House of Saud. They fought to unify the various towns and regions as well as compel the Bedouin under one unified political leadership.* Lihat Abdulaziz H al-Fahad, "Raiders and Traders: A Poets Lament on the End of the Bedouin Heroic Age," dalam Bernard Haykel, Thomas Hegghammer, dan Stephane Lacroix (ed.), *Saudi Arabia In Transition: Insights On Social, Political Economic And Religious Change* (New York: Cambridge University Press, 2015), hlm. 250.
- <sup>43</sup> Al-Fahad, "Raiders and Traders," hlm. 251.
- <sup>44</sup> Lihat *Saudi Arabia's Constitution of 1992 with Amendments through 2005*, [www.constituteproject.org](http://www.constituteproject.org) diakses pada 11 Desember 2017.
- <sup>45</sup> Pasal 23, Bab 5, Basic Law of Government KSA.
- <sup>46</sup> Menurut Vogel, dualisme hukum di Arab Saudi juga menunjukkan adanya produk hukum yang diimpor dari sistem hukum Barat: *the Saudi legal system professes Islamic law, but the system experience a Western legal process, which indicates secular influence...Saudi criminal law has adopted non-Islamic codes...non-Islamic laws imported, as in the labour system, stock exchange system, commercial arbritation, company law, law against commercial fraud, military penal code, minister's tribunal and the law against bribery.* Lihat Frank E. Vogel, *Islamic Law and the Legal System: Studies of Saudi Arabia* (Leiden-Boston-Koln: Brill, 2000).
- <sup>47</sup> Amr Daoud Marar. "The Duality of the Saudi Legal System and Its Implications on Securitisations", *Arab Law Quarterly*, Vol. XX, No. 4 (2006), hlm. 399.
- <sup>48</sup> Tentang konsep *vilayat-i-faqih*, lihat Riza Sihbudi. "Tinjauan Teoretis dan Praktis Atas Konsep *Vilayat-i-Faqih*," *Jurnal Ulumul Quran*, Vol. IV No. 2 (1993).
- <sup>49</sup> Ahmad Mousawi, "Teori Wilayah Faqih: Asal Mula dan penampilannya Dalam Literatur Hukum Syiah," dalam Mumtaz Ahmad (ed.), *Masalah-Masalah Teori Politik Islam* (Bandung: Mizan, 1986), hlm. 129-147.
- <sup>50</sup> Jhon L, Esposito, *Demokrasi*, hlm. 101.
- <sup>51</sup> Sabri Ciftci, "Secular-Islamist Cleavage, Values, and Support for Democracy and Shari'a in the ArabWorld," *Political Research Quarterly*, Vol. LXVI. No. 4 (December 2013), hlm. 790.
- <sup>52</sup> Harun Nasution, *Pembaharuan dalam Islam; Sejarah Pemikiran dan Gerakan* (Jakarta: Bulan BIntang, 1991), hlm. 149-150.
- <sup>53</sup> Nasution, *Pembaharuan*, hlm. 147-148. Lihat juga Sjadzali, *Islam dan Tata Negara*, hlm. 227-228.
- <sup>54</sup> Lihat Pasal 2 Konstitusi Republic of Turkey Tahun 1982 pada <http://www.mfa.gov.tr/grupc/ca/1142.htm>, diakses pada 11 Desember 2017.
- <sup>55</sup> Lihat Pasal 24 Kostitusi Republic of Turkey Tahun 1982.
- <sup>56</sup> Ilkay Sunar dan Sabri Penulisri, "Demokrasi di Turki," hlm. 290.



<sup>57</sup> Ihsan Yilmaz, *Muslim Laws, Politics and Society in Modern Nation States* (Englang-Burlington: Ashgate Publishing Limited, 2005), hlm. 174.

<sup>58</sup> Lihat Endang Saefudin Anshary, *Piagam Jakarta*; Ahmad Syafii Maarif, *Islam dan Masalah Kenegaraan*; Bachtiar Efendy, *Islam dan Negara*.

<sup>59</sup> Yusril Ihza Mahendra, "Hukum Islam Dan Pengaruhnya Terhadap Hukum Nasional Indonesia," [www.yusril.ihzamahendra.com](http://www.yusril.ihzamahendra.com), diakses pada 10 Desember 2016.

<sup>60</sup> Masykuri Abdilah, "Hubungan Agama Dan Negara..."

<sup>61</sup> Nadirsyah Hosen, *Shari'a and Constitutional Reform in Indonesia* (Singapore: ISEAS, 2007), hlm. 233.

<sup>62</sup> Bell. *The End of Ideology*, hlm. 447.

<sup>63</sup> Istilah ini penulis pinjam dari Kuntowijoyo. Lihat: Kuntowijoyo, *Dinamika Umat Islam di Indonesia* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1991)

<sup>64</sup> Tibi. *Islam and a Cultural Accomodation*, hlm. 389.

## DAFTAR PUSTAKA

Abdilah, Masykuri. "Hubungan Agama Dan Negara Dalam Konteks Modernisasi Politik Di Era Reformasi". *Jurnal Ahkam*, Vol. XIII No. 2 (Juli 2013).

Ahmad, Z. A. *Piagam Nabi Muhammad SAW: Konstitusi Islam Pertama di Dunia*. Jakarta: Bulan Bintang. 1978.

Al-Mawardi. *Al-Ahkam al-Sulthaniyyah*. Beirut: Dar al-Fikr. 1981.

Asad, Muhamad. *The Principles of State and Governmen in Islam*. Malaysia: Islamic Book Trust, 1980.

Azra, Azyumardi. "Islam dan Negara: Eksperimen Dalam Masa Moderen, Tinjauan Sosio-Historis". *Jurnal Ulumul Quran*, Vol. IV No. 2 (1993).

Bell, Daniel. *The End of Ideology*. London and New York: The

Chicago University Press, 2000.

Berger, Peter L. et al. *The Desecularization of the World: Resurgent Religion and World Politics*. Washington DC: Ethics and Public Policy Center, 1999.

Bruinessen, Martin van. *Conservative Turn: Islam Indonesia Dalam Ancaman Fundamentalisme*. Bandung: Mizan, 2014.

Ciftci, Sabri. "Secular-Islamist Cleavage, Values, and Support for Democracy and Shari'a in the Arab World". *Political Research Quarterly*, Vol. LXVI, No. 4 (December 2013).

Efendy, Bachtiar. "Islamic Militant Movement in Indonesia" dalam *Studia Islamika*. Vol. XI, Number 3, (2004).

Enayat, Hamid. *Modern Islamic Political Thought*. London: The Macmillan Press Ltd., 1982.

Esposito, Jhon L., dan Jhon O. Voll. *Demokrasi di Negara-negara Muslim* Bandung: Mizan, 1999.

Fata, Ahmad Khoirul. "Kepemimpinan Dalam Perspektif Pemikiran Politik Islam." *Jurnal Review Politik*. Vol II, No 01 (Juni 2012).

Federspiel, Howard M. *The Intellectual Muslim Indonesia in Early Twentieth*. Singapore: ISEAS, 1994.

Hanafi, Hassan. "The Preparation of Societies for Life in Peace; an Islamic Perspectives". *Paper for Discussion at The International Conference on World Peace in Light of the Quranic Teaching*. Makassar, 1-3 Juni 2001.

Hobsbawn, E. J. *Nasionalisme Menjelang Abad XXI*.

- Yogyakarta: Tiara Wacana. 1992.
- Hodgson, Marshall G. S. *The Venture of Islam*, vol. II (Chicago and London: The University of Chicago Press, 1974).
- Hosen, Nadirsyah. *hari'a and Constitutional Reform in Indonesia*. Singapore: ISEAS. 2007.
- Ibnu Taymiyyah. *Al-Siyasah al-Syar'iyah*. Beirut: Dar al-Kitabah al-Arabiya, 1966.
- Khan, Qomarudin. *Tentang Teori Politik Islam*. Bandung: Pustaka, 1995.
- Kuntowijaya. *Dinamika Umat Islam di Indonesia*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1991.
- Latif, Yudi. *The Muslim Intelligentsia of Indonesia: A Genealogy of Its Emergence In The 20 Century*. Canberra: Australian National University, 2004.
- Lewis, Bernard. *Islam and The West*. New York: The Oxford University Press, 1991.
- Maarif, Ahmad Syafii. *Islam dan Masalah Kenegaraan*. Jakarta: LP3ES, 1996.
- Mahendra, Yusril Ihza. "Hukum Islam Dan Pengaruhnya Terhadap Hukum Nasional Indonesia," dalam [www.yusril.ihzamahendra.com](http://www.yusril.ihzamahendra.com) Diakses pada 10 Desember 2016.
- Marar, Amr Daoud. "The Duality of the Saudi Legal System and Its Implications on Securitisations", *Arab Law Quarterly*, Vol. 20, No. 4 (2006).
- Mousawi, Ahmad. "Teori Wilayah Faqih: Asal Mula dan Penampilannya Dalam Literatur Hukum Syiah", dalam Mumtaz Ahmad (ed), *Masalah-Masalah Teori Politik Islam*, Bandung: Mizan, 1986.
- Natsir, Mohammad. "Islam Sebagai Dasar Negara", dalam Majelis Konstituante RI. *Tentang Dasar Negara Republik Indonesia*. Bandung: Konstituante RI, 1959.
- Natsir, Mohammad. *Islam dan Keristen di Indonesia*. Jakarta: Bulan Bintang, 1962.
- Osman, Fathi. "Bay'ah Al-Imam: Kesepakatan Pengangkatan Kepala Negara Islam" dalam Mumtaz Ahmad (ed.). *Masalah-Masalah Teori Politik Islam*. Bandung: Mizan, 1993.
- Rahman, Fazlur. *Islam and Modernity: The Transformation of Intellectual Tradition*. Chicago: The University of Chicago Press, 1984.
- Ridha, Muhammad Rasyid. *al-Khilafah*. Kairo: Al-Zahra' li Al-'Ilam Al-'Arabi, 1992.
- Sihbudi, Riza. "Tinjauan Teoretis dan Praktis Atas Konsep Vilayat-i-Faqih". *Jurnal Ulumul Quran*. Vol. IV, No. 2 (1993).
- Sjadzali, Munawir. *Islam dan Tata Negara*. Jakarta: UI press, 1991.
- Soekarno. *Di Bawah Bendera Revolusi jilid I*. Jakarta: Panitia Penerbit di Bawah Bendera Revolusi, 1963.
- Sunar, Ilkay, dan Sabri Penulisri. "Demokrasi di Turki; Permasalahan dan Prospek" dalam Guillermo O'Donnel dan Philippe C. Schmitter (Ed.). *Transisi Menuju Demokrasi; Kasus Eropa Selatan*. Jakarta: LP3ES, 1992.

- Tibi, Bassam. *Islam and a Cultural Accomodation in Social Change*. Bouldier: Westview Press, 1990.
- Vogel, Frank E. *Islamic Law and the Legal System: Studies of Saudi Arabia*. Leiden-Boston-Koln: Brill, 2000.
- Von Grunebaum, Gustave E. *Medieval Islam: A Study in Cultural Orientation*. Chicago and London: The University of Chicago Press, 1953.
- Yilmaz, Ihsan. *Muslim Laws, Politics and Society in Modern Nation States*. Englang-Burlington: Ashgate Publishing Limited, 2005.

