

## **KONSEPSI POLITIK ISLAM DAN REALITAS RELASI ISLAM DAN NEGARA DI INDONESIA PASCAREFORMASI**

Oleh:

**A. Jufri**

Email: jufriandi74@gmail.com

### **Abstrak**

*Artikel ini menganalisis potret pemikiran politik Islam dalam merespon isu demokrasi dan politik kontemporer di Indonesia, kaitannya dengan sejauh mana Islam memberi arah dan platform moral bagi proses demokratisasi di Indonesia pascareformasi.*

*Kajian ini menggunakan pendekatan kualitatif deskriptif dengan jenis data primer dan sekunder yang diperoleh melalui metode studi pustaka (Library research), yang kemudian diolah dengan teknik analisis wacana (Discourse analysis) dan teknik analisis hermeneutic (Harmanautic analysis). Selanjutnya, proses interpretasi menggunakan pendekatan historis, sosiologis, filosofis, dan teologis konvergensi.*

*Hasil analisa tersebut menunjukkan bahwa Konstruksi konsepsional tentang relasi Islam dan Negara di Indonesia pascareformasi muncul dalam beragam perspektif sebagai positioning Islam dalam merespon isu politik dan demokrasi Indonesia kontemporer; [1] Pemikiran politik yang bersifat integratif, yakni Islam dan politik (negara) dipahami sebagai suatu kesatuan yang utuh, [2] pemikiran politik yang bersifat sekularistik, yakni; Islam dan negara tidak terkait baik secara politik maupun hukum, [3] pemikiran politik yang bersifat simbiotik-mutualistik, yakni pemikiran yang memposisikan Islam sebagai spirit dan panduan moral bagi pengelolaan negara di satu sisi, dan negara menjadi sarana pembedaan nilai dan ajaran Islam pada sisi yang lain.*

*Penulis berpandangan bahwa model pemikiran politik Islam yang simbiotik-mutualistik menjadi karakter politik Islam yang adaptif dengan kultur dan sistem politik yang berkembang di Indonesia pascareformasi. Gagasan ini pada prakteknya memposisikan agama memerankan dua peran sekaligus, yakni; [1] menjadi kekuatan penyeimbang dan kritik terhadap negara dan pasar, [2] menjadi agenda pemberdayaan rakyat, sekaligus gerakan alternatif di tengah pergulatan Islamisme dan liberalisme yang saling berseberangan.*

**Kata Kunci: Konsepsi Politik Islam, Relasi Islam dan Negara, Politik Islam di Indonesia Pascareformasi**

### **Abstract**

*This article aims to analyze the portrait of Islamic political thought in response to democratic issues and content politics in Indonesia, in relation to the extent to which Islam gives direction and a moral platform for the democratization process since an early post-reform Indonesia.*

*By using descriptive qualitative research type, the article data that used are the types of primary and secondary data obtained through library research. The data is processed by discourse analysis techniques (Discourse analysts) and hermeneutical analysis techniques (Harmanautic analysis). Furthermore, in the process of interpretation, the author uses historical, sociological, philosophical, and theological convergence approaches.*

*The results of this study are to indicate that conceptional construction of the relationship between Islam and the State in post-reform Indonesia emerged in various perspectives as positioning Islam in response to Indonesia's political and democratic issues. [1] Integrative political thinking, namely Islam and politics (the state) is understood as a unified whole, [2] secularistic political thinking, namely; Islam and the state are not related either politically or legally, [3] symbiotic-mutualistic political thinking, namely the thought*

that positions Islam as a spirit and moral guide for the management of the country on the one hand, and the state is a means of earthing Islamic values and teachings on the other side.

The author argues that the symbiotic-mutualistic model of Islamic political thought is a political character of Islam that is adaptive to the culture and political system that developed in post-reform Indonesia. This idea in practice of positioning religion plays two roles at once, namely: [1] it acts as a balancing force and criticism of the state and market, [2] plays a role in people's empowerment agendas, as well as being an alternative movement in the midst of mutual struggles of Islamism and liberalism opposite.

**Keywords:** *Concept of Islamic Politics, Reality of Islamic Relations and State, Indonesian Islamic Politics Post-Reformation*

## A. PENDAHULUAN.

Banyak ahli terkemuka tentang demokrasi dan masyarakat muslim berspekulasi bahwa Islam dan budayanya tidak memiliki ajaran yang dapat mendukung demokrasi dengan baik. Diantara ahli terkemuka itu terdapat nama nama seperti; Samuel P. Huntington<sup>1</sup>, Oliver Roy, dan John Sidel. Pandangan Huntington ini juga diamin<sup>2</sup> oleh beberapa sarjana Barat yang lain, seperti Bernard Lewis, Kedourie, Lipset, dan Gellner.

Teori Huntington yang negatif terhadap kesesuaian Islam dan demokrasi telah banyak ditolak oleh para ahli, baik Barat maupun Muslim. Norris dan Inglehart, dalam analisisnya terhadap hasil laporan survei World Values Study, selama tahun 1995-2001, menyimpulkan bahwa masyarakat Muslim dan non-Muslim pada dasarnya memiliki pandangan politik yang nyaris sama.<sup>3</sup> John L Esposito dan John Obert Voll lebih jauh menyatakan bahwa demokrasi bukanlah monopoli budaya Amerika atau Barat, tapi juga dikandung oleh budaya lain, termasuk Islam. Menurut mereka, selama demokrasi dan Islam dipahami secara luwes dan kontekstual, maka keduanya akan berjalan seiring.<sup>4</sup> Prinsip-prinsip ajaran Islam tentang musyawarah (*syura*), mufakat (*ijma'*) dan pemikiran rasional dan independen (*ijtihad*), menurut keduanya, merupakan sendi-sendi yang menyokong demokrasi dalam Islam.

Robert W. Hefner yang menelaah demokrasi di Indonesia juga menyimpulkan bahwa pemahaman Islam yang pluralis dan madani, justru menegaskan pentingnya demokrasi dan menolak konsep negara Islam yang monolitik.<sup>6</sup> Dalam study tentang Islam dan demokrasi yang dilakukan oleh Gellner, ia menyimpulkan bahwa Islam mempunyai kesamaan unsur-unsur dasar dengan demokrasi.<sup>7</sup> Demikian pula penelitian Robert N.Bellah

<sup>1</sup>Samuel P.Huntinton menganggap bahwa budaya Islam yang tertutup dan bersifat doktriner sebagai biangkeladi dari pupusnya setiap upaya membangun demokrasi. Oliver Roy, melihat kegagalan Islam dalam membangun sistem politik yang stabil lebih dikarenakan faktor struktural, yaitu ketidakmampuan pemerintah negara-negara Islam (dunia ketiga) menyeimbangkan pertumbuhan demografis dengan perkembangan ekonominya. Sedangkan John Sidel melihat poin ini lebih kepada counter-discourse aktor-aktor politik Islam terhadap ketidak-simetrisan politik internasional. Para aktor politik Islam memandang bahwa sekularisasi politik yang menjadi bagian esensial dari demokrasi modern, bukanlah merupakan karakteristik masyarakat muslim. Karena itu, Islam menolak sekularisasi politik dan demokrasi. Lihat Samuel P.Huntington, *The Clash of Civilizations. Remaking of the World Order* (New York: Simon and Schuster,1997)

<sup>2</sup>Saiful Mujani, *Muslim Demokrat: Islam, Budaya Demokrasi, dan Partisipasi Politik di Indonesia Pasca Orde Baru*(Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 2007), h. 2.

<sup>3</sup>Pippa Norris dan Ronald Inglehart, *Islam and the West*(Cambridge, MA: Research Programs, John F. Kennedy School of Government, Harvard University, 2002).

<sup>4</sup>John L. Esposito and John Obert Voll, *Islam and Democracy* (UK: Oxford University Press, 1996), h. 21.

<sup>5</sup>*Ibid*, h. 25-38.

<sup>6</sup>Robert W. Hefner, *Civil Islam: Muslims and democratization in Indonesia* (Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 2000).

<sup>7</sup>Lihat Ernest Gellner,|Up From Imprialism| *The New Republic*, Mei 22,1989, h.35-36. Dikutip Samuel P.Huntington, *Op.cit*, h.307.

sampai pada suatu kesimpulan bahwa penyelenggaraan pemerintahan yang dikembangkan oleh nabi Muhammad di Madinah bersifat egaliter dan partisipatif<sup>8</sup>.

Jika demikian halnya, *dalam pola seperti apakah al-Qur'an berbicara tentang kehidupan kenegaraan yang modern, kehidupan politik yang demokratis, dan bagaimana pula manifestasi politik Islam dalam realitas politik di Indonesia pascareformasi.*

### **A. Konsepsi Pemikiran Islam tentang Relasi Islam dan Negara.**

Dalam pandangan sejumlah ahli, 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 itu secara tegas. 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 negoisasi (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 (*apposites*), seperti larangan untuk berbuat zalim—lawan dari keharusan untuk berbuat adil.<sup>9</sup> Sejauh ajaran atau prinsip Islam tentang masalah sosial-kemasyarakatan dikemukakan secara substansialistik, maka signifikansi Islam dan demokrasi akan nampak jelas. 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.

Dalam konteks ini, Bahtiar Effendi<sup>10</sup> juga menegaskan bahwa *“penting untuk dicatat bahwa Islam tidak berbicara terhadap segala sesuatu dalam bentuknya yang detail. Kalau bacaan saya terhadap ayat-ayat yang dikandung dalam al-Qur'an benar, maka dapat dikatakan bahwa Islam memberi panduan nilai, moral dan etika dalam bentuknya yang global. Karena itulah Islam sangat menekankan penggunaan akal melalui proses ijtihad.”*<sup>11</sup>

Islam dan kekuasaan secara fungsional memiliki hubungan yang bersifat simbiotik, meskipun secara diametral hakikat keduanya berbeda. Agama mendorong terbentuknya kekuasaan yang bermoral, begitu juga sebaliknya moralitas kekuasaan juga ikut memperkokoh jiwa keagamaan. Memisahkan agama dari wawasan kekuasaan dalam pandangan Islam tidak memiliki landasan yang solid dan tidak bisa dipertanggung jawabkan.<sup>12</sup> Kenyataan ini dapat dilacak dengan melihat dua kecenderungan utama Islam, yakni; [1]Partisipasi politik yang amat luas di kalangan penduduk muslim. [2]Secara teologis, agama (Islam) dapat dipandang sebagai instrumen ilahiah untuk memahami dunia. Persoalannya kemudian adalah

Dalam kaitan ini, penulis perlu untuk *me-review* berbagai teori mengenai hubungan agama dan negara yang turut mewarnai kehidupan umat Islam. Setidaknya dikenal tiga paradigma pola hubungan agama dan negara yang diutarakan dan dipertahankan oleh tokoh

---

<sup>8</sup>Lihat Robert N.Bellah, —Islamic Tradition and the Problem of Modernization, dalam kumpulan tulisannya, *Beyond Belief: Essayson Religion in a Post Traditional ist Word*, (Berkeley:University of California Press,1991 h.150-151.

<sup>9</sup>Untuk mengetahui secara pasti, Lihat misalnya Muhammad Fuad Abdul Baqi, *al-Mu'jam al-Mufahras li Alfadh al-Qur'an al-Karim*, (Bairut: Dar lhya al Turats al-Arabi, 1945).

<sup>10</sup>Lihat Bahtiar Effendi, *Demokrasi dan Agama: Eksistensi Agama dalam Politik Indonesia*, dalam Komaruddin Hidayat dan Ahmad Gaus AF, (ed.), *Islam Negara dan Civil Society; Gerakan dan Pemikiran Islam Kontemporer*, (Cet.I, Jakarta : Paramadina, 2005),h. 163.

<sup>11</sup>Munawir syadzali, *Islam dan Tatanegara : Ajaran, Sejarah, dan Pemikiran*, (Jakarta, UI Press,

1990).<sup>12</sup> M. Syafi'i Maarif, *Islam dan Politik, Teori Belah Bambu Masa Demokrasi Terpimpin 1959-1965*(Jakarta:Gema Insani Press, 1996), h. 181.

inspirasi masing-masing sebagai premis dalam memahami relasi Islam dan Negara di Indonesia. Ketiga paradigma tersebut adalah; *integralistik, simbiotik, dan sekularistik*.

#### a. Paradigma Integralistik (*Unified Paradigm*).

Paradigma pertama ini mengajukan konsep bersatunya agama dan negara. Agama (Islam) dan negara, dalam hal ini tidak bisa 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 (*devine cofereignty*), karena memang kedaulatan itu berasal dan berada di tangan Tuhan.<sup>13</sup> Karena itu pula, maka pandangan ini bersifat teokratis.

Bagi kelompok ini, syari'ah selalu dipahami sebagai totalitas yang *par excellent —kaffah kamilah* bagi tatanan kehidupan kemasyarakatan dan kemanusiaan. Sementara negara berfungsi untuk menjalankan syari'ah. Karena legitimasi politik negara harus berdasarkan syari'ah, maka sistem kenegaraan menurut sistem ini bersifat teokratis. Pandangan ini kebanyakan dianut oleh kelompok Syi'ah, dan kelompok fundamentalis Islam. Paradigma pemikiran politik Syi'ah memandang bahwa negara (istilah yang relevan dengan hal ini adalah Imamah),<sup>14</sup> sementara paradigma fundamentalisme menekankan totalitas Islam, yakni bahwa Islam meliputi seluruh aspek kehidupan.<sup>15</sup> Tokoh kelompok ini yang menonjol adalah, Al-Maududi (1903-1979 M.).

Bagi Al-Maududi syari'at tidak mengenal pemisahan antara agama dan negara. Syari'ah adalah skema kehidupan yang sempurna dan meliputi seluruh tatanan kemasyarakatan. Sehingga menurutnya, Islam harus dibangun di atas perundang-undangan syari'ah yang dibawa Nabi dari Tuhan dan harus diterapkan dalam kondisi apapun. Syari'ah inilah yang mengatur manusia, perilakunya dan hubungan-hubungan satu sama lain di dalam segala aspek, baik bersifat individu, keluarga, masyarakat, serta hubungannya dengan negara. Karena memandang wajib ditegakkannya hukum Allah, maka demi tercapainya misi tersebut haruslah ditegakkan negara Islam. Dan dalam hal ini, menurut Al-Maududi, harus didasarkan pada empat prinsip dasar, yaitu mengakui kedaulatan Tuhan, menerima otoritas Nabi Muhammad, memiliki status \_wakil Tuhan\_, dan menerapkan musyawarah.

Menurut Al-Maududi, prinsip dasar Islam adalah bahwa umat manusia, baik secara pribadi maupun secara bersama-sama harus melepaskan semua hak pertuanan, pembuatan undang-undang dan pelaksanaan kedaulatan atas orang lain. Kedaulatan dalam Islam menurut al-Maududi, bukan di tangan manusia, tetapi di tangan Tuhan. Dan kedaulatan Tuhan tersebut mencakup semua bidang kehidupan. Dengan demikian prinsip-prinsip pokok negara Islam menurut Maududi ialah; kedaulatan penuh ada di tangan Allah, dimana yang lain adalah hamba-Nya; hukum yang berlaku hanyalah hukum Allah, dan hanya dia yang berwenang membuat atau merubahnya; negara Islam tersebut haruslah dipimpin oleh pemerintah yang benar-benar bersikap patuh dalam kedudukannya sebagai lembaga politik yang dibentuk untuk memberlakukan hukum-hukum Allah. Kemudian, nama yang lebih tepat untuk Negara Islam, menurut Maududi adalah — kerajaan Allah, yang dalam bahasa Inggris disebut *theocracy*. Akan tetapi, Al-Maududi menambahkan, *theocracy* Islam berbeda dengan budaya Barat yang menekan dan memaksa hukum buatannya atas nama Tuhan. Menurut Maududi, pemerintahan semacam itu bersifat setani, bukan bersifat Ilahi (*satanic rather than divine*). *Theocracy* dalam Islam diperintah oleh seluruh rakyat muslim. Dimana seluruh rakyat Islam

<sup>13</sup>M. Din Syamsuddin, —Usaha Pencarian Konsep Negara dalam Sejarah Pemikiran Politik Islam, dalam Andito (Abu Zahra) (ed.), *Politik Demi Tuhan: Nasionalisme Religius di Indonesia*(Cet.Ke-1; Bandung: Pustaka Hidayah, 1999), h. 45-46.

<sup>14</sup>Imamah adalah gerakan dan prinsip politik kaum Syi'ah yang mewajibkan penguasa negara itu seorang imam dan berkeyakinan bahwa imam itu *ma'shum* serta masih keturunan Ali Ibnu Abi Tholib. Lihat Mochtar Effendy, *Ensiklopedi Agama dan Filsafat*(Cet. Ke-1; Palembang: Universitas Sriwijaya, 2001), h. 435.

<sup>15</sup>M. Din Syamsuddin, —Usaha Pencarian Konsep Negara.....l *op. cit.*, h. 47.

menjalankan roda kenegaraan sesuai dengan petunjuk kitab Allah dan contoh praktik Rasul-Nya. Al-Maududi menamakan sistem pemerintahan ini dengan *theo-democracy*; yakni suatu pemerintahan demokrasi yang berdasarkan ketuhanan, karena dalam pemerintahan ini rakyat Islam diberi kedaulatan di bawah wewenang Allah.<sup>16</sup>

Secara teoritis, penguasa sebuah negara Islam ini tidak memiliki kekuasaan mutlak, demikian juga parlemen ataupun rakyat, karena kekuasaan mutlak itu hanya milik Allah semata, dan hukum-Nya harus tetap berkuasa. Memakai terminologi kekinian, konstitusi Islam hanya memiliki dua organ penting: eksekutif dan yudikatif. Organ ketiga yang memungkinkan—yakni legislatif—secara konstitusional tidak diberi batasan, karena undang-undang telah ditetapkan di dalam Al-Qur'an oleh Allah.<sup>17</sup> Tugas pemerintah adalah untuk melaksanakannya, dan bukan merubahnya demi untuk kepentingannya sendiri.

Pandangan lainnya tentang sistem pemerintahan Islam, datang dari Taqiyuddin An Nabhani (1909-1977 M.). Beliau mengemukakan bahwa pemerintahan Islam bukanlah monarki, bukan republik, bukan kekaisaran dan bukan pula federasi, akan tetapi sistem pemerintahan Islam lebih tepat disebut khilafah. Lebih lanjut Taqiyuddin menjelaskan bahwa, mendirikan khilafah adalah wajib bagi seluruh muslimin di seluruh dunia. Sedangkan melaksanakannya seperti hukumnya melaksanakan fardlu yang lain, yang telah difardlukan oleh Allah SWT. Demi tegaknya hukum Allah dan syari'at Islam, kaum muslimin tidak boleh mengabaikannya, karena ini telah menjadi ketentuan sunah Nabi. Demikian pula pelaksanaannya dalam pemerintahan nanti haruslah berdasarkan kepada al-Qur'an dan Hadits sebagai pedoman.<sup>18</sup>

Demikian kentalnya ragam pemikiran tersebut dengan otoritas kedaulatan Tuhan, serta menganggap ajaran Rosulullah sebagai agama yang komprehensif, maka kemudian muncullah istilah *al Islam huwa al-din wa al-daulah* dalam pelataran politik Islam. Dan sebagai komitmen logis dari paradigma integralistik ini, negara Islam harus ditegakkan demi terlaksananya hukum-hukum Allah dengan dipimpin seorang imam atau khalifah.

Paradigma integralistik ini menurut James P. Piscatory—seperti dikutip Marzuki Wahid—melahirkan paham negara agama, di mana kehidupan kenegaraan diatur dengan menggunakan prinsip-prinsip keagamaan, sehingga kemudian melahirkan konsep Islam *din wa al-daulah* (Islam agama dan sekaligus negara). Karena itu, sumber hukum positifnya adalah sumber hukum agama. Akibatnya, masyarakat tidak dapat membedakan mana aturan negara dan mana aturan agama karena keduanya telah menyatu. Dengan demikian—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.

Di sinilah penulis-penulis Barat, sejauh dikaitkan dengan Islam sering melihat bahwa negara agama tidak *compatible* dengan demokrasi. Adapun negara demokrasi yang berangkat dari pemahaman antroposentris meniscayakan manusia menjadi pusat segala sesuatu, termasuk pusat kedaulatan sehingga kepala negara harus tunduk kepada kehendak dan kontrol rakyat. Sedangkan negara agama yang berangkat dari paham teosentris menjadikan Tuhan sebagai pusat segala sesuatu.

<sup>16</sup> Abul A'la al-Maududi —Teori Politik Islam dalam Khurshid Ahmad (ed.), *Pesan Islam* (Cet. Ke-1; Bandung: Pustaka, 1983), h. 193.

<sup>17</sup> Hakim Javid Iqbal, *op. cit.*, h. 47.

<sup>18</sup> Taqiyuddin An-Nabhani, *Nidham al-Hukmi fi al-Islam*, Terj. Moh. Maghfur Wahid “Sistem Pemerintahan Islam: Doktrin Sejarah dan Realitas Empirik” (Cet. Ke-1; Bangil: Al Izzah, 1996), h. 31-35.

### b. Paradigma Simbiotik (*Symbiotic Paradigm*).

Dalam pandangan ini, hubungan agama dan negara terdapat interaksi timbal balik dan saling membutuhkan. Agama memerlukan negara, karena dengan negara agama dapat berkembang. Agama akan berjalan baik dengan melalui institusi negara, sementara pada posisi yang lain, negara juga tidak bisa dibiarkan berjalan sendirian tanpa agama, karena dengan agama negara dapat berkembang dalam bimbingan etika dan moral spiritual.<sup>19</sup> Keterpisahan agama dari negara dapat menimbulkan kekacauan dan a-moral.

Ibnu Taimiyah (1263-1328 M.), seorang tokoh Sunni salafi, mengatakan: —agama dan negara benar-benar berkelindan; tanpa kekuasaan negara yang bersifat memaksa agama dalam keadaan bahaya. Dan negara tanpa disiplin hukum wahyu pasti menjadi sebuah organisasi yang tiranikl. Ia juga mengatakan bahwa wilayah organisasi politik bagi persoalan kehidupan sosial manusia merupakan keperluan agama yang terpenting, karena tanpanya agama tidak akan tegak kokoh.<sup>20</sup> Pendapat Ibnu Taimiyah tersebut seolah melegitimasi bahwa antara agama dan negara merupakan dua entitas yang berbeda, tetapi saling membutuhkan dan tidak dapat dipisahkan.

Pandangan simbiotik tentang agama dan negara ini juga dapat dipahami dalam pemikiran al-Mawardi (975-1059 M). Dalam kitabnya *Al-Ahkam al-sulthaniyyah wa al-wilayat al-diniyyah*, ia menegaskan bahwa kepemimpinan negara (*imamah*) merupakan instrumen untuk meneruskan misi kenabian guna memelihara agama dan pengaturan dunia.<sup>21</sup> Pemeliharaan agama dan pengaturan dunia merupakan dua jenis aktivitas yang berbeda, namun berhubungan secara simbiotik. Keduanya merupakan dua dimensi dari misi kenabian. Ia memposisikan negara sebagai lembaga politik dengan sanksi-sanksi keagamaan.<sup>22</sup> Selanjutnya di dalam negara, harus ada satu pemimpin tunggal sebagai pengganti Nabi untuk menjaga terselenggaranya ajaran agama dan memegang kendali politik, serta membuat kebijakan yang berdasarkan syari'at agama.<sup>23</sup>

Pemikir lain yang linier dengan al-Mawardi, ialah al-Ghazali (1058-1111 M.). Ia mengisyaratkan hubungan paralel antara agama dan negara seperti dicontohkan paralelisme antara nabi dan raja. Menurut al-Ghozali, Jika Tuhan telah mengirim nabi-nabi dan memberi wahyu pada mereka, maka dia juga telah mengirim raja-raja dan memberi mereka \_kekuatan Ilahi'.<sup>24</sup> Keduanya memiliki tujuan yang sama, yakni kemaslahatan hidup manusia. Paralelisme antara Nabi dengan raja menunjukkan adanya hubungan simbiotik antara keduanya. Seorang raja atau pemimpin negara mempunyai status yang tinggi dalam hubungannya dengan Nabi. Ini berarti bahwa pemimpin negara mempunyai kedudukan yang strategis dalam menciptakan nuansa kegamaan dalam lembaga negara.

Pandangan seperti ini juga muncul di dalam pemikiran Ibnu Taimiyah. Menurutnya, agama tidak dapat ditegakkan tanpa pemerintahan, dan hendaknya pemerintahan dipimpin oleh seseorang yang amanah dan bertanggung jawab dalam menjalankan hukum-hukum Allah.<sup>25</sup> Dalam menentukan dan mengangkat kepala negara haruslah berdasarkan pilihan

<sup>19</sup>M. Arskal Salim G.P., —Islam dan Relasi Agama-Negara di Indonesia dalam Abdul Mun'im D.Z. (ed.), *Islam di Tengah Arus Transisi* (Cet. Ke-1; Jakarta: Kompas, 2000), h. 8.

<sup>20</sup>Lihat Ahmad Syafi'i Maarif, *Islam dan Politik: Teori Belah Bambu Masa Demokrasi Terpimpin* (Cet. Ke 1; Jakarta: Gema Insani Press, 1996), h. 180.

<sup>21</sup>Imam al-Mawardi, *Al-Ahkam al-sulthaniyyah wa al-Wilayat al-Diniyyah*, Terj. Abdul Hayyie dan Kamaluddin Nuridin —Hukum Tata Negara dan Kepemimpinan dalam Takaran Islaml (Cet. Ke-1; Jakarta: Gema Insani Press, 2000), h. 15.

<sup>22</sup>Miftah AF., —Hubungan Negara dan Agama dalam Perspektif Fiqh Siyaasil dalam jurnal *Al-Ahkam*, Volume XIII Edisi II, 2001, h. 26.

<sup>23</sup>Al-Mawardi, *op. cit.*, h. 14.

<sup>24</sup>M. Din Syamsuddin, —Usaha Pencarian Konsep Negara .....l *op. cit.*, h. 48.

<sup>25</sup>Ahmad Shalaby, *Studi Komprehensif Tentang Agama Islam* (Cet. Ke-1; Surabaya: PT. Bina Ilmu, 1988), h. 249.

rakyat. Dalam arti lain, rakyat memiliki kedaulatan yang signifikan untuk menentukan sistem politik negara.<sup>26</sup>

Secara sepintas pandangan ini tidak berbeda dengan konsep negara integralistik seperti telah dikemukakan di atas. Akan tetapi bacaan secara kritis atas wacana ini, akan menemukan perbedaan yang cukup signifikan. Teori simbiostik membiarkan tuntutan-tuntutan realitas sosial politik yang berkembang, tetapi agama kemudian memberikan justifikasinya. Agama tidak harus menjadi dasar negara. Negara, Dalam pandangan ini tetap merupakan lembaga politik yang mandiri. Dengan demikian, paradigma simbiostik di satu pihak bersifat teologis, tetapi pada sisi lain bersifat pragmatik. Jadi, pandangan simbiostik tetap memberi peluang bagi hak-hak masyarakat, meskipun tetap dibatasi oleh norma-norma agama. Perlu dikemukakan bahwa hak-hak rakyat untuk menentukan kepala negara dalam pandangan paradigma ini, ditempuh melalui lembaga representasi yang disebut *ahl halli wal aqdi*, dengan syarat-syarat tertentu yaitu adil, ahli ra'yi (ilmuwan) dan memiliki kualifikasi moral seorang pemimpin. Menurut al-Mawardi juga harus memenuhi syarat khusus, misalnya; baik panca indra, tiada cacat anggota tubuhnya, dan mempunyai buah pikiran yang bagus dalam mengembangkan kesejahteraan rakyat.<sup>27</sup>

Dengan demikian, dalam paradigma simbiotik ini masih tampak adanya kehendak – mengistimewakan - penganut agama yang 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 memberi warna hukum-hukum negara, bahkan dalam masalah tertentu tidak menutup kemungkinan hukum agama dijadikan hukum negara.

### c. Paradigma Sekularistik (*Secularistic Paradigm*).

Paradigma ini menolak baik hubungan integralistik maupun hubungan simbiostik antara agamadan negara. Sebagai gantinya, paradigma sekularistik mengajukan pemisahan antara agama dan negara. Dalam konteks Islam, paradigma sekularistik menolak pendasaran negara pada Islam atau paling tidak menolak determinasi Islam akan bentuk tertentu dari negara.<sup>28</sup>

Menurut paradigma ini Islam hanya mengatur hubungan manusia dengan Tuhan. Sedangkan hal-hal yang berkaitan dengan kehidupan bermasyarakat dan bernegara pengaturannya diserahkan sepenuhnya kepada umat manusia. Masing-masing entitas dari keduanya mempunyai garapan dalam bidangnya sendiri. Sehingga keberadaannya harus dipisahkan dan tidak boleh satu sama lain melakukan intervensi.

Berdasarkan pada pemahaman yang dikotomis ini, maka hukum positif yang berlaku adalah hukum yang benar benar berasal dari kesepakatan manusia melalui *social contrac* dan tidak ada kaitannya dengan hukum agama (syari'ah). Salah satu pemrakarsa paradigma ini adalah Ali Abdul Raziq (1888-1966 M.), seorang cendekiawan muslim dari Mesir. Pada tahun 1925, Ali Abdul Raziq menerbitkan sebuah risalah yang berjudul *Al-Islam wa Ushul al-Ahkam*,<sup>29</sup> yang banyak menimbulkan kontroversi.

Isu sentral dari risalahnya, adalah bahwa Islam tidak mempunyai kaitan apa pun dengan sistem pemerintahan atau kekhalifahan, termasuk kekhalifahan Khulafa' al-Rasyidiin bukanlah sebuah sistem politik keagamaan atau keislaman, tetapi sebuah sistem yang

<sup>26</sup> Lihat J. Suyuti Pulungan, *Fiqh Siyasa Ajaran, Sejarah, dan Pemikiran* (Cet. Ke 2; Jakarta: PT. RajaGrafindo Persada, 1995), h. xii.

<sup>27</sup> *Ibid.*, h. 252.

<sup>28</sup> M. Arskal Salim G.P., —Islam dan Relasi Agama-Negara.....| *op. cit.*, h. 9.

<sup>29</sup> Ali Abdul al-Raziq, *Al-Islam wa Ushul al-Ahkam*, Mesir, 1925, dan telah diterjemahkan ke dalam bahasa Indonesia oleh penerbit Jendela — Islam dan Dasar-Dasar Pemerintahan| (Yogyakarta: Jendela, 2000).

duniawi. Dalam konteks ini, Ali Abdul al-Raziq bermaksud membedakan antara agama dan politik. Dia memberikan alasan yang cukup panjang dari perspektif teologis dan historis untuk membuktikan bahwa tindakan-tindakan politik Nabi Muhammad seperti melakukan perang, tidak berhubungan dan tidak merefleksikan fungsinya sebagai utusan Tuhan. Oleh karena itu, menurut Ali Abdul al-Raziq, asumsi yang menyatakan perlunya mendirikan negara dengan sistem, peraturan perundang-undangan serta pemerintahan yang ‘Islami’ adalah sesuatu yang keliru dan melenceng jauh dari sejarah.<sup>30</sup> Apa yang misalnya dikatakan sebagai ‘sistem khilafah’, sistem ‘imamah’ itu semua bukanlah keharusan bagi kaum muslimin untuk mendirikannya, karena bukan bagian dari Islam. Ia juga menyatakan bahwa Nabi tidak membangun negara ketika di Madinah. Otoritas murni bersifat spiritual. Nabi Muhammad, menurutnya semata-mata utusan Tuhan, bukan sebagai kepala negara. Walaupun dalam realitasnya Nabi menjadi kepala negara di Madinah, semata-mata karena tuntutan situasi yang wajar dan manusiawi saja.

Pandangan sekuler yang lain dikemukakan oleh Botrus al-Bustani. Dalam sebuah tulisannya yang dikutip oleh al-Jabiri, beliau berargumen bahwa diperlukan pembatas yang tegas antara kekuasaan agama (kekuasaan ruhani) dengan kekuasaan politik (kekuasaan peradaban). Hal ini disebabkan karena sifat dan esensi kepemimpinan agama berhubungan dengan masalah-masalah batin yang tidak berubah dengan perubahan waktu dan kondisi. Sedangkan politik berhubungan dengan masalah-masalah lahir yang tidak permanen dan bisa berubah serta dapat diperbaiki sesuai dengan tuntutan keadaan, ruang dan waktu. Dengan demikian, mencampur-adukkan antara dua kekuasaan yang sifatnya berbeda dan memiliki relasi serta term yang bertentangan, tentu saja akan menimbulkan perpecahan dan ancaman yang nyata atas hukum-hukum. Sehingga tidak berlebihan jika kemudian dikatakan bahwa dalam kondisi seperti itu mustahil peradaban akan hidup dan tumbuh.<sup>31</sup> Juga dikatakan bahwa, dalam Islam terdapat hukum-hukum syara’ yang pelaksanaannya membutuhkan adanya —pemegang otoritas—. Meskipun demikian, tidak ditemukan teks yang menentukan atau bahkan menegaskan jenis pemerintahan yang harus diikuti oleh kaum muslimin, sebaliknya tidak pula ada teks yang melarang untuk mengikuti jenis pemerintahan tertentu.<sup>32</sup>

### **Membaca Realitas Relasi Islam dan Negara dalam Peta Politik Indonesia Pascareformasi.**

Sedikitnya ada dua cara memandang Islam dan politik di Indonesia pada masa lampau dan mungkin hingga menjelang dan setelah reformasi. *Pertama*, Islam merupakan format dan tujuan yang digunakan untuk melakukan pengaturan kehidupan bangsa dan negara secara formal, legalistik, dan menyeluruh. Ini yang mungkin kemudian disebut ‘Islam politik’. *Kedua*, Islam merupakan salah satu komponen yang membentuk, melandasi, dan mengarahkan bangsa dan negara. Inilah yang kemudian populer disebut ‘Islam kultural’.

Pada realitas empiris, perkembangan politik Islam di Indonesia dapat dibicarakan melalui dua manifestasinya yang nyata: *pertama* sebagai ideologi dan *kedua* sebagai perilaku-perilaku kultural (yang pengaruh dan kekuatannya tetap mempunyai muatan politik). Dua bentuk manifestasi politik Islam ini banyak dipengaruhi oleh nilai-nilai eksternal, dan respon pragmatis atas realitas realitas politik. Keterbelahan manifestasi politik Islam tersebut dapat kita saksikan pada perwujudan partai partai politik pascareformasi.

Pengunduran diri Soeharto dari tampuk kekuasaan pada tahun 1998 yang kemudian pemerintahan dilanjutkan oleh BJ Habibie ketika itu, merupakan tonggak dari proses liberalisasi politik di Indonesia. Menurut Azyumardi Azra, Habibie memberikan kontribusi

<sup>30</sup> Ali Abdul al-Raziq, *op. cit.*, h. xiv

<sup>31</sup> Abid al-Jabiri, *al-Diin wa al-Daulah wa Tathbiq al-Syari’ah*. Diterjemahkan oleh Mujiburrahman dengan judul —Agama, Negara dan Penerapan Syari’ahl (Yogyakarta: Fajar Pustaka Baru, 2001), h.

91. <sup>32</sup> *Ibid.*, h. 69-70.

yang signifikan untuk liberalisasi politik. Hal itu tampak pada kebijakannya untuk memberikan kebebasan pada para tahanan politik, mengatur kebebasan pers, menghapus kebijakan penerapan Pancasila sebagai asas tunggal, dan mengakhiri pembatasan jumlah partai politik.<sup>33</sup> Kebijakan politik itu tentu memberikan dampak yang berarti pada dinamika politik dan mempengaruhi peran umat Islam dalam percaturan politik di negeri ini.

Jika pada era Soeharto jumlah partai hanya dibatasi menjadi 3 (tiga), maka pascareformasi partai tumbuh bak cendawan di musim hujan. Hampir semua politisi memanfaatkan euphoria reformasi ini dengan mendirikan partai politik baru. Dan organisasi sosial keagamaan seperti NU dan Muhammadiyah yang sebelumnya lebih fokus pada kegiatan dakwah dan pendidikan, juga tak ketinggalan ikut mendukung dan mensponsori pendirian partai baru. Yang menarik kemudian, hampir sepertiga dari jumlah total partai yang berdiri dan lolos sebagai peserta pemilu tahun 1999 itu, terdiri dari partai-partai Islam. Partai Islam berjumlah 42 dari total partai yang mendaftar Pemilu.

Yang dikategorikan sebagai partai Islam adalah partai yang beraskan Islam seperti PBB (Partai Bulan Bintang), PPP (Partai Persatuan Pembangunan), PK (Partai Keadilan), Partai Masyumi, PUI (Partai Umat Islam), dan sebagainya. Sebagian partai berasaskan Pancasila, namun berbasiskan pada organisasi Islam, seperti PKB (Partai Kebangkitan Bangsa) dan PAN (Partai Amanat Nasional).<sup>34</sup> Dari 42 partai Islam yang mendaftarkan diri, hanya 20 partai Islam yang lolos ikut Pemilu 1999. Yang patut dicatat, inilah era di mana umat Islam benar-benar bisa mengekspresikan aspirasinya secara formal setelah hampir selama 4 dekade (1959-1998) kehendak berpoliticnya melalui jalur formal partai politik dibelenggu oleh rezim.

Selain ditandai dengan lahirnya partai-partai Islam, era reformasi yang dimulai dari kepemimpinan Habibie juga ditandai dengan tumbuhnya berbagai organisasi Islam radikal di Indonesia. Banyak organisasi radikal Islam yang tumbuh memanfaatkan peluang kebijakan rezim ini yang memberikan kesempatan luas bagi masyarakat untuk mendirikan organisasi, baik berbasis sentimen keagamaan, etnis, profesi, maupun hobi. Organisasi radikal Islam menjadi tantangan yang serius bagi transisi demokrasi di Indonesia. Meskipun keberadaan organisasi radikal ini merupakan konsekuensi logis dari demokrasi dan mereka berhak memanfaatkan proses demokrasi, namun organisasi-organisasi ini banyak digunakan untuk mencapai tujuan-tujuan yang tidak demokratis. Tujuan tidak demokratis itu misalnya keinginan untuk mendirikan negara Islam, pemaksaan pendapat dan paham keagamaannya, intimidasi terhadap kelompok lain, atau keinginan untuk mendirikan khilafah Islamiyah serta tidak mengakui negara yang sah. Kelompok-kelompok yang dikategorikan gerakan Islam radikal ini di antaranya adalah: FPI (Front Pembela Islam), MMI (Majelis Mujahidin Indonesia), HTI (Hizbut Tahrir Indonesia), Lasykar Jihad, Front Hizbullah, Jama'ah al-Ikhwan al-Muslimin Indonesia, dan sebagainya.<sup>35</sup>

<sup>33</sup> Azyumardi Azra, 'Political Islam in Post-Soeharto Era', dalam Virginia Hooker dan Amin Saikal (editors), *Islamic Perspectives on the New Millenium* (Singapore: ISEAS, 2004), h. 140-141.

<sup>34</sup> Anies Rasyid Baswedan, 'Political Islam in Indonesia: Present and Future Trajectory', *Asian Survey*, Vol. 44, No. 5 (Sep-Oct 2004), h. 672-674. Greg Fealy secara garis besar membagi Partai Islam menjadi dua: pertama, pluralist Islamic parties (Partai Islam Pluralis) yang beraskan Pancasila namun menampilkan identitas Islam dan berbasis pada massa Islam seperti PKB dan PAN. Yang kedua, Islamist parties (Partai Islamis), yaitu partai yang beraskan Islam dan mendukung ide-ide formalisasi syariat Islam dan amandemen UUD 1945 yang memasukkan Piagam Djakarta. Yang masuk dalam kategori ini adalah: PPP, PKS, dan PBB. Lihat Greg Fealy,

'Divided Majority, Limits of Indonesian Political Islam', dalam Shahram Akbarzadeh dan Abdullah Saeed (editors), *Islam and Political Legitimacy* (London and New York: RoutledgeCurzon, 2003), h. 164-165.

<sup>35</sup> Bahtiar Effendy, 'Political Islam in Post-Soeharto Indonesia: A Postscript', dalam *Islam and the State in Indonesia* (Ohio & Singapore: Ohio University Press and ISEAS, 2003). Untuk pembahasan yang bagus

Meskipun partai Islam pascaorde baru tumbuh bak cendawan di musim hujan dan mereka optimis akan memenangkan Pemilu 1999. Namun, fakta di lapangan menunjukkan hasil sebaliknya. Dari total 21 Partai Islam yang lolos Pemilu, hanya 10 Partai Islam yang berhasil memperoleh minimal 1 kursi atau lebih di parlemen. Dari jumlah total semuanya, partai-partai Islam memperoleh 37 % total suara atau 172 kursi di DPR. Perinciannya adalah: PPP (58 kursi), PKB (51 kursi), PAN (34 kursi), PBB (13 kursi), PK (7 kursi), PNU (5 kursi), PP (1 kursi), PPII Masyumi(1 kursi), dan PKU (1 kursi). Hasil itu menunjukkan bahwa meskipun mayoritas penduduk Indonesia adalah Muslim, namun partai Islam tidak mendapatkan dukungan yang signifikan dari konstituen Islam.<sup>36</sup> Sebaliknya, partai-partai nasionalis yang diduga tidak akan mendapatkan jumlah suara banyak, malah meraup dukungan yang signifikan. PDI Perjuangan memperoleh suara 33,7 % atau 154 kursi. Partai Golkar yang sebelumnya dianggap mengalami senjakala dan kekalahan telak, malah berhasil memperoleh 22,4 % suara atau 120 kursi di DPR.

Kegagalan partai-partai Islam untuk memenangkan Pemilu pertama di era reformasi ini, memberikan dampak yang serius pada tokoh dan pimpinan partai Islam. Harapan mereka untuk memegang tampuk kepemimpinan nasional, tampaknya akan sulit diraih. Secara garis besar, bisa dikatakan terjadi demoralisasi dalam tubuh partai Islam pasca Pemilu 1999. Namun, kondisi ini tidak berlangsung lama, Partai-partai Islam sepakat untuk berkoalisi dengan mengambil momentum terpolarisasinya dukungan politik untuk memilih Presiden antara Habibie (Partai Golkar) dan Megawati (PDIP). Dengan membentuk Poros Tengah, mereka memainkan isu dan kartu Islam dengan mengusung Abdurrahman Wahid (Gus Dur) sebagai Calon Presiden alternatif. Setelah melalui berbagi atraksi dan dinamika politik pasca Pidato Pertanggungjawaban Habibie ditolak MPR, Gus Dur kemudian terpilih menjadi Presiden RI ke-4 pada tanggal 20 Oktober 1999.<sup>37</sup> Sebelumnya, Akbar Tanjung terpilih menjadi Ketua DPR (Dewan Perwakilan Rakyat) dan M. Amien Rais terpilih menjadi Ketua MPR (Majelis Permusyawaratan Rakyat).

Era kejayaan partai-partai Islam di panggung kekuasaan itu ternyata tidak berlangsung lama. Tak lama setelah Gus Dur menjadi Presiden RI, terjadi konflik di antara para tokoh Islam dan partai Islam sendiri. Setelah konflik itu semakin memanas dan tidak bisa didamaikan, akhirnya Gus Dur di-impeach oleh MPR melalui Sidang Istimewa tahun 2001. Gerakan impeachment terhadap Gus Dur, dilakukan oleh koalisi Poros Tengah minus PKB bersama PDI Perjuangan dan Partai Golkar. Jadi, sebagaimana diungkapkan oleh Azyumardi Azra, sesungguhnya naik dan turunnya Gus Dur sesungguhnya disponsori oleh Partai Islam dan organisasi Islam mainstream seperti NU dan Muhammadiyah.<sup>38</sup>

Naiknya Megawati sebagai Presiden Republik Indonesia ke-5 dengan menggandeng Hamzah Haz sebagai Wakil Presiden menunjukkan keberhasilan kembali dari Partai Islam di pentas politik nasional. Sebagaimana diungkapkan oleh Rizal Sukma, fakta politik ini menunjukkan bahwa Islam telah memainkan faktor penting dalam sistem dan suksesi politik di Indonesia pasca Soeharto. Politik Islam juga menjadi semakin diperhitungkan dalam pentas politik nasional.<sup>39</sup>

---

mengenai gerakan radikal ini, lihat M Zaki Mubarak, *Geneologi Islam Radikal di Indonesia: Gerakan, Pemikiran dan Prospek Demokrasi* (Jakarta: LP3ES, 2008).

<sup>36</sup> Ibid, h. 214. Periksa juga Donald J. Porter, *Managing Politics and Islam in Indonesia* (London and New York: RoutledgeCurzon, 2002), h. 230-231.

<sup>37</sup> R. William Liddle, 'Indonesia in 1999: Democracy Restored', *Asian Survey*, Vol. 40, No. 1, A Survey of Asia in 1999 (Jan.-Feb., 2000), h. 36-37.

<sup>38</sup> Azyumardi Azra, *Islam, Indonesia, and Democracy* (Jakarta: ICIP & Equinox Publishing, 2006), h. 124

<sup>39</sup> Rizal Sukma, *Islam in Indonesian Foreign Policy* (London and New York: RoutledgeCurzon Publishing, 2003), h. 99-100 dan 123.

Selanjutnya, pada Pemilu 2004, suara partai-partai Islam secara total meningkat sedikit dibandingkan Pemilu 1999. Jika pada Pemilu 1999 total suara mereka mencapai 36,3 %, maka pada tahun 2004 mereka memperoleh 41 %. Namun, Pemilu 2004 menandai tumbangannya banyak partai Islam di parlemen karena kebanyakan dari mereka tidak mencapai angka ambang batas suara di parlemen (parliamentary threshold ). Selain itu, di antara banyak partai Islam, hanya Partai Keadilan Sejahtera (PKS) yang merupakan wajah baru dari PK (Partai Keadilan) yang memperoleh lonjakan suara luar biasa.<sup>40</sup>

Pemilu tahun 2009 menjadi Pemilu yang paling menyedihkan bagi partai-partai Islam. Pada Pemilu itu, total suara partai-partai Islam adalah yang terburuk jika dibandingkan dengan Pemilu tahun 1955 (44 %) dan Pemilu setelahnya. Jika pada Pemilu 2004 mereka memperoleh 41 %, suara mereka turun drastis menjadi hanya 29,2 persen pada 2009.<sup>41</sup> Yang lebih ironis, hanya 4 parpol Islam yang berhasil lolos parliamentary treshold (ambang batas suara di parlemen) pada Pemilu tahun 2004 itu, yaitu: PKS, PAN, PKB, dan PPP. Kondisi ini semakin menguatkan banyak pendapat sebelumnya, bahwa meskipun mayoritas bangsa Indonesia adalah Muslim, namun fakta itu tidak berkorelasi positif terhadap tingkat keterpilihan partai-partai Islam. Selain itu, ekspresi keislaman orang Indonesia yang semakin meningkat terutama pasca 1998 melalui banyak jalur seperti ekonomi, spiritualitas, budaya, dan politik sebagaimana dijelaskan oleh Greg Fealy dan Sally White, sepertinya tidak banyak berpengaruh pada perolehan suara partai Islam.<sup>42</sup>

Pada Pemilu 2014 , tampaknya performa partai-partai Islam juga tidak semakin meningkat. Jika dibandingkan partai-partai yang dikategorikan nasionalis, suara partai Islam pada Pemilu 2014 malah turun tajam. Dari total suara yang diperoleh, partai nasionalis seperti PDI Perjuangan, Partai Golkar, Partai Demokrat, Nasdem, Hanura, dan Gerindra akan memperoleh 70 %, sedangkan partai Islam memperoleh sisanya. Dalam survei LSI Network pada bulan Maret 2013, Partai Golkar diperkirakan mendapat suara 22,2 %, PDI Perjuangan 18,8 %, Partai Demokrat 17,7 %, Partai Gerindra 7,3 persen, dan perkiraan suara Partai Nasdem hampir sama dengan PKB.<sup>43</sup>

Jika diamati dengan seksama rangkaian perkembangan partai Islam pascareformasi, tampaknya ketidaksimetrisan jumlah pemilih muslim dengan capaian perolehan suara partai-partai Islam, menegaskan tentang lahirnya fakta politik baru bahwa manifestasi politik Islam kontemporer di Indonesia semakin cair dan telah banyak meninggalkan politik yang simbolistik. Selanjutnya actor - actor politik Islam kian banyak merambah posisi posisi strategis pada partai nasionalis, skaligus memberi efek pada tampilan wajah partai partai nasionalis yang semakin religious. Kondisi ini terekam secara sadar dalam memori politik pemilih muslim, platform ideologis partai Islam dan partai nasionalis dalam kerangka NKRI, tidak relevan lagi menjadi pertimbangan dalam penentuan pilihan politik. Faktor kesadaran

<sup>40</sup> Perincian suara Partai Islam secara garis besar di parlemen adalah sebagai berikut: PPP 11 % pada tahun 1999 dan 8 % pada 2004; PKB memperoleh 13 % pada 1999 dan 11 % pada 2004; PAN 7 % di tahun 1999 dan 6,4 di 2004; PKS 1,36 % pada 1999 dan 7,34 % pada 2004; PBB 1,94 % pada 1999 dan 2,62 % pada 2004. Lihat Adhi Priamarizki, 'Indonesia's National Elections: Islamic Parties at the Crossroads', *RIS Commentaries*, No. 005/2013 dated 9 January 2013.

<sup>41</sup> Sunny Tanuwidjaya, 'Political Islam and Islamic Parties in Indonesia: Critically Assessing the Evidence of Islam's Political Decline', *Contemporary Southeast Asia: A Journal of International and Strategic Affairs*, Volume 32, Number 1, April 2010, h. 30.

<sup>42</sup> Greg Fealy dan Sally White, 'Introduction', dalam Greg Fealy dan Sally White (editors), *Expressing Islam: Religious Life and Politics in Indonesia* Singapore: ISEAS and RSPAS ANU, 2008, h. 2-3. Pembahasan tentang meningkatnya Islamisasi yang pesat di kalangan orang Indonesia juga bisa dibaca di buku terbaru M.C. Rickefs, *Islamisation and Its Opponents in Java, c 1930 to the Present*(Singapore: NUS Press, 2012).

<sup>43</sup> —Merosotnya Suara Partai dan Tokoh Islam di Pemilu 2014, [www.indonesiamedia.com](http://www.indonesiamedia.com), 18 Maret 2013. Lihat juga —Prediksi Nasib Partai di Pemilu 2014, [www.actual.co](http://www.actual.co), 15 Maret 2013.

politik baru umat Islam ini, nampaknya menjadi variabel dominan dari keterpurukan capaian electoral partai partai Islam.

Fenomena itu menunjukkan bahwa sekarang ini sedang terjadi Islamisasi tidak hanya dalam ruang publik, namun dalam ruang partai dan ruang politik Indonesia. Dalam kondisi yang demikian itu, maka ceruk suara umat Islam tidak lagi bisa dimonopoli oleh partai Islam. Partai Islam tidak bisa lagi mengaku menjadi partai yang memperjuangkan aspirasi Islam, karena hampir semua partai mengakui memperjuangkan dan mengakomodir aspirasi yang sama. Tampaknya, pemikiran Cak Nur pada tahun 1970-an yang menyatakan bahwa —Islam Yes, Partai Islam No!!, menemukan relevansi dan kontekstualisasinya pada masa kini. Dan menurut MC Ricklefs, kecenderungan pendirian sayap Islam dalam partai-partai nasionalis itu merupakan bentuk nyata dari Islamisasi yang terjadi di Indonesia yang tidak bisa dibendung.<sup>44</sup>

Islamisasi dalam pengertian yang luas yang berarti semakin menguatnya simbol-simbol Islam dan pemakaian identitas Islam dalam politik ini, tentu memberikan dampak yang serius pada perolehan suara partai Islam ke depan. Mereka tentu harus memikirkan strategi agar identitas mereka sebagai partai Islam tetap menjadi daya jual yang bisa menarik para pemilih. Partai-partai Islam juga harus merumuskan jalan baru agar mereka bisa bersaing dengan partai-partai nasionalis lainnya serta bisa berkontribusi pada masa depan bangsa ini.

Ada dua hal yang mempengaruhi pemikiran Islam di Indonesia untuk mencari format baru politik Islam. *Pertama*, rekayasa politik terhadap seluruh kekuatan komponen bangsa untuk membangun politik integratif berwawasan kebangsaan. Rekayasa ini merupakan konsekuensi historis dari berbagai perkembangan yang ada di dalam kehidupan bangsa Indonesia. *Kedua*, adanya perubahan wawasan keagamaan dari umat Islam sendiri, terutama dalam hubungannya dengan konsepsi kenegaraan dan kebangsaan.

## B. Kesimpulan.

Satu dasawarsa pasca orde baru, tampilan kepemimpinan politik Islam di pentas nasional, terasa semakin jauh dari espektasi umat Islam di Indonesia; *Yakni tampilnya kepemimpinan politik Islam yang ideal karena memiliki legitimasi, efektivitas kinerja, dan akuntabilitas kepemimpinan*. Kepemimpinan dari kalangan politik Islam gagal memainkan peran utama dalam panggung yang mereka sendiri ikut membangunnya. Realitas tersebut, mengharuskan adanya re-afirmasi pemikiran politik Islam sebagai upaya menemukan jalan baru bagi relevansi dan kompatibilitas Islam dan demokrasi di Indonesia. Re-afirmasi tersebut merupakan perumusan visi strategis Islam tentang bangsa dan bagaimana partai dan cendekiawan Islam memposisikan diri dalam merespon masalah-masalah kebangsaan.

1. Dalam rangka menggagas format baru pemikiran politik Islam tersebut, penulis memandang bahwa paling tidak perlu mempertimbangkan lima hal pokok; Sebagai sumber etika politik, Islam perlu didekati secara transformatif melalui pisau bedah ilmu-ilmu sosial profetik. Dengan demikian, Islam hadir sebagai kekuatan transformatif yang mampu menggerakkan rakyat di bawah untuk mengubah dirinya dan berperan dalam perubahan sosial yang mendasar.
2. Perlu rekayasa politik terhadap seluruh kekuatan Islam sebagai komponen utama bangsa untuk membangun politik integratif berwawasan kebangsaan. Rekayasa ini merupakan konsekuensi historis dari berbagai perkembangan yang ada di dalam kehidupan bangsa Indonesia.

---

<sup>44</sup> MC Ricklefs, *Islamisation and Its Opponents in Java*, h. 276-278.

3. Perlu perubahan wawasan keagamaan dari umat Islam terutama dalam hubungannya dengan konsepsi kenegaraan dan kebangsaan, bahwa Negara Kesatuan Republik Indonesia dan Pancasila adalah bentuk final dari upaya perjuangan umat Islam di Indonesia.
4. Perlu perumusan corak kebangsaan di Indonesia. Tuntutan perluasan wawasan kebangsaan itu mengandung konsekuensi perumusan ulang terhadap tujuan-tujuan politik Islam, yaitu: "cita-cita Islam adalah inheren dengan cita-cita Indonesia." Corak kebangsaan itu juga menuntut perubahan sikap dan perilaku politik yang terbebas dari sektarianisme, menerima pluralisme dan karena itu menghilangkan kecurigaan yang berdasarkan sentimen-sentimen keagamaan, ras, dan kesukuan.
5. Perlu lapisan profesional dalam segala lapangan kehidupan, yang ini merupakan tanggung jawab organisasi-organisasi Islam untuk memberi arah, memberi peluang bagi terciptanya lapisan elit itu. Bila boleh dikatakan bahwa kelelahan umat Islam masa lalu, banyak ditentukan oleh tidak tersedianya lapisan profesional di kalangan mereka. Kedua prasyarat itu minimal perlu dipertimbangkan sebelum diproklamasikan "Islam tanpa partai politik".

#### DAFTAR PUSTAKA

- Abdul Baqi, Muhammad Fuad, *al-Mu'jam al-Mufahras li Alfadh al-Qur'an al-Karim*, Beirut: Dar Ihya al Turats al-Arabi, 1945.
- AF., Miftah. —*Hubungan Negara dan Agama dalam Perspektif Fiqh Siyaasil*, jurnal *Al-Ahkam*, Volume XIII Edisi II, 2001.
- al-Jabiri, Abid. *al-Diin wa al-Daulah wa Tathbiiq al-Syari'ah*. Terj, —Agama, Negara dan Penerapan Syari'ahl, Yogyakarta: Fajar Pustaka Baru, 2001.
- al-Maududi, Abul A'la. —*Teori Politik Islam*, *Pesan Islam*, cet. ke-1; Bandung: Pustaka, 1983.
- al-Mawardi, Imam, *Al-Ahkam al-Sulthaniyyah wa al-Wilayat al-Diniyyah*, Terj., —Hukum Tata Negara dan Kepemimpinan dalam Takaran Islam, cet. ke-1; Jakarta: Gema Insani Press, 2000.
- al-Raziq, Ali Abdul. *Al-Islam wa Ushul al-Ahkam*, Mesir, 1925, —Islam dan Dasar-Dasar Pemerintahan, Yogyakarta: Jendela, 2000.
- An-Nabhani, Taqiyuddin, *Nidham al-Hukmi fi al-Islam*, Terj., “Sistem Pemerintahan Islam: Doktrin Sejarah dan Realitas Empirik”, cet. ke-1; Bangil: Al Izzah, 1996.
- Azra, Azyumardi. —*Political Islam in Post-Soeharto Era*, *Islamic Perspectives on the New Millenium*, Singapore: ISEAS, 2004.
- Baswedan, Anies Rasyid. —*Political Islam in Indonesia: Present and Future Trajectory*, *Asian Survey*, vol. 44, no. 5, Sep-Oct 2004.
- Bellah, Robert N. —*Islamic Tradition and the Problem of Modernization*, *Beyond Belief: Essayson Religion in a Post Traditional ist Word*, Berkeley: University of California Press, 1991.
- Effendi, Bahtiar, *Demokrasi dan Agama: Eksistensi Agama dalam Politik Indonesia, Islam Negara dan Civil Society; Gerakan dan Pemikiran Islam Kontemporer*, Cet.I, Jakarta : Paramadina, 2005.
- Effendy, Bahtiar. —*Political Islam in Post-Soeharto Indonesia: A Postcript*, *Islam and the State in Indonesia*, Ohio & Singapore: Ohio University Press and ISEAS, 2003.
- Effendy, Mochtar, *Ensiklopedi Agama dan Filsafat*, cet. ke-1; Palembang: Universitas Sriwijaya, 2001.

- Ernest Gellner, *Up From Imperialism*, *The New Republic*, Mei 22, 1989.
- Esposito, John L. and Voll, John Obert, *Islam and Democracy*, UK: Oxford University Press, 1996.
- Fealy, Greg. —*Divided Majority, Limits of Indonesian Political Islam*, *Islam and Political Legitimacy*, London and New York: Routledge Curzon, 2003.
- Hefner, Robert W. *Civil Islam: Muslims and Democratization in Indonesia*, Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 2000.
- Huntington, Samuel, P. *The Clash of Civilizations. Remaking of the World Order*, New York: Simon and Schuster, 1997.
- Liddle, R. William. —*Indonesia in 1999: Democracy Restored*, *Asian Survey*, vol. 40, no. 1, A Survey of Asia in 1999 (Jan-Feb, 2000).
- Maarif, M. Syafi'i, *Islam dan Politik, Teori Belah Bambu Masa Demokrasi Terpimpin 1959-1965*, Jakarta: Gema Insani Press, 1996.
- Mubarak, M Zaki. *Geneologi Islam Radikal di Indonesia: Gerakan, Pemikiran dan Prospek Demokrasi*, Jakarta: LP3ES, 2008.
- Mujani, Saiful, *Muslim Demokrat: Islam, Budaya Demokrasi, dan Partisipasi Politik di Indonesia Pasca Orde Baru*, Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 2007.
- Pippa Norris dan Inglehart, Ronald. *Islam and the West*, Cambridge, MA: Research Programs, John F. Kennedy School of Government, Harvard University, 2002.
- Priamarizki, Adhi. —*Indonesia's National Elections: Islamic Parties at the Crossroads*, *RISS Commentaries*, No. 005/2013 dated 9 January 2013.
- Pulungan, J. Suyuti, *Fiqh Siyasah Ajaran, Sejarah, dan Pemikiran*, cet. ke 2; Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada, 1995.
- Rickefs, M.C. *Islamisation and Its Opponents in Java, since 1930 to the Present*, Singapore: NUS Press, 2012.
- Salim G.P, M. Arskal. —*Islam dan Relasi Agama-Negara di Indonesia*, *Islam di Tengah Arus Transisi*, cet. ke-1; Jakarta: Kompas, 2000.
- Shalaby, Ahmad. *Studi Komprehensif Tentang Agama Islam*, cet. ke-1; Surabaya: PT. Bina Ilmu, 1988.
- Sukma, Rizal. *Islam in Indonesian Foreign Policy*, London and New York: Routledge Curzon Publishing, 2003.
- Syadzali, Munawir. *Islam dan Tatanegara Ajaran, Sejarah, dan Pemikiran*, Jakarta, UI Press, 1990.
- Syamsuddin, M. Din, —*Usaha Pencarian Konsep Negara dalam Sejarah Pemikiran Politik Islam*, *Politik Demi Tuhan: Nasionalisme Religius di Indonesia*, cet. ke-1; Bandung: Pustaka Hidayah, 1999.
- Tanuwidjaya, Sunny. —*Political Islam and Islamic Parties in Indonesia: Critically Assessing the Evidence of Islam's Political Decline*, *Contemporary Southeast Asia: A Journal of International and Strategic Affairs*, vol. 32, No. 1, April 2010.