

**PEMIKIRAN MUNAWIR SJADZALI TENTANG  
HUBUNGAN ISLAM DAN NEGARA DI INDONESIA**

**SKRIPSI**

Diajukan Kepada  
Institut Agama Islam Negeri Sunan Ampel Surabaya  
Untuk Memenuhi Salah Satu Persyaratan  
Dalam Menyelesaikan Program Strata Satu  
Ilmu Sejarah dan dan Kebudayaan Islam

Oleh :

**MIFTAHUL HUDA**

**NIM : AO.2.3.95.084**

*Ria Computer*

*RO*

PENCETAKAN - PENJILIDAN - PERCETAKAN  
Jl. Jemurwenosari Lebar 38 Wonocolo - Surabaya  
☎ (031) 8487316 - 8497656

**INSTITUT AGAMA ISLAM NEGERI SUNAN AMPEL SURABAYA  
FAKULTAS ADAB  
JURUSAN SEJARAH DAN KEBUDAYAAN ISLAM  
2000**

## PERSETUJUAN PEMBIMBING SKRIPSI

Skripsi berjudul *Pemikiran Munawir Sjadzali tentang Hubungan Islam dan Negara di Indonesia* oleh Miftahul Huda ini telah diperiksa dan disetujui untuk diujikan

Surabaya, ..... 18 Juli 2000

Pembimbing,



DR. H. Ali Mufrodi  
NIP 150 203 741

## PENGESAHAN TIM PENGUJI SKRIPSI

Skripsi oleh Miftahul Huda ini telah dipertahankan di depan Tim Penguji Skripsi

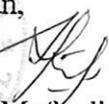
Surabaya, 7 Agustus 2000

Mengesahkan,

Fakultas Adab

Institut Agama Islam Negeri Surabaya

Dekan,



DR. H. Ali Mufrodi

NIP 150 203 741

Ketua,



DR. H. Ali Mufrodi

NIP 150 203 741

Sekretaris,



Drs. H. Achmad Zuhdi Dh.

NIP 150 249 900

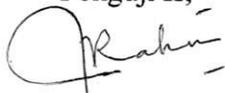
Penguji I,



Drs. H. Abdul Jalil

NIP 150 169 615

Penguji II,



Drs. Nur Rokhim

NIP 150 243 977

## ABSTRAKSI

العلاقة بين الإسلام والدولة في البلاد إندونيسيا. قد مضت منذ زمن. ولكن علاقة بينهما منذ استقلال هذا البلاد يرى الإسلام فيه قد يعترف بأنها لم يناسب مقاما بدولته. هذه الحالات حث بإظهار حركة التفكير الجديد عن الإسلام متوجه ليكون مناسباً بأسس الدولة، لأن في إحدى أسسها الألوهية الواحدة.

في أول سنة ألفى وتسعمائة وثمانين تقدم السيد مناور شذالي وهو وزير الشؤون الدينية في جمهورية الإندونيسية بتقديم التفكير الجديد الذي دعا مسلمي إندونيسيا وعلماءهم لينشؤا اجتهادهم الذي حث إلى حركة التفكير الإسلامي.

سابق وزير الشؤون الدينية في عهدي دورته (سنة ١٩٨٣-١٩٩٣) حث على اهتمام لعودة الواقعي لهذا التعليم الإسلامي. ونواة دعوته حث

المسلمين ليجتهدوا شجاعة وصدقا ليكون تعليم الإسلام قادرا واستجابا  
للتحدي التقدمي مناسباً باهتمام المحلي والأزمة في إندونيسيا .  
وعند السيد مناور شذالي أن في الإسلام لا يجد في تعاليمه أمراً  
بإنشاء الدولة الإسلامية (دار الإسلام) . ولكن الإسلام له أساس وتفكير  
ومنهج للحيات الاجتماعية والدولة . وفي هذه المنهج لا بد أن يرمز رموزاً  
ليكون منهاجاً سياسياً الذي يناسب في الحالات الاجتماعية والدولة .

ولأجل ذلك يكون المنهج استقبالياً بأسس المبادئ الخمسة أو

البنشاسيلا (Pancasila) لأساس دولة البلاد . لأن أسسها ومبادئها

المذكورة قد احتل الرموز الصحيح والمناسب فيها . وبجانب هذا

أن البنشاسيلا (Pancasila) قد استقبلها كل طائفة والأديان في

إندونيسيا .

## DAFTAR ISI

HALAMAN JUDUL .....	I
ABSTRAKSI .....	ii
PERSETUJUAN PEMBIMBING SKRIPSI .....	iii
PENGESAHAN TIM PENGUJI SKRIPSI .....	iv
MOTTO .....	v
PERSEMBAHAN .....	vi
KATA PENGANTAR .....	vii
DAFTAR ISI .....	viii
<b>BAB I PENDAHULUAN .....</b>	<b>1</b>
A. Latar Belakang Masalah .....	1
B. Definisi Operasional .....	5
C. Rumusan Masalah .....	8
D. Tujuan Penelitian .....	8
E. Kegunaan Penelitian .....	9
F. Metode Penelitian .....	9
G. Sistematika Pembahasan .....	10
<b>BAB II SOSOK MUNAWIR SJADZALI .....</b>	<b>12</b>
A. Riwayat Hidup .....	12
B. Meniti Karier sambil Belajar .....	16
C. Karya-karyanya .....	18

**BAB III HUBUNGAN AGAMA DAN NEGARA DALAM**

**PERSPEKTIF (PEMIKIRAN) ISLAM ..... 20**

A. Paradigma Hubungan Agama dan Negara: ..... 20

    1. Paradigma Hubungan secara Integralistik ..... 20

    2. Paradigma Hubungan secara Simbiotik ..... 24

    3. Paradigma Hubungan secara Sekularistik ..... 27

B. Polarisasi Kecenderungan Pemikiran tentang Hubungan  
    Agama dan Negara: ..... 29

    1. Polarisasi antara Transformatik dan Totalistik ..... 30

    2. Polarisasi antara Idealistik dan Realistik ..... 38

    3. Polarisasi antara Formalistik dan Substantivistik ..... 41

**BAB IV PEMIKIRAN MUNAWIR SJADZALI TENTANG**

**HUBUNGAN ISLAM DAN NEGARA DI INDONESIA ..... 48**

A. Latar Belakang Pemikiran ..... 48

B. Pemikiran-pemikiran Munawir Sjadzali: ..... 50

1. Reaktualisasi Ajaran Islam: Pesan untuk Berijtihad  
    secara Jujur dan Berani ..... 51

2. Pancasila sebagai Ideologi Nasional Negara ..... 54

C. Dalil atau Dasar Pemikiran ..... 56

**BAB V KESIMPULAN DAN SARAN ..... 64**

A. Kesimpulan ..... 64

B. Saran-saran ..... 66

**DAFTAR PUSTAKA ..... 68**

## BAB I PENDAHULUAN

### A. Latar Belakang Masalah

Hubungan antara Islam dan negara sudah sejak lama menjadi persoalan pelik di dunia Islam. Sejak runtuhnya kolonialisme Barat pada pertengahan abad kedua puluh, negara-negara Islam seperti Turki, Mesir, Sudan, Maroko, Pakistan, atau Aljazair mengalami kesulitan dalam upaya membangun hubungan yang memungkinkan (*viable*) antara Islam dan negara. Di negara-negara tersebut, hubungan politik antara Islam dan negara ditandai dengan adanya ketegangan-ketegangan tajam—kalau bukan permusuhan. Melihat posisi penting Islam di wilayah-wilayah tersebut, yaitu sebagai agama mayoritas penduduk, kenyataan itu jelas merupakan sebuah realitas yang mengherankan. Pada gilirannya, hal itu mendorong para pengamat politik Islam untuk mengajukan pertanyaan, apakah sebenarnya Islam sesuai atau tidak dengan sistem politik modern, di mana ide tentang negara-bangsa (*nation-state*) merupakan salah satu unsur utamanya.<sup>1</sup>

Dalam konteks Indonesia, hubungan antara Islam dan negara tidak hanya berlangsung lama, tetapi sejak negara ini merdeka masalah tersebut telah menyulut ketegangan, permusuhan, bahkan konflik fisik antara keduanya. Dalam masa-masa formatif negara ini, kaum Muslim tidak hanya terus-

---

<sup>1</sup> Muhammad Wahyuni Nafis dan Sulastomo (Peny.), *Kontekstualisasi Ajaran Islam: 70 Tahun Prof. DR. H. Munawir Sjadzali, MA* (Jakarta: IPHI dan Paramadina, 1995), 401.

menerus menyuarkan aspirasinya untuk menjadikan Islam sebagai dasar negara, tetapi juga menjadikan sistem politik Islam sebagai panduan dalam mengatur negara. Meskipun pada akhirnya terjadi kompromi-kompromi, aspirasi demikian tak kunjung padam; setiap ada kesempatan dan peluang kecil apapun aspirasi demikian kembali muncul ke permukaan.

Paling sedikit terdapat dua kesempatan dan peluang resmi yang digunakan kaum Muslim Indonesia untuk mewujudkan aspirasi politiknya. *Pertama*, pada saat berlangsungnya diskusi mengenai dasar negara pada 1945. Pada kesempatan ini wakil-wakil Islam mengusulkan agar Islam dijadikan ideologi atau agama negara. *Kedua*, pada dekade 1950-an dalam sidang-sidang konstituante yang memberi peluang pada setiap kelompok untuk mendiskusikan kembali konstruk ideologi dan undang-undang dasar. Pada kesempatan ini, melalui tokoh-tokoh Masyumi, aspirasi ideologi Islam kembali muncul. Bahkan pada kesempatan kedua ini menyajikan perdebatan yang lebih luas dan mendalam mengenai pentingnya ideologi Islam dan konsepsi sistem politik Islam di negara Indonesia. Akan tetapi, di samping peluang-peluang resmi tadi, kaum Muslim juga terus-menerus menyuarkan aspirasi Islam ideologis dalam berbagai forum dan kesempatan.<sup>2</sup>

Ketegangan hubungan antara Islam dan negara memuncak pada berkembangnya sikap saling curiga. Bahkan Islam politik (*political Islam*) pernah dianggap sebagai pesaing kekuasaan yang dapat mengusik basis

---

<sup>2</sup> Azyumardi Azra dan Saiful Umam (Ed.), *Menteri-menteri Agama RI: Biografi Sosial-Politik* (Jakarta: INIS, PPIM, dan Badan Litbang Agama Depag RI, 1998), 385-386.

kebangsaan negara, sehingga pihak negara berusaha menghalangi dan melakukan domestikasi terhadap gerak ideologis politik Islam. Dan yang lebih menyedihkan adalah *Islam politik* sering dicurigai sebagai anti ideologi negara Pancasila. Demikian pula dengan pihak Islam, mereka menganggap negara berusaha menghilangkan arti penting Islam secara politik, serta menerapkan kebijakan sekuler. Bahkan, telah berkembang anggapan bahwa negara menjalankan kebijakan ganda (*dual policy*) terhadap Islam. Sementara membiarkan—atau bahkan mendorong—dimensi ritual Islam untuk tumbuh, negara tidak memberi kesempatan bagi *Islam politik* untuk berkembang.<sup>3</sup>

Berkembangnya rasa saling curiga dan permusuhan politik antara Islam dan negara ini pada gilirannya memicu munculnya gerakan intelektualisme Islam baru. Gerakan yang muncul pada 1970-an ini secara umum bertujuan mereduksi—jika tidak bisa menghilangkan sama sekali—rasa saling curiga antara Islam dan negara yang dalam pandangan mereka tidak hanya merugikan masyarakat Islam Indonesia, tetapi juga tidak kondusif bagi perkembangan bangsa karena menyiratkan adanya perpecahan antar unsur dalam negara. Di samping itu, yang lebih penting lagi, gerakan ini juga bermaksud menciptakan format baru politik Islam yang dipandang sesuai dengan konstruk ideologis negara kebangsaan Indonesia.

Dengan tujuan yang demikian mendasar, gerakan ini bekerja pada berbagai tingkat. *Pertama*, mereka bekerja pada tingkat pemikiran, yaitu

---

<sup>3</sup> Muhammad Wahyuni Nafis dan Sulastomo (Peny.), *Kontekstualisasi Ajaran Islam*, 402.

merumuskan basis teologis yang sejalan dengan pandangan mereka mengenai hubungan Islam dan negara. *Kedua*, pada tataran gerakan sosial, yaitu melakukan aksi-aksi sosial yang bertujuan memberdayakan dan mentransformasikan masyarakat Islam Indonesia, sehingga dari segi sosial-ekonomi sejahtera, juga dari segi pemikiran tidak lagi terikat dan memperjuangkan aspirasi Islam sebagai idcologi. *Ketiga*, mereka juga bekerja di tingkat birokrasi pemerintahan.<sup>4</sup>

Kemudian pada awal dasawarsa 1980-an, menyusul Munawir Sjadzali dengan pemikirannya yang cukup memberi kontribusi pada bentuk dan isi gerakan pemikiran Islam baru tersebut. Pejabat senior pada Departemen Luar Negeri yang juga pernah menduduki posisi Menteri Agama untuk dua periode berturut-turut (1983-1993) ini, menganjurkan perlunya Reaktualisasi Ajaran Islam. Titik sentral pesan Munawir adalah mendorong komunitas Islam untuk melakukan ijtihad secara berani dan jujur. Dengan demikian, Islam bisa lebih responsif terhadap keperluan-keperluan lokal dan temporal Indonesia.<sup>5</sup>

Dari beberapa penelitian tentang pemikiran politik Islam yang sudah dilakukan, khususnya mengenai hubungan Islam dan negara di Indonesia, tampaknya kajian terhadap pemikiran Islam Munawir Sjadzali masih sangat sedikit dilakukan. Padahal, banyak sisi menarik yang dapat kita temui dalam pemikiran beliau, di antaranya adalah ide tentang Reaktualisasi Ajaran

---

<sup>4</sup> Azyumardi Azra dan Saiful Umam (Ed.), *Menteri-menteri Agama RI*, 387.

<sup>5</sup> Munawir Sjadzali, "Pembaharuan: Aplikasi tanpa Kehilangan Esensi", dalam *Majalah Panji Masyarakat* No. 436, tgl. 1 Juli 1984, 12-13.

Islam—yang sempat menjadi perdebatan publik, dan penerimaan Pancasila sebagai ideologi nasional negara.

## B. Definisi Operasional

Dalam definisi operasional, akan diungkapkan definisi kata-kata atau istilah-istilah kunci yang berkaitan dengan masalah penelitian. Hal ini penting dicantumkan untuk menghindari perbedaan pengertian atau kekurangjelasan makna yang ditimbulkan.<sup>6</sup>

Kata *pemikiran* adalah bentuk kata benda, sedangkan bentuk kata kerjanya adalah *berpikir*. Menurut Kamus Besar Bahasa Indonesia, *pikiran* adalah hasil *berpikir*, sedangkan *pemikiran* adalah proses, cara, perbuatan memikir.<sup>7</sup> Jadi, *pemikiran* adalah akumulasi dari *pikiran*. Dalam penelitian ini, operasionalisasi dari kata *pemikiran* adalah pemikiran politik, dalam kaitannya dengan hubungan Islam dan negara di Indonesia.

Munawir Sjadzali, seorang mantan Menteri Agama RI yang menjabat selama dua periode secara berturut-turut (1983-1993),<sup>8</sup> lahir di Desa Karangnom, Klaten, Jawa Tengah, pada 7 Nopember 1925. Ia adalah anak tertua dari delapan bersaudara, dari pasangan Abu Aswad Hasan Sjadzali (putera Tohari) dan Tas'iyah (puteri Badruddin).<sup>9</sup> Selama kariernya, ia telah melibatkan diri dalam kancah pemikiran Islam, di antaranya adalah

---

<sup>6</sup> Panitia Penyusun, *Panduan Penulisan Skripsi* (Surabaya: IAIN Sunan Ampel, 1998), 12.

<sup>7</sup> Departemen Pendidikan dan Kebudayaan, *Kamus Besar Bahasa Indonesia* (Jakarta: Balai Pustaka, 1989), 683.

<sup>8</sup> Azyumardi Azra dan Saiful Umam (Ed.), *Menteri-menteri Agama RI*, 411.

<sup>9</sup> *Ibid.*, 372.

gagasannya tentang Reaktualisasi Ajaran Islam—yang sempat menjadi kontroversi di kalangan publik—dan Pancasila sebagai ideologi nasional negara,<sup>10</sup> yang saat ini sedang menjadi topik dalam penelitian ini.

Kata *hubungan* secara harfiah berarti jaringan yang terwujud karena interaksi antara satuan-satuan yang aktif.<sup>11</sup> Dalam penelitian ini, operasionalisasi dari kata *hubungan* adalah dinamika pemikiran yang terjadi antara kalangan cendekiawan Muslim dengan pemerintah pada masa Orde Baru, dalam merumuskan sistem pemerintahan yang disepakati bersama.

Kata berikutnya yang juga perlu mendapat penegasan arti adalah kata *Islam*. Secara etimologis, kata *Islam* berasal dari bahasa Arab, dari bentuk kata *salama* yang berarti selamat sentosa. Dari kata tersebut dibentuk kata *aslama* yang artinya memelihara dalam keadaan selamat sentosa, dan berarti juga menyerahkan diri, tunduk, patuh, dan taat.<sup>12</sup>

*Islam* adalah agama Allah yang diwahyukan kepada para Rasul-Nya, sejak Nabi Adam hingga Nabi Muhammad SAW, guna diajarkan kepada seluruh umat manusia.<sup>13</sup>

Dalam konteks pemikiran politik Islam, dikenal istilah “Islam cita-cita” dan “Islam historis”. Yang pertama adalah Islam menurut Allah, dan hanya Allah yang mengetahui. Sedangkan manusia mustahil dapat mencapainya.

---

<sup>10</sup> Muhammad Wahyuni Nafis dan Sulastomo (Peny.), *Kontekstualisasi Ajaran Islam*, xi.

<sup>11</sup> Departemen Pendidikan dan Kebudayaan, *Kamus Besar Bahasa Indonesia* (Jakarta: Balai Pustaka, 1989), 105.

<sup>12</sup> Nasruddin Razak, *Dienul Islam* (Bandung: PT al-Ma'arif, 1996), 56.

<sup>13</sup> *Ibid.*, 59.

Yang kedua adalah Islam menurut yang dipahami manusia, berdasarkan realitas yang ada.<sup>14</sup> Dalam penelitian ini, kata *Islam* menurut pengertian yang kedua.

Yang terakhir adalah kata *negara*. Istilah *negara* diterjemahkan dari bahasa asing: *staat* (bahasa Belanda dan Jerman), *state* (bahasa Inggris), *etat* (bahasa Prancis).<sup>15</sup> Berbeda dengan istilahnya yang permanen, mengenai konsep dan teori *negara* masih belum terdapat kesepakatan bersama. Para teoretisi berbeda pendapat, sesuai dengan sudut pandang masing-masing. Menurut Miriam Budiardjo, setelah merujuk berbagai pendapat, menyimpulkan bahwa *negara* adalah suatu daerah teritorial yang rakyatnya diperintah oleh sejumlah pejabat (pemerintah) yang berusaha menuntun warga negaranya taat pada peraturan perundang-undangan melalui penguasaan kontrol monopolistik dari kekuasaan yang sah.<sup>16</sup>

Selain itu, ada yang mendefinisikan *negara* sebagai pemerintah saja, yaitu lembaga pemerintahan. Barangkali di sini juga dimasukkan lembaga militer dan kepolisian. Ada yang mendefinisikan *negara* sebagai sistem pemerintahan. Jadi bukan saja lembaga eksekutif, tapi juga lembaga legislatif, yudikatif, militer, dan kepolisian.<sup>17</sup>

---

<sup>14</sup> Abdul Aziz Thaba, *Islam dan Negara dalam Politik Orde Baru* (Jakarta: Gema Insani Press, 1996), 86.

<sup>15</sup> F. Isjwara, *Pengantar Ilmu Politik* (Bandung: Bina Cipta, 1980), 90.

<sup>16</sup> Miriam Budiardjo, *Dasar-dasar Ilmu Politik* (Jakarta: Gramedia, 1982), 40.

<sup>17</sup> Aminudin, *Kekuatan Islam dan Pergulatan Kekuasaan di Indonesia Sebelum dan Sesudah Runtuhnya Rezim Soeharto* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1999), 20; Arif Budiman, "Bentuk Negara dan Pemerataan Hasil-hasil Pembangunan", *Majalah Prisma* No. 7, Juli 1982, 3.

Dalam penelitian ini, *negara* yang dimaksud adalah pada masa pamerintahan Orde Baru.

### **C. Rumusan Masalah**

Dalam penelitian ini, penulis mengemukakan beberapa rumusan masalah sebagai berikut:

1. Bagaimana persepsi Islam tentang hubungan agama dan negara?
2. Bagaimana pemikiran Munawir Sjadzali tentang hubungan Islam dan negara di Indonesia?
3. Apa alasan atau dalil yang dikemukakan Munawir Sjadzali untuk mendukung pemikirannya?

### **D. Tujuan Penelitian**

Bertolak dari permasalahan-permasalahan di atas, maka penelitian ini

bertujuan untuk:

1. Mengetahui persepsi (pemikiran) Islam tentang hubungan agama dan negara.
2. Mengetahui dan mempertimbangkan pemikiran Munawir Sjadzali tentang hubungan Islam dan negara di Indonesia.
3. Memperkaya khazanah pemikiran Islam, khususnya merumuskan hubungan Islam dan negara melalui pemahaman terhadap substansi ajaran Islam, dengan mempelajari alasan atau dalil yang digunakan Munawir Sjadzali.

### **E. Kegunaan Penelitian**

Diadakannya penelitian ini diharapkan dapat memberikan guna dan manfaat:

1. Secara teoretis, sebagai langkah awal guna menimbulkan kembali minat melakukan penelitian lebih dalam untuk membangun “teori politik Islam”, terutama yang relevan dengan lingkungan sosio-kultural masyarakat Indonesia.
2. Secara praktis, hasil penelitian ini dapat menjadi bahan referensi bagi kelengkapan studi tentang pemikiran politik Islam.

### **F. Metode Penelitian**

Dalam melaksanakan penelitian ini, penulis melakukan langkah-langkah sebagai berikut:

1. Heuristik, yaitu mengumpulkan data dari sumbernya.<sup>18</sup> Dalam hal ini, penulis menggunakan literatur dari buku-buku dan berbagai sumber tertulis lainnya yang memiliki relevansi dengan topik penelitian.
2. Kritik, yaitu dengan melakukan penilaian terhadap data-data yang diperoleh, baik dari sisi otentisitas maupun kredibilitasnya untuk mendapatkan fakta, sehingga dapat mengantarkan skripsi ini ke tingkat kebenaran ilmiah.

---

<sup>18</sup> Nugroho Notosusanto, *Masalah Penulisan Sejarah Kontemporer* (Jakarta: Yayasan Indayu, 1978), 36.

3. Interpretasi, yaitu dengan menetapkan sesuatu atau memberi makna yang saling berhubungan di antara fakta-fakta yang telah diperoleh.<sup>19</sup>
4. Penyajian data, dengan melalui dua pola penyajian, yaitu:
  - a. Informatif deskriptif, yaitu dengan menyajikan informasi data secara apa adanya.
  - b. Informatif analitis, yaitu dengan menyajikan data atau fakta dengan melalui proses analisis.

#### **G. Sistematika Pembahasan**

Skripsi ini terdiri atas lima bab. Bab pertama merupakan pendahuluan, yang terdiri dari latar belakang masalah; definisi operasional; rumusan masalah; tujuan penelitian; kegunaan penelitian; metode penelitian; dan sistematika pembahasan.

Pada bab dua, uraian tentang sosok Munawir Sjadzali, yang membahas tentang riwayat hidup; karier dan masa belajarnya; serta beberapa karyanya.

Pada bab tiga, dibahas tentang hubungan agama dan negara dalam perspektif (pemikiran) Islam, dengan sub bahasan paradigma hubungan agama dan negara, yang terdiri dari: paradigma hubungan secara integralistik, paradigma hubungan secara simbiotik, paradigma hubungan secara sekularistik; dan polarisasi kecenderungan pemikiran tentang hubungan agama dan negara di Indonesia, yang terdiri dari: polarisasi antara transformatik dan

---

<sup>19</sup> *Ibid.*, 40.

totalistik, polarisasi antara idealistik dan realistik, polarisasi antara formalistik dan substantivistik.

Pada bab empat, pembahasan tentang pemikiran Munawir Sjadzali mengenai hubungan Islam dan negara di Indonesia, yang membahas tentang latar belakang pemikiran; pemikiran-pemikiran Munawir Sjadzali: reaktualisasi ajaran Islam (pesan untuk berjihad secara jujur dan berani), dan Pancasila sebagai ideologi nasional negara; dasar atau dalil pemikiran.

Bab lima merupakan penutup, yang terdiri dari kesimpulan; dan saran-saran.

## BAB II

### SOSOK MUNAWIR SJADZALI

#### A. Riwayat Hidup

Munawir Sjadzali lahir di Desa Karanganom, Klaten, Jawa Tengah, pada 7 Nopember 1925. Munawir adalah anak tertua dari delapan bersaudara dari pasangan Abu Aswad Hasan Sjadzali (putera Tohari) dan Tas'iyah (puteri Badruddin). Sesuai dengan tradisi setempat, setelah menikah, ayah Munawir mendapat nama tua, yaitu Mughaffir.

Dari segi ekonomi, keluarga Mughaffir memang jauh dari sejahtera, tetapi dari segi agama keluarga ini termasuk santri. Tercatatnya Mughaffir sebagai santri di sejumlah pesantren tradisional yang cukup terkenal pada masa itu, menunjukkan tingginya penghargaan Mughaffir terhadap ilmu agama. Latar belakang ini tidak hanya menjadikannya sebagai kepala keluarga yang mampu menghiasi rumah tangganya dengan nilai-nilai religius, tetapi juga di lingkungan masyarakatnya ia dikenal sebagai *kyai*, yang sekaligus sebagai pemimpin informal masyarakat.

Awal pendidikan Munawir dimulai di lembaga pendidikan Islam (Madrasah Ibtidaiyah). Pilihan ini di samping karena pertimbangan biayanya yang relatif murah, juga karena memprioritaskan ilmu-ilmu tradisional agama. Tamat dari Madrasah Ibtidaiyah (setingkat SD), Munawir melanjutkan ke Mamba'ul Ulum yang berjarak lebih kurang 30 km dari Desa Karanganom.

Namun cita-cita untuk sekolah di Mamba'ul Ulum tidak dapat segera terwujud karena pendaftaran untuk tingkat Tsanawiyah (setingkat SLTP) belum dibuka. Sambil menunggu, akhirnya Munawir dimasukkan ke Madrasah al-Islam, madrasah modern lain di Solo, selama satu tahun karena tahun berikutnya ia sudah diterima di Mamba'ul Ulum.

Pada tahun 1943, tepat di usianya yang ke-17, setelah melalui berbagai penderitaan dan perjuangan, Munawir berhasil menamatkan Mamba'ul Ulum dengan mengantongi ijazah. Lepas dari Mamba'ul Ulum rencana Munawir adalah bekerja. Tetapi hanya dengan berbekal selebar ijazah setingkat SLTP, seluruh surat lamaran pekerjaan yang disebarakan tidak mendapat tanggapan. Akhirnya, Munawir memutuskan untuk mengembara tanpa tujuan yang jelas. Dalam pengembaraan inilah ia sampai di Salatiga, di mana ia mendengar sekolah Muhammadiyah setempat membutuhkan seorang guru. Munawir segera mengajukan lamaran, dan tanpa menemui kesulitan ia diterima sebagai guru Sekolah Rakyat Muhammadiyah dengan masa percobaan.

Tetapi karena kondisi sekolah ini dirasa kurang begitu menyenangkan, Munawir masih mencari kesempatan kerja di tempat lain. Atas tawaran *Kyai* Muhammad Irsam, seorang tokoh Muhammadiyah setempat, Munawir akhirnya disarankan mengajar di Gunungpati (daerah Kabupaten Semarang, yang letaknya delapan kilometer dari Ungaran), di sebuah Madrasah Ibtidaiyah yang didirikan oleh sejumlah tokoh dari berbagai organisasi Islam, termasuk Muhammadiyah dan Nahdlatul Ulama.

✓ Pada pertengahan 1944, Munawir berangkat ke Gunungpati. Dari Gunungpati inilah keterlibatan Munawir dengan kegiatan-kegiatan Islam dalam skala nasional dimulai. Selain mengajar, Munawir juga melibatkan diri dalam kegiatan-kegiatan sosial. Munawir hampir selalu dilibatkan dalam pembentukan badan-badan semi-resmi maupun swasta. Peristiwa yang melibatkan Munawir dalam kegiatan Islam berskala nasional adalah acara pekan "orientasi" ulama dan tokoh agama wilayah Semarang, yang diselenggarakan pemerintah Jepang dalam rangka menggalang potensi rakyat dan pendekatan terhadap ulama-ulama Islam. Melalui acara ini selanjutnya terjalin semacam jaringan di antara peserta yang sangat bermanfaat bagi kelangsungan perjuangan, karena secara berkala mereka melakukan pertemuan-pertemuan untuk membahas permasalahan umat Islam.

✓ Proklamasi Kemerdekaan RI 1945 membawa perubahan-perubahan di wilayah Kecamatan Gunungpati yang juga berpengaruh pada diri Munawir. Karena sejak hari-hari pertama Proklamasi Kemerdekaan sudah bergolak, banyak warga Semarang yang mengungsi ke kota kecil ini. Untuk mengamankan masalah-masalah politik, keamanan, dan sosial yang ditimbulkan, masyarakat Gunungpati membentuk Angkatan Muda Gunungpati. Munawir, sebagai pemuda yang dikenal aktif, terpilih sebagai ketuanya. Dalam kapasitas sebagai ketua, Munawir bersama rombongan dari Semarang, menghadiri Kongres Pemuda di Yogyakarta yang berlangsung beberapa bulan setelah Proklamasi Kemerdekaan.

Kembali dari kongres, rombongan Munawir terhenti di Ambarawa dan tidak bisa meneruskan perjalanan ke Semarang karena tentara Sekutu sudah menguasai

Benteng Ambarawa. Munawir bersama rombongannya kemudian bergabung dengan kelompok pejuang Islam yang dikenal dengan pasukan Hizbullah di Surakarta. Atas usulan Munawir, pasukan Hizbullah Surakarta ini kemudian menamakan dirinya pasukan "Gatjo" (Gabungan Tjalon Oelama).

Pada awal Mei 1947, keluar dekrit Presiden tentang peleburan semua badan kelaskaran, termasuk Hizbullah dan Sabilillah, ke dalam Tentara Nasional Indonesia (TNI). Karena merasa tidak memiliki bakat di bidang militer, Munawir memilih kembali ke Solo dan aktif lagi di Gerakan Pemuda Islam Indonesia (GPII). Di Solo ini, ia sempat kursus bahasa Inggris. Selanjutnya, pada akhir 1949 dengan usainya Perang Kemerdekaan, Munawir kembali ke Semarang, tapi kali ini ke rumah K.H. Munawar Cholil, seorang ulama terkemuka di Semarang. Di sini, ia juga sempat kursus bahasa Prancis.

✓ Selama di Semarang, Munawir mencoba menelaah konsepsi politik Islam yang berkembang di masa klasik. Hal ini didorong oleh keinginannya untuk menanggapi kuatnya aspirasi Islam sebagai dasar negara, yang muncul di kalangan aktivis dan pemikir Islam pada waktu itu. Dengan memanfaatkan koleksi buku K.H. Munawar Cholil, Munawir berhasil menulis buku *Mungkinkah Negara Indonesia Bersendikan Islam?*, sebagai tanggapan kritisnya.

Ternyata, selain mendapat sambutan antusias dari berbagai kalangan, buku itu selanjutnya mengantarkan Munawir untuk berkenalan dengan Bung Hatta, wakil Presiden RI saat itu. Bung Hatta tertarik dan menyampaikan penghargaan tinggi terhadap buku karangan Munawir; bukan pada substansinya, tapi lebih pada

keberanian Munawir berpikir mandiri. Perkenalan dengan Bung Hatta ini berujung pada diterimanya Munawir di Kementerian Luar Negeri yang waktu itu formasinya masih kecil dan jumlah pegawainya pun tidak banyak. Maksud utama Bung Hatta “memasukkan” ke Kementerian Luar Negeri adalah agar Munawir berkesempatan melanjutkan studi ke luar negeri dan menekuni persoalan-persoalan keislaman dan kenegaraan di Indonesia secara lebih mendalam.<sup>1</sup>

## B. Meniti Karier sambil Belajar

Pada 1951, setelah setahun bekerja, Kementerian Luar Negeri membuka kursus Diplomatik dan Konsuler Angkatan II. Melihat kesempatan ini, Munawir segera mendaftarkan diri. Meskipun dengan melalui berbagai hambatan yang dialami, akhirnya Munawir diterima, dan mampu menyelesaikannya dengan baik. Dengan memiliki sertifikat kursus—yang disamakan dengan ijazah Sarjana Muda—ini, Munawir telah masuk dalam Korp Diplomatik yang jika ditempatkan di luar negeri nanti berhak menyandang pangkat *Atase*, jenjang terbawah dalam dinas diplomatik.

Pada akhir Agustus 1953, atas bantuan beasiswa dari PBB (Perserikatan Bangsa-bangsa), Munawir berangkat ke Inggris untuk belajar ilmu politik di University College of South West of England, Exeter. Tepat setahun persis, Munawir berhasil menamatkan studinya. Dan pada bulan Juli 1954 ia kembali ke

<sup>1</sup> Sumber: Munawir Sjadzali, “Dari Lembah Kemiskinan” dalam Muhammad Wahyuni Nafis dan Sulastomo (Peny.), *Kontekstualisasi Ajaran Islam: 70 Tahun Prof. DR. H. Munawir Sjadzali, MA* (Jakarta: IPHI dan Paramadina, 1995), 5-74; Azyumardi Azra dan Saiful Umam (Ed.), *Menteri-menteri Agama RI: Biografi Sosial-Politik* (Jakarta: INIS, PPIM, dan Litbang Agama Departemen Agama RI, 1998), 369-380.

tanah air. Mula-mula ia ditempatkan di Direktorat Eropa, namun pada awal 1955 ia ditarik ke Sekretariat Bersama Konferensi Asia Afrika dan terlibat penuh dalam urusan kesekretariatan konferensi yang cukup bersejarah itu.

Pada Agustus 1956, Munawir mendaftarkan diri di Universitas Georgetown dan diterima di Fakultas Pascasarjana untuk Master of Arts (MA). Munawir memulai kuliahnya pada semester musim gugur 1956 dan selesai pada 1959 dengan *major subject* hubungan internasional dan *minor subject* filsafat politik. Dengan tesisnya yang berjudul “Indonesia’s Muslim Political Parties and Their Political Concepts”, ia meraih gelar MA, sekaligus memenuhi obsesinya selama ini untuk mencari konsepsi politik Islam.

Karier Munawir semakin berkembang. Pada 1970, ia ditugaskan mendampingi Roesmin Nurjadin sebagai *Deputy Chief Mission* (orang kedua) dengan pangkat *Minister Counsellor*. Pada 1975, ia diangkat sebagai Duta Besar RI untuk Kuwait yang juga merangkap sebagai Duta Besar RI *non-resident* untuk Uni Emirat Arab, Qatar, dan Bahrain.

Adapun tugas-tugas di dalam negeri yang pernah dijabatnya adalah sebagai Kepala Bagian Amerika Utara (1959-1963), Kepala Biro Tata Usaha Pimpinan Departemen Luar Negeri (1969-1970), Kepala Biro Umum Departemen Luar Negeri (1975-1976), Staf Ahli Menteri Luar Negeri, dan Direktur Jenderal Politik Departemen Luar Negeri sejak 1980, menggantikan Chaidir Anwar Sani. Posisi inilah yang selanjutnya mengantarkan Munawir ke kursi Menteri Agama—setelah

lebih kurang 33 tahun (1950-1983) mengembangkan karier di lingkungan Departemen Luar Negeri.<sup>2</sup>

### C. Karya-karyanya

Munawir Sjadzali termasuk salah seorang intelektual Muslim Indonesia yang kreatif dan produktif dalam menghasilkan karya-karyanya, baik dalam bentuk makalah maupun buku. Beberapa di antara karyanya yang berupa makalah penting yang pernah dipresentasikan pada forum internasional, adalah:

1. Shari'ah: a Dynamic Legal System (Kolombo, tahun 1985)
2. The Role of the Muslim Religious Leaders (Ulama) in the Solution of the Population Problems: Indonesian Experience (Kairo, 1987)
3. Indonesia is neither a Secular nor Theocratic State (Kanada, 1992)<sup>3</sup>

Sedangkan beberapa karyanya yang ditulis dalam bentuk buku, baik yang berbahasa Indonesia maupun Inggris, antara lain:

1. Mungkinkah Negara Indonesia Bersendikan Islam? (tahun 1950)
2. Peranan Muhammadiyah dalam Pembinaan Umat Islam di Indonesia (Jakarta: Departemen Penerangan, 1986)
3. Ijtihad dalam Sorotan (Bandung: Mizan, 1990)
4. Islam dan Tata Negara: Sejarah, Ajaran, dan Pemikiran (Jakarta: UI-Press, 1990)

---

<sup>2</sup> Muhammad Wahyuni Nafis dan Sulastomo (Peny.), *ibid.*, 42-74; Azyumardi Azra dan Saiful Umam (Ed.), *ibid.*, 380-384; juga lihat sampul belakang buku Munawir Sjadzali, *Islam dan Tata Negara: Sejarah, Ajaran, dan Pemikiran* (Jakarta: UI-Press, 1993).

<sup>3</sup> Faishal Ismail, *Islam Idealitas dan Realitas Insaniyah* (Yogyakarta: PT Tiara Wacana, 1999), 136-137.

5. Aspirasi Umat Islam Terpenuhi tanpa Partai Islam (Jakarta: Departemen Agama RI, 1992). Versi bahasa Inggrisnya berjudul: Muslim's Interest are Better Served in the Absence of Muslim Parties, yang diterbitkan oleh Departemen yang sama
6. Islam Realitas Baru dan Orientasi Masa Depan Bangsa (Jakarta: UI-Press, 1993)
7. Bunga Rampai Wawasan Islam Dewasa Ini (Jakarta: UI-Press, 1994)
8. Ijtihad Kemanusiaan (Jakarta: Paramadina, 1997)
9. Indonesia's Muslim Political Parties and Their Political Concepts, tesis MA (Washington D.C. USA: Georgetown University, 1959)
10. Islam and Governmental System (Jakarta: INIS, 1991)

Demikianlah beberapa karya tulis Munawir Sjadzali yang dapat penulis

**himpun dari hasil penelitian.**

### BAB III

## HUBUNGAN AGAMA DAN NEGARA DALAM PERSPEKTIF (PEMIKIRAN) ISLAM

#### A. Paradigma Hubungan Agama dan Negara

Dalam pemikiran politik Islam, menurut M. Din Syamsudin,<sup>1</sup> terdapat tiga paradigma tentang hubungan agama dan negara. Nuansa di antara ketiga paradigma ini terletak pada konseptualisasi yang diberikan kepada kedua istilah tersebut. Kendati Islam dipahami sebagai agama yang memiliki totalitas—dalam pengertian meliputi seluruh aspek kehidupan manusia, termasuk politik—namun sumber-sumber Islam juga mengajukan pasangan istilah seperti *dunya-akhirah* (dunia-akhirat), *din-dawlah* (agama-negara), atau *umur ad-dunya-umur ad-din* (urusan dunia-urusan agama). Pasangan istilah-istilah tersebut menunjukkan adanya perbedaan konseptual dan mengesankan adanya dikotomi.

##### 1. Paradigma Hubungan secara Integralistik

Paradigma ini memecahkan masalah dikotomi tersebut dengan mengajukan konsep bersatunya agama dan negara. Agama dan negara, dalam hal ini, tidak dapat dipisahkan (*integrated*). Wilayah agama juga meliputi politik atau negara. Karenanya, menurut paradigma ini, negara merupakan lembaga politik dan keagamaan sekaligus. Pemerintahan negara

---

<sup>1</sup> Dalam Abu Zahra (Ed.), *Politik Demi Tuhan: Nasionalisme Religius di Indonesia* (Jakarta: Pustaka Hidayah, 1999), 45.

diselenggarakan atas dasar “kedaulatan Ilahi” (*devine sovereignty*), karena memang kedaulatan itu berasal dan berada di “tangan” Tuhan.

Paradigma ini antara lain dianut oleh kelompok Syi’ah. Paradigma pemikiran politik Syi’ah memandang bahwa negara (istilah yang relevan dengan hal ini adalah *imamah* atau kepemimpinan) adalah lembaga keagamaan, dan mempunyai fungsi keagamaan. Menurut Syi’ah, karena legitimasi keagamaan berasal dari Tuhan dan diturunkan lewat garis keturunan Nabi Muhammad SAW, maka legitimasi politik harus berdasarkan legitimasi keagamaan, dan dalam hal ini hanya dimiliki oleh para keturunan Nabi.<sup>2</sup>

Akidah Syi’ah berporos pada imamah dan kecintaan terhadap para imam, yang membawa petunjuk, bersifat *ma’shum* dan suci. Mereka adalah manusia-manusia yang diberi kepercayaan untuk mengemban “makna tersembunyi” dari ayat-ayat al-Qur’an. Makna batin ini mula-mula diamanatkan Nabi kepada Ali. Imam menetapkan dalam wasiatnya, seorang pengganti, yang mesti dari keturunan Ali (*Alawy*).<sup>3</sup>

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

---

<sup>2</sup> *Ibid.*, 46.

<sup>3</sup> M. Arkoun dan Louis Gardet, *Islam Kemarin dan Hari Esok* (Bandung: Penerbit Pustaka, 1997), 32.

menjadi “kepala negara” (imam).<sup>4</sup> Sebagai lembaga politik yang didasarkan atas legitimasi keagamaan dan mempunyai fungsi menyelenggarakan “kedaulatan Tuhan”, dalam perspektif Syi’ah, negara bersifat teokratis. Negara teokrasi mengandung unsur pengertian, kekuasaan mutlak berada di “tangan” Tuhan, dan konstitusi negara berdasarkan pada wahyu Tuhan (syari’at). Sifat teokratis negara dalam pandangan Syi’ah dapat ditemukan dalam pemikiran banyak ulama politik Syi’ah. Khomeini, misalnya, menyatakan: “dalam negara Islam, wewenang menetapkan hukum berada pada Tuhan. Tiada seorang pun berhak menetapkan hukum. Yang boleh berlaku hanyalah hukum Tuhan.”<sup>5</sup>

Paradigma “penyatuan “ agama dan negara juga menjadi anutan kelompok “fundamentalisme Islam” yang cenderung berorientasi pada nilai-nilai Islam yang dianggapnya mendasar dan prinsipil. Paradigma fundamentalisme menekankan totalitas Islam, yakni bahwa Islam meliputi seluruh aspek kehidupan. Ide dasar yang terkandung dalam fundamentalisme Islam adalah kembali kepada fundamentals (dasar-dasar) agama secara “penuh” dan “literal”, bebas dari kompromi, penjinakan, dan reinterpretasi.<sup>6</sup>

Menurut salah seorang kelompok ini, Abu al-A’la al-Maududi (w. 1979), syari’at tidak mengenal pemisahan antara agama dan politik atau agama dan negara. Syari’at adalah skema kehidupan yang sempurna dan

---

<sup>4</sup> Ketiga istilah itu—*khilafah*, *ijma'*, dan *bay'ah*—merupakan konsep-konsep kunci dalam paradigma pemikiran politik Sunni, sedang istilah *imamah*, *walayah*, dan *'ismah* merupakan konsep-konsep kunci dalam paradigma pemikiran politik Syi'ah.

<sup>5</sup> Abu Zahra (Ed.), *Politik Demi Tuhan*, 46.

<sup>6</sup> Azyumardi Azra, "Memahami Gejala Fundamentalisme" dalam jurnal *Ulumul Qur'an* No. 3, Vol. IV, Th. 1993, 3.

meliputi seluruh tatanan kemasyarakatan; tidak ada yang lebih dan tidak ada yang kurang. Menegakkan Islam sebagai “jalan hidup” dan “sistem kehidupan” adalah mutlak, karena “sistem-sistem lain” telah “terbukti” gagal menyelamatkan manusia dari jurang keruntuhannya. Islam, tambah Maududi, adalah “satu-satunya alternatif” bagi masa depan manusia. Ini memang merupakan bentuk *self assertion* (penegasan diri) yang juga menjadi salah satu ciri fundamentalisme Islam.<sup>7</sup>

Ada tiga dasar keyakinan atau anggapan yang melandasi pikiran-pikiran Maududi tentang negara Islam, yakni: *pertama*, Islam adalah agama yang paripurna, lengkap dengan petunjuk untuk mengatur semua segi kehidupan manusia, termasuk kehidupan politik, dalam arti di dalam Islam terdapat pula sistem politik. *Kedua*, kekuasaan tertinggi (kedaulatan) ada pada Allah, dan umat manusia hanyalah pelaksana-pelaksana kedaulatan Allah tersebut sebagai khalifah-khalifah Allah di bumi. *Ketiga*, sistem politik Islam adalah suatu sistem universal dan tidak mengenal batas-batas dan ikatan-ikatan geografi, bahasa, dan kebangsaan.<sup>8</sup> Sehingga menurutnya, negara Islam yang berdasarkan syari’at itu, harus didasarkan pada empat prinsip dasar, yaitu mengakui kedaulatan Tuhan, menerima otoritas Nabi Muhammad, memiliki status “wakil Tuhan”, dan menerapkan musyawarah. Berdasarkan prinsip-prinsip tersebut, kedaulatan yang sesungguhnya berada pada Tuhan. Negara,

---

<sup>7</sup> Yusril Ihza Mahendra, "Maududi dan Jama'at-i-Islami: Pembentukan dan Tujuan Partai Fundamentalists" dalam jurnal *Ulumul Qur'an, Ibid.*, 48.

<sup>8</sup> Munawir Sjadzali, *Islam dan Tata Negara: Sejarah, Ajaran, dan Pemikiran* (Jakarta: UI-Press, 1993), 166.

berfungsi sebagai kendaraan politik untuk menerapkan hukum-hukum Tuhan dalam statusnya sebagai wakil Tuhan. Dalam perspektif demikian, konsepsi al-Maududi tentang negara Islam bersifat teokratis, terutama menyangkut konstitusi negara yang harus berdasarkan syari'at. Akan tetapi, al-Maududi sendiri menolak istilah tersebut dan lebih memilih istilah "teodemokratis", karena konsepsinya memang mengandung unsur demokratis, yaitu adanya peluang bagi rakyat untuk memilih pemimpin negara.<sup>9</sup>

## 2. Paradigma Hubungan secara Simbiotik

Paradigma yang kedua ini memandang, agama dan negara memiliki hubungan secara simbiotik, yaitu berhubungan secara timbal-balik dan saling memerlukan. Dalam hal ini, agama memerlukan negara sebagai media untuk pengembangan. Sebaliknya, negara juga memerlukan agama. Karena dengan agama, negara dapat berkembang dalam bimbingan etika dan moral.<sup>9</sup>

Pandangan tentang simbiosis agama dan negara ini dapat ditemukan, umpamanya, dalam pemikiran al-Mawardi (w. 1058), seorang teoretikus politik Islam terkemuka pada masa klasik. Pada baris pertama dari karyanya yang terkenal, *al-Ahkam as-Sulthaniyyah*, al-Mawardi menegaskan bahwa kepemimpinan negara (*imamah*) merupakan instrumen untuk meneruskan misi kenabian guna memelihara agama dan mengatur dunia. Pemeliharaan agama dan pengaturan dunia merupakan dua jenis aktivitas yang berbeda, namun

---

<sup>9</sup> Abu Zahra (Ed.), *Politik Demi Tuhan*, 47; Abu al-A'la al-Maududi, "Political Theory of Islam", dalam Khurshid Ahmad (Ed.), *Islamic Law and Constitution* (Lahore, 1967), 165-168.

berhubungan secara simbiotik. Keduanya merupakan dua dimensi dari misi kenabian.<sup>10</sup>

Untuk menjelaskan fungsi “mengatur dunia” bagi seorang kepala pemerintahan, dalam paruh kedua bukunya, al-Mawardi menguraikan tugas-tugas administratif dari seorang kepala pemerintahan (khalifah). Namun, hal ini tidak dapat disimpulkan bahwa al-Mawardi mengeliminasi watak keagamaan dari lembaga kenegaraan (kekhalifahan). Dalam pandangannya, negara tetap merupakan lembaga politik dengan sanksi-sanksi keagamaan.

Dalam konsepsi al-Mawardi tentang negara, syari’at (baca: agama) mempunyai posisi sentral sebagai sumber legitimasi terhadap realitas politik. Dalam ungkapan lain, al-Mawardi mencoba mengkompromikan realitas politik dengan idealitas politik seperti diisyaratkan oleh agama, dan menjadikan agama sebagai alat justifikasi kepantasan atau kepatutan politik. Dengan demikian, al-Mawardi sebenarnya mengenakan sebuah pendekatan pragmatik dalam menyelesaikan persoalan politik kala dihadapkan dengan prinsip-prinsip agama.<sup>11</sup>

Seorang pemikir lain yang juga membawa pandangan simbiosis agama dan negara adalah al-Ghazali (w. 1111). Kendati al-Ghazali tidak secara khusus dikenal sebagai pemikir politik, namun beberapa karyanya

---

<sup>10</sup> Abu Zahra (Ed.), *ibid.*, 47-48; Abu al-Hasan al-Mawardi, *al-Ahkam as-Sulthaniyyah* (Beirut, t.t.), 5.

<sup>11</sup> Abu Zahra (Ed.), *ibid.*, 48.

mengandung pemikiran-pemikiran politik yang signifikan, seperti *Nashihah al-Mulk*, *Kimiya as-Sa'adah*, dan *al-Iqtishad fi al-I'tiqad*.

Dalam *Nashihah al-Mulk*, al-Ghazali, antara lain mengisyaratkan hubungan paralel antara agama dan negara, seperti dicontohkan dalam paralelisme nabi dan raja. Menurut al-Ghazali, jika Tuhan telah mengirim nabi-nabi dan memberi mereka wahyu, maka Dia juga telah mengirim raja-raja dan memberi mereka "kekuatan Ilahi" (*far'i izadi*). Keduanya memiliki tujuan yang sama: kemaslahatan kehidupan manusia (*maslahah zandaghani*).<sup>12</sup>

Mungkin al-Ghazali tidak bermaksud menyamakan antara nabi dan raja, mungkin dapat berarti antara agama dan negara; namun paralelisme yang dilakukannya menunjukkan status tinggi dari raja atau negara dalam hubungannya dengan nabi atau agama. Paralelisme ini dapat ditafsirkan sebagai simbiosis yang bersifat setara. Kesimpulan ini dikuatkan oleh pendapat al-Ghazali dalam *Kimiya as-Sa'adah* bahwa, agama dan negara adalah saudara kembar (*tawaman*) yang lahir dari satu ibu.<sup>13</sup> Di dalam *al-Iqtishad fi al-I'tiqad*, al-Ghazali mengatakan, "sesungguhnya sultan (raja) adalah wajib bagi ketertiban dunia; ketertiban dunia wajib bagi ketertiban agama; ketertiban agama wajib bagi keberhasilan di akhirat. Inilah tujuan yang sebenarnya dari para nabi." Kemudian ia pun mengatakan, "agama adalah dasar, dan sultan

---

<sup>12</sup> *Ibid.*, 49; al-Ghazali, *Nashihah al-Mulk* (Teheran, 1317 H), 10.

<sup>13</sup> Abu Zahra (Ed.), *ibid.*; al-Ghazali, *Kimiya as-Sa'adah*, vol. I (Teheran, 1940), 59.

(raja) adalah pengawalnya."<sup>14</sup> Oleh karenanya, pengangkatan pemimpin atau kepala negara merupakan keharusan atau kewajiban agama (*syar' i*), yang tidak mungkin dan tidak boleh diabaikan. Sebagai kelanjutan dari alur pikiran yang demikian itu, maka terdapat pula ikatan yang erat antara dunia dan agama bagi tegaknya wibawa dan kedaulatan negara melalui seorang kepala negara yang ditaati, yang memiliki kekuasaan yang memadai, dan yang mampu melindungi kepentingan rakyat, baik duniawi maupun *ukhrawi*.<sup>15</sup>

### 3. Paradigma Hubungan secara Sekularistik

Paradigma ini menolak, baik hubungan integralistik maupun hubungan simbiotik antara agama dan 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>1</sup>

digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id

Salah satu pemrakarsa paradigma ini adalah Ali Abdur Raziq (w. 1966 M), seorang cendekiawan Muslim dari Mesir. Pada tahun 1925, Ali Abdur Raziq menerbitkan sebuah risalah yang berjudul *al-Islam wa Ushul al-Hukm*, yang menimbulkan kontroversi dan menyebabkan ia dipecat dari jabatannya sebagai hakim agama oleh semacam Majelis Ulama Mesir.<sup>16</sup>

Karya tulis Abdur Raziq itu dibagi dalam tiga bagian. Dalam bagian pertama diuraikan tentang definisi khilafah atau lembaga khalifah dengan

---

<sup>14</sup> A. Syafii Maarif, *Peta Bumi Intelektualisme Islam di Indonesia* (Bandung: Mizan, 1995), 55; al-Ghazali, *al-Iqtishad fi al-'Itiqad* (Mishr Maktaba al-Jundi, 1972), 199.

<sup>15</sup> Munawir Sjadzali, *Islam dan Tata Negara*, 76-77.

<sup>16</sup> Abu Zahra (Ed.), *Politik Demi Tuhan*, 49-50.

ciri-ciri khususnya, kemudian ia mempertanyakan tentang dasar anggapan bahwa mendirikan pemerintahan dengan pola khilafah itu merupakan suatu keharusan (agama), dan akhirnya ia mengemukakan bahwa baik dari segi agama maupun dari segi rasio, pola pemerintahan khilafah itu tidak perlu. Dalam bagian kedua diuraikan tentang pemerintahan dan Islam, tentang perbedaan antara risalah atau misi kenabian dengan pemerintahan, dan akhirnya kesimpulan bahwa risalah kenabian itu bukan pemerintahan dan bahwa agama itu bukan negara. Dalam bagian ketiga dan terakhir diuraikan tentang khilafah atau lembaga khalifah dan pemerintahan dalam lembaran sejarah. Dalam hal ini Abdur Raziq berusaha membedakan antara mana yang Islam dan mana yang Arab, mana yang khilafah Islamiyah dan mana yang negara Arab, serta mana yang agama dan mana yang politik.<sup>17</sup>

Dalam buku tersebut, tesis utamanya adalah:

digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id

1. Bahwa Nabi Muhammad SAW tidak membangun negara, dan otoritasnya murni bersifat spiritual;
2. Bahwa Islam tidak menentukan sistem pemerintahan yang definitif. Karena itu, umat Islam bebas memilih bentuk pemerintahan apapun yang mereka rasakan cocok (dengan kondisi intelektual, sosial, ekonomi, dan tuntutan zaman);
3. Bahwa tipe-tipe pemerintahan yang dibentuk setelah wafatnya Nabi tidak memiliki dasar dalam doktrin Islam. Sistem itu semata-mata diadopsi oleh

---

<sup>17</sup> Munawir Sjadzali, *Islam dan Tata Negara*, 139-140.

orang-orang Arab dan dinaikkan derajatnya dengan istilah khilafah untuk memberi legitimasi religius;

4. Bahwa sistem ini telah menjadi sumber tipuan bagi sebagian besar persoalan dunia Islam, karena ia digunakan untuk melegitimasi tirani dan menimbulkan dekadensi umat Islam.<sup>18</sup>

Dan menurutnya pula, masyarakat Islam bukanlah masyarakat politik. Akan tetapi, selalu ada peluang bagi masyarakat ini untuk mewujudkan bentuk pemerintahan yang sesuai dengan konteks budaya setempat. Pembentukan suatu negara atau pemerintahan tetap dipandang perlu. Namun, hal ini tidak berarti bahwa pembentukan negara atau pemerintahan itu merupakan salah satu ajaran dasar Islam, melainkan lebih karena tuntutan situasi sosial dan politik itu sendiri.<sup>19</sup>

## **B. Polarisasi Kecenderungan Pemikiran tentang Hubungan Agama dan Negara di Indonesia**

Dalam proses pencarian konsep tentang hubungan agama dan negara, para pemikir (cendekiawan Muslim) berhadapan dengan dua tantangan yang saling tarik-menarik, yaitu tantangan realitas politik yang harus dijawab dan tantangan idealitas yang harus dipahami untuk menemukan jawaban. Oleh karena itu, perbedaan konsepsi lebih berada pada tataran metodologis, yang pada gilirannya menentukan perbedaan substansi pemikiran.

---

<sup>18</sup> Abdelwahab El-Affendi, *Masyarakat Tak Bernegara: Kritik Teori Politik Islam* (Yogyakarta: LKiS dan Pustaka Pelajar, 1994), 45.

<sup>19</sup> Abu Zahra (Ed.), *Politik Demi Tuhan*, 51.

Polarisasi, merupakan cara untuk mempermudah dalam mengidentifikasi pola-pola, corak, dan arah pemikiran politik cendekiawan Muslim Indonesia pada masa Orde Baru, khususnya dalam dekade 1980-an tersebut. Dalam pembahasan ini, sengaja penulis memakai konsep *polarisasi*, bukan *tipologi*, dengan tujuan untuk lebih menekankan sisi perbedaan dari masing-masing model pemikiran, sehingga akan tampak lebih jelas ciri khas masing-masing. Dalam hal ini, kita bisa meminjam polarisasi yang pernah dipakai M. Syafi'i Anwar dalam bukunya *Pemikiran dan Aksi Islam Indonesia: Sebuah Kajian Politik tentang Cendekiawan Muslim Orde Baru* (Jakarta: Paramadina, 1995).<sup>20</sup>

### 1. Polarisasi antara Transformatik dan Totalistik

Pemikiran **transformatik** bertolak dari pandangan dasar bahwa misi Islam yang utama adalah kemanusiaan. Untuk itu, Islam harus menjadi kekuatan yang dapat memotivasi secara terus-menerus, dan mentransformasikan masyarakat dengan berbagai aspeknya ke dalam skala-skala besar yang bersifat praksis maupun teoretis. Pada transformasi yang bersifat praksis, perhatian utamanya bukanlah pada aspek-aspek doktrinal dari teologi Islam, tetapi pada pemecahan masalah-masalah empiris dalam bidang sosial-ekonomi, pengembangan masyarakat, kesadaran hak-hak politik rakyat, orientasi keadilan sosial, dan sebagainya. Bahkan ada kecenderungan kuat untuk "membumikan" ajaran-ajaran Islam agar dapat menjadi kekuatan yang membebaskan manusia dan masyarakat dari

---

<sup>20</sup> Di dalam bukunya tersebut, M. Syafi'i Anwar memakai konsep *tipologi*.

ketidakadilan, kebodohan, dan keterbelakangan. Mereka menghendaki teologi bukan sekedar sebagai ajaran yang absurd dan netral, tetapi sebagai ajaran yang "memihak" dan "membebaskan" mayoritas umat Islam dari berbagai kelemahan. Demikian pula, proses Islamisasi tidaklah diartikan dalam kerangka literal dan formal, tetapi direfleksikan dalam karya-karya produktif yang berorientasi pada perubahan sosial-ekonomi dan politik menuju terciptanya masyarakat adil dan demokratis.

Refleksi transformatif seperti itu, kemudian diimplementasikan ke dalam gerakan-gerakan pengembangan masyarakat (*community development*) dengan pendekatan praksis: kesatuan dialektis antara refleksi dan aksi, teori dan praktik, serta iman dan amal. Adapun basis sosial yang mereka manfaatkan untuk menuangkan ide-ide praksis dan merealisasikan program-programnya, umumnya adalah Lembaga Swadaya Masyarakat (LSM). Refleksi transformatif yang praksis seperti ini, tampak pada pemikiran M. Dawam Rahardjo dan Adi Sasono; dan secara praktikal dilakukan oleh M. Amin Aziz.

Sementara pada dataran teoretis, pemikiran transformatif berusaha membangun "teori-teori sosial alternatif" yang didasarkan pada pandangan dunia Islam. Para pemikir ini, berusaha merumuskan alternatif terhadap kecenderungan dan dominasi positivisme yang kuat di kalangan ilmuwan dan pemikir sosial Muslim. Karena itu mereka mengidealisasikan terwujudnya apa yang disebut dengan "ilmu sosial profetis", "ilmu sosial transformatif", "paradigma alternatif" dan sebagainya yang bukan hanya menjelaskan dan

merubah fenomena sosial, tetapi juga mengarahkannya untuk mencapai nilai-nilai yang dikehendaki umat, yakni humanisasi, liberasi, kontekstualisasi, dan transendensi. Mereka yang dapat digolongkan ke dalam pemikir transformis model ini adalah Kuntowijoyo dan Muslim Abdurrahman, sekalipun keduanya terdapat varian pemikiran yang sedikit berbeda.<sup>21</sup>

Untuk menjelaskan corak pemikiran transformatif yang berorientasi praksis, berikut akan dikemukakan gagasan-gagasan M. Dawam Rahardjo dan Adi Sasono secara umum.

Pemikiran transformatif M. Dawam Rahardjo dapat dilihat pada pernyataannya yang menginginkan adanya "pembaharuan teologi", yakni tidak lagi memusatkan diskusi pada aspek-aspek normatif atau literal dari teologi Islam itu sendiri, tetapi bertolak dari dimensi empiris perkembangan pemikiran Islam. Dalam pengamatan Dawam, konsep-konsep yang berhubungan dengan masalah keagamaan selama ini terlalu dikuasai oleh ilmu-ilmu Islam tradisional. Dalam konteks ini, Islam dilihat sebagai kesatuan yang terdiri dari aqidah, syari'ah, akhlaq, dan mungkin tasauf. Akibatnya, di tengah perkembangan budaya dan pembangunan, umat Islam hanya berdiri di atas paradigmanya sendiri. "Pandangan politik umat Islam tradisional pada umumnya bercorak *legal-formal*, yakni mengehendaki hukum Islam diberlakukan dalam kehidupan bernegara dan bermasyarakat secara

---

<sup>21</sup> M. Syafi'i Anwar, *Pemikiran dan Aksi Islam Indonesia: Sebuah Kajian Politik tentang Cendekiawan Muslim Orde Baru* (Jakarta: Paramadina, 1995), 163; Lihat juga Kuntowijoyo, *Paradigma Islam: Interpretasi untuk Aksi* (Bandung: Mizan, 1991), 11-19.

keseluruhan," tulisnya. Padahal, katanya lebih lanjut, "acuan hukum Islam yang dikehendaki belum mencerminkan representasi umat Islam Indonesia. Sebab yang dikemukakan lebih merupakan pandangan sepihak dari berbagai golongan tertentu."<sup>22</sup>

Dawam melihat perlunya hukum Islam dikembangkan secara praktis dan empiris agar dapat diterapkan dalam kehidupan nyata dan dalam lingkup hukum-hukum negara. Karena itu, umat Islam harus melepaskan diri dari paradigma lama yang dikendalikan oleh nilai-nilai tradisional dan harus berpikir dalam kerangka budaya universal. Agar upaya ini dapat tercapai, menurutnya perlu dilakukan reinterpretasi terhadap aspek-aspek teologis ajaran-ajaran Islam pada tingkat yang paling fundamental. Dengan kata lain, kita perlu pembaharuan teologi, yakni pemikiran keagamaan yang merefleksikan respons manusia terhadap wahyu Allah. Untuk itu, ia mengajukan apa yang disebutnya sebagai "teologi transformatif", yakni teologi yang melihat Islam sebagai teologi pembebas dan emansipatoris, dengan pengertian yang kongkrit.

Dalam kerangka teologi ini pula ia tidak melihat perlunya negara Islam. Gagasannya tentang teologi yang membebaskan itu lebih mengacu pada terciptanya masyarakat Islam yang mandiri, yang tidak terjebak dalam struktur global dan dominasi sistem kapitalisme dunia yang menghisap. Menurutnnya, dalam sejarah, Islam pernah menjadi kekuatan pembebas. Namun kini makna

---

<sup>22</sup> M. Syaff'i Anwar, *Ibid.*, 164-165; Bosco Carvallo dan Dasrizal (Ed.), *Aspirasi Umat Islam Indonesia* (Jakarta: Leppenasa, 1983), 118.

itu menjadi abstrak, karena kemampuan kongkritisasi informasi-informasi maupun simbol-simbol yang terdapat di dalam al-Qur'an sudah sangat lemah.<sup>23</sup>

Sedangkan pokok pemikiran transformatif Adi Sasono adalah, bahwa tauhid di dalam Islam merupakan ide sentral yang mempunyai konsekuensi dalam kehidupan, yakni pemihakan terhadap proses menuju persamaan derajat di antara sesama manusia. Dalam pengamatan empirisnya, masyarakat Indonesia seperti yang bisa dilihat dalam sejarahnya, membentuk situasi yang "tidak Islami". Hal ini ditandai dengan adanya struktur kemasyarakatan yang melambangkan lapisan-lapisan sosial, dalam wujud kesenjangan masalah ekonomi serta kekuasaan politik. Kesenjangan ini terjadi semenjak Indonesia merdeka hingga sekarang.

Untuk mengatasi hal itu, Adi melihat perlunya ditumbuhkan pranata dan sarana bagi terwujudnya emansipasi sosial, karena hal ini merupakan tuntutan imani dan merupakan gagasan sosial yang pokok dari Islam. Bagi Adi, keberimanan dan keislaman seseorang tidaklah diukur dari kesediaan melakukan ibadah-ibadah formal, betapa pun taatnya. Tetapi terletak pada sejauh mana seseorang secara sadar dan aktif mengupayakan sesuatu bagi proses transformasi masyarakat, baik dalam bidang sosial, ekonomi, maupun politik yang bersifat emansipatoris.

Pemikiran transformatif pada dataran teoretis atau konseptual, tetapi bertolak dari empirisme dan berorientasi pada praksis sosial yang mirip dengan

---

<sup>23</sup> M. Syafi'i Anwar, *Ibid.*, 166-167.

tujuan Dawam dan Adi, tampak dalam pemikiran-pemikiran Kuntowijoyo.<sup>24</sup> Di antara beberapa pemikiran transformatiknya yang banyak dikaji orang, terutama dalam kaitannya dengan politik, adalah ketika ia membagi periode sejarah Islam menjadi tiga tahapan: periode mitos, periode ideologi, dan periode ilmu.

Dalam periode mitos, umat cenderung memiliki kesadaran mistis-religius, sehingga dasar pengetahuan waktu itu menjadi mitos, tanpa didasarkan pada realitas dan kondisi obyektif. Kunto memberi contoh untuk periode ini dengan keinginan tokoh semacam Kartosuwiryo yang bermaksud mendirikan negara Islam seperti yang diimpikan, tanpa melihat kondisi obyektif yang ada. Periode ini berlangsung kira-kira sampai dengan tahun 1900.

Pada periode ideologi, khazanah pengetahuan Islam dipahami sebagai formulasi normatif, yang kemudian berkembang menjadi ideologi dan aksi. Ciri pokok periode ini adalah kuatnya orientasi pada negara (*state*) dan mobilisasi massa. Kunto memberi contoh pada periode ini dengan Masyumi yang menginginkan negara Islam teokrasi yang demokratis. Melalui proses sejarah dan dengan interpretasi macam-macam, keinginan seperti itu menjadi menakutkan, sehingga orang menjadi *phobi* dengan ideologi. Periode ini diperkirakan berlangsung hingga 1965, walaupun menurut Kunto ini bukan batas waktu yang tegas.

---

<sup>24</sup> *Ibid.*, 168-169.

Periode selanjutnya, yakni periode ilmu, terjadi sesudah Partai Komunis Indonesia (PKI) tumbang, sehingga ancaman ideologis berkurang. Islam yang semula ditampilkan sebagai ideologi dan aksi dengan formula normatif dari al-Qur'an dan Hadits, ditransformasikan ke dalam formulasi teoretis. Jika pada periode ideologi usaha terpenting adalah mobilisasi massa, maka pada periode ilmu usaha terpenting adalah memobilisasikan kesadaran masyarakat. Kuncinya bukan lagi negara, tetapi sistem.<sup>25</sup>

Menurut Kunto lebih lanjut, keadaan sekarang tidak cukup hanya dengan menyatakan Islam sebagai ideologi. Tetapi lebih dipentingkan lagi adalah ide Islam tentang etika, estetika, filsafat, politik, dan sebagainya yang tidak dicakup oleh Islam sebagai ideologi. Tetapi akan terumuskan dalam paradigma Islam sebagai ide. Dengan demikian, Islam diharapkan mampu merespons tantangan-tantangan baru menuju masyarakat industri.<sup>26</sup>

Sementara itu, cita-cita dari transformatif Islam adalah mentransformasikan nilai-nilai normatif Islam dan menjadikannya terlebih dahulul teori ilmu sebelum diaktualisasikan ke dalam perilaku atau aksi sosial. Di sini, menurut Kunto, Islam perlu dipahami sebagai dan dalam kerangka ilmu. Sebab dengan kerangka ilmu itu, terutama yang empiris, umat Islam dapat lebih memahami realitas yang dihadapi.<sup>27</sup>

---

<sup>25</sup> Kuntowijoyo, *Dinamika Sejarah Umat Islam Indonesia* (Yogyakarta: Salahuddin Press, 1985), 29-39.

<sup>26</sup> *Ibid.*, 92-93.

<sup>27</sup> *Ibid.*, 6.

Melalui metode transformasi itu pula Kunto mengkaji konsep *ummah* (umat) sebagai kesatuan religio-politik, sebagaimana konsep *baldah thayyibah* (negara yang makmur), atau *qaryah thayyibah* (masyarakat yang sejahtera) sebagai konsep-konsep normatif yang berada dalam struktur kesadaran subyektif.<sup>28</sup>

Sedangkan pemikiran **totalistik**, ciri pokoknya adalah adanya sikap utama yang mendasar dengan menganggap bahwa doktrin Islam bersifat total (*kaffah*), serta mengandung wawasan-wawasan, nilai-nilai, dan petunjuk yang bersifat langgeng dan komplit yang meliputi semua bidang sosial, politik, ekonomi, serta melingkupi segi-segi baik individual, kolektif, maupun masyarakat kemanusiaan umumnya. Dengan demikian, tidak ada ruang kosong untuk menerima kenyataan yang bersifat partikularistik atau kemajemukan.

Adapun cendekiawan Muslim yang mempunyai kecenderungan berpikir totalistik adalah dr. Fuad Amsyari, seorang dokter yang juga anggota Dewan Pakar ICMI (Ikatan Cendekiawan Muslim Indonesia) Pusat. Kecenderungan pemikiran totalistik Fuad Amsyari tampak pada argumennya di sekitar persoalan-persoalan strategi perjuangan umat Islam Indonesia, peluang dan tantangan, berpikir, bersikap, dan bertindak Islami, serta masalah-masalah sosial-politik umat Islam lainnya. Di dalam sebuah bukunya, *Strategi Perjuangan Umat Islam Indonesia*, ia menguraikan sebagai berikut:

"Perlu disadari bahwa Islam itu bersifat *kaffah*, utuh menyangkut segala segi kehidupan, termasuk mencari pemecahan segala masalah pun

---

<sup>28</sup> Kuntowijoyo, *Paradigma Islam*, 40-41.

harus berasal dari sumber-sumber Islam. Tidak ada masalah apapun di dunia yang tidak dapat dipecahkan oleh acuan Islam. Oleh sebab itu, strategi dan taktik adalah bagian dari Islam, baik hal itu berkaitan dengan strategi dan taktik dalam jihad atau strategi dan taktik manusia untuk hidup mencari kebahagiaan lahir-bathin, individu-masyarakat, dan dunia-akhirat. Di sini jelas bahwa upaya pemikiran strategi dan taktik untuk suatu masalah tertentu dalam kehidupan sama sekali tidak boleh bertentangan dengan prinsip-prinsip Islam yang manapun. Tidak boleh ada strategi dan taktik dalam kehidupan seorang Muslim ataupun kelompok Muslim yang bertentangan dengan prinsip-prinsip Islam."<sup>29</sup>

Lebih lanjut, Fuad mengharapkan agar umat Islam teguh dalam memilih pemimpin yang berorientasi pada Islam *kaffah* dan berkualitas mukmin, bukan yang Islamnya setengah-setengah, apalagi *mu'allaf* (baru masuk Islam). Ia juga mengharuskan penonjolan identitas Islam dalam setiap kesempatan, dalam nama diri, nama usaha, perilaku, konsep-konsep, budaya, dan warna lingkungannya.<sup>30</sup>

## 2. Polarisasi antara Idealistik dan Realistik

Yang dimaksud dengan pemikiran **idealistik** dalam konteks ini adalah suatu pemikiran yang bertolak dari pandangan pentingnya perjuangan umat yang berorientasi pada tahapan menuju "Islam cita-cita" (*ideal Islam*). Islam cita-cita, adalah Islam sebagaimana yang tersurat dan tersirat dalam al-Qur'an dan Sunnah yang otentik, tetapi yang belum tentu sudah tercermin dalam tingkah laku sosial-politik umat Islam dalam realitas sejarahnya. Adapun sumber utama dari Islam cita-cita adalah cita-cita etik dan moral al-Qur'an, yang dipahami secara cerdas dan kontekstual sesuai dengan dinamika dan perubahan zaman. Dengan demikian, yang paling diperlukan umat Islam

---

<sup>29</sup> Fuad Amsyari, *Strategi Perjuangan Umat Islam Indonesia* (Bandung: Mizan, 1990), 40.

<sup>30</sup> Fuad Amsyari, *Masa Depan Umat Islam Indonesia* (Bandung: al-Bayan, 1993), 32-36.

sekarang ini ialah bagaimana mengarahkan "Islam sejarah" (*historic Islam*) agar bergerak menuju "Islam cita-cita" (*ideal Islam*).

Cendekiawan Muslim yang sangat intens mengintrodusir dan mendorong orientasi menuju "Islam cita-cita" adalah A. Syafii Maarif. Bagi Syafii, orientasi kepada Islam cita-cita, akan mengantarkan umat Islam menjadi "umat yang terbaik, yang dilahirkan untuk manusia (Qs. 3:110), sehingga bermakna bagi kemanusiaan sebagai umat teladan".<sup>31</sup>

Mengenai soal posisi al-Qur'an terhadap teori tentang negara, ia menegaskan bahwa al-Qur'an tidak tertarik pada teori khas tentang negara yang harus diikuti oleh umat Islam. Perhatian utama al-Qur'an ialah agar masyarakat dan negara ditegakkan atas tonggak-tonggak keadilan dan moralitas. Lebih lanjut Syafii menulis:

"Karena al-Qur'an tidak menggariskan bentuk dan struktur tertentu tentang negara, maka model dan struktur dari organisasi politik Islam bukanlah sesuatu yang tidak dapat diubah; senantiasa dapat dipertanyakan, diperbaiki, dan disesuaikan dengan zaman dan kebutuhan umat Islam, asal prinsip dasarnya dipertahankan. Prinsip dasar yang terpokok ialah konsep *syura* (prinsip konsultasi) yang menjadi ajaran sentral dalam cita-cita politik al-Qur'an (Qs. 3:159 dan Qs. 42:38). Prinsip ini perlu selalu dijadikan pedoman dan dipertahankan. Dalam Islam sejarah, prinsip *syura* ini telah dibenamkan dalam limbo (penjara, pen.) peredaran zaman, diganti dengan sistem dinastik dan klik yang menghancurkan citrawi politik Islam dalam kurun waktu yang cukup panjang."<sup>32</sup>

Sedangkan pemikiran **realistik**, memiliki ciri pokok pemikiran yang melihat adanya keterkaitan antara dimensi substantif dari ajaran ataupun doktrin

<sup>31</sup> M. Syafii Anwar, *Pemikiran dan Aksi*, 178-179.

<sup>32</sup> *Ibid.*, 181; A. Syafii Maarif, "Islam, Politik, dan Demokrasi di Indonesia", dalam Bosco Carvallo dan Dasrizal (Ed.), *Aspirasi Umat Islam*, 42.

agama, dengan konteks sosio-kultural masyarakat pemeluknya. Bagi pemikir realistik, Islam sebagai agama wahyu yang universal dan bertolak dari kesempurnaan dan keabadian doktrin, perlu hadir dan menampakkan diri secara realistik dalam keragaman, yang diwarnai oleh perjalanan sejarah dan situasi sosial kultural umat pemeluknya. Semua ini tidak perlu dilihat sebagai paradoks. Ketegangan antara doktrin yang abadi, dengan manifestasi dalam kehidupan pribadi dan sosial, merupakan realitas obyektif dan pantulan dari dinamika Islam itu sendiri. Hal ini erat kaitannya dengan masalah penyebaran geografis Islam. Islam yang datang dari daerah "asing", sangat mungkin dianggap oleh pemeluk dan calon pemeluknya membawa muatan-muatan yang telah terkait dengan lingkungan asalnya. Sehingga proses Islamisasi menghadapi masalah akulturasi.<sup>33</sup>

digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id

Cendekiawan Muslim yang mengartikulasikan format pemikiran realistik adalah DR. Taufik Abdullah. Ia menulis:

"Sebagai dasar keprihatinan moral dan sumber ikatan solidaritas sosial, Islam tidak saja harus berhadapan dengan faktor-faktor yang berada di luar dirinya—sesuatu yang dihadapi—tetapi juga dengan dirinya. Dalam kompleksitas ini dapat dilihat betapa Islam harus berhadapan dengan dinamika tiga lapisan realitasnya—yaitu lapisan-lapisan universal dan internasional, nasional, dan lokal. Betapapun mungkin universalitas adalah bagian yang inheren dari doktrin Islam, tetapi pada tahap lokal, Islam memantulkan wujudnya yang kongkrit. Pada tahap komunitas lokal dari para pemeluknya, Islam menampakkan nilai kulturalnya dan menunjukkan pranata strukturalnya. Pada tahap nasional, akhirnya nilai-nilai lokal ini berhadapan dengan masalah politik

---

<sup>33</sup> Taufik Abdullah (Ed.), pengantar untuk buku *Sejarah dan Masyarakat: Lintasan Historis Islam di Indonesia* (Jakarta: Yayasan Obor, 1987), 1-25.

dan kenegaraan. Jadi sebagai wacana politik (*discourse*), manifestasi Islam sangat ditentukan oleh kerangka kontekstual yang mengitarinya."<sup>34</sup>

### 3. Polarisasi antara Formalistik dan Substantivistik

Dalam konteks politik, pemikiran **formalistik** menunjukkan perhatian terhadap suatu orientasi yang cenderung menopang bentuk-bentuk masyarakat politik Islam yang dibayangkan (*imagined Islamic polity*); seperti terwujudnya suatu "sistem politik Islam", munculnya partai Islam, ekspresi simbolis dan idiom-idiom politik kemasyarakatan, budaya Islam, serta eksperimentasi sistem ketatanegaraan Islam. Karena itu, kaum formalis sangat menekankan ideologisasi atau politisasi yang mengarah pada simbolisme keagamaan secara formal. Kuatnya semangat seperti ini, membuat munculnya resistensi terhadap dominasi atau pengaruh ideo-politis dan kultural yang dianggap melemahkan potensi Islam, khususnya Barat. Akibatnya, mereka melakukan peneguhan ideologi dan budaya sendiri (*ideological and cultural self-assertion*) sebagai langkah untuk mengimbangi Barat.

Bagi mereka, doktrin keagamaan (tauhid) diterjemahkan bukan sekedar rumusan teologis, tetapi juga suatu sistem keimanan dan tindakan politik yang komprehensif dan eksklusif. Karenanya bagi proponent gagasan politik formalistik, makna-makna substantif dari suatu terminologi atau tindakan politik tidaklah terlalu penting. Selain itu, pemeliharaan kaum formalis terhadap bahasa otentik dari wahyu (*revelation*), bukan saja menunjukkan kuatnya afeksi

---

<sup>34</sup> Taufik Abdullah, *Islam dan Masyarakat: Pantulan Sejarah Indonesia* (Jakarta: LP3ES, 1987), 5.

terhadap skripturalisme, tetapi juga cenderung menggunakan pendekatan literal dan tekstual dalam mengartikulasikan gagasan-gagasan sosial-politiknya. Dengan demikian, sedikit banyak mereka juga memanfaatkan argumen-argumen yang sifatnya tradisionalistik dan fundamentalistik.<sup>35</sup>

Cendekiawan Muslim yang tergolong sebagai pemikir yang formalistik adalah DR. Amin Rais. Menurutnya, politik harus didasarkan dan ditegakkan atas prinsip-prinsip tauhid. Bila politik terlepas dari moralitas dan etika tauhid, maka politik itu akan berjalan tanpa arah, dan bermuara pada kesengsaraan orang banyak.<sup>36</sup>

Ia juga berpendapat bahwa politik yang Islami, tidak memberi tempat bagi sekularisasi. Sebab sekularisasi pada dasarnya adalah ideologi, yakni sekularisasionisme. Politik yang demikian akan menjadi politik tanpa dasar-dasar moral keagamaan, dan nilai-nilai yang berlaku di dalamnya sangat relatif dan situasional.<sup>37</sup>

Dalam idealisasi tentang apa yang disebutnya dengan "suatu negara yang Islami", ia mendeskripsikan lima nilai-nilai politik atau prinsip konstitusional yang harus ditegakkan, yakni: keadilan (*al-'adalah*), musyawarah (*syura*), persaudaraan atau persamaan (*ukhuwwah*), kebebasan atau kemerdekaan, dan pertanggungjawaban penguasa di depan rakyat.<sup>38</sup>

---

<sup>35</sup> M. Syafi'i Anwar, *Pemikiran dan Aksi*, 144-145.

<sup>36</sup> *Ibid.*, 147; M. Amin Rais, *Cakrawala Islam* (Bandung: Mizan, 1987), 15-17.

<sup>37</sup> M. Amin Rais, *Ibid.*, 29.

<sup>38</sup> *Ibid.*, 46-56.

Cendekiawan lain yang mempunyai kecenderungan berpikir formalistik adalah A.M. Saefuddin. Dalam kumpulan tulisannya yang berjudul *Desekularisasi Pemikiran: Landasan Islamisasi* (Bandung: Mizan, 1987), ia mempromosikan gerakan "Islamisasi ilmu", "pendidikan Islam alternatif", dan perlunya semacam perlawanan ideo-kultural terhadap apa yang disebutnya dengan "masyarakat modern jahili" sebagai produk peradaban Barat. Untuk itu pula Saefuddin menggagas terwujudnya "masyarakat modern yang Qur'ani", yakni suatu "masyarakat yang mampu mengendalikan dirinya terhadap arus budaya yang makin deras yang membentuk dirinya ke arah budaya universal, tetapi tetap menjadikan al-Qur'an sebagai alternatif dan pedoman hidupnya". Dalam rangka mewujudkan masyarakat modern yang Qur'ani itu, Saefuddin mendasarkan diri pada pemahaman literal dan tekstual terhadap sejumlah ayat-ayat al-Qur'an yang menurutnya mampu mewujudkan masyarakat Islam yang progresif, menjunjung tinggi demokrasi, membasmi teokrasi dan melenyapkan sekularisme, mewujudkan keadilan sosial, dan sebagainya.

Berbeda dengan pandangan formalistik, pemikiran **substantivistik** lebih mementingkan substansi atau makna iman dan peribadatan daripada formalitas dan simbolisme keberagamaan serta ketaatan yang bersifat literal pada teks wahyu Tuhan. Sementara pesan-pesan al-Qur'an dan Hadits yang mengandung esensi abadi dan bermakna universal, ditafsirkan kembali berdasarkan runtut dan rentang waktu generasi kaum Muslim serta mengkontekstualisasikannya dengan kondisi-kondisi sosial yang berlaku pada masanya.

Refleksi kaum substansialis dalam bidang politik, pada dasarnya adalah melakukan upaya yang signifikan terhadap pemikiran dan orientasi politik yang menekankan manifestasi substansialis dari nilai-nilai Islam (*Islamic injunctions*) dalam aktivitas politik. Bukan saja dalam penampilan, tetapi juga dalam format pemikiran dan kelembagaan politik mereka. Bagi proponent substansialis, dalam perspektif historis, eksistensi dan artikulasi nilai-nilai Islam yang intrinsik, dalam iklim politik Indonesia lebih penting dan sangat memadai untuk mengembangkan Islamisasi dalam wajah kulturalisasi masyarakat Indonesia modern. Proses kulturalisasi telah melahirkan kompetisi di antara berbagai kekuatan kultural, dan Islam hanyalah satu di antara kekuatan kultural yang bersaing itu. Agar supaya Islam dapat memenangkan persaingan itu, proses Islamisasi harus mengambil bentuk kulturalisasi, dan bukannya politisasi.

Dengan demikian gerakan-gerakan Islam sebaiknya menjadi gerakan budaya (*cultural movement*), daripada menjadikan diri sebagai gerakan politik.<sup>39</sup>

Gagasan yang menekankan substansiasi kultural dalam proses Islamisasi di Indonesia banyak dikemukakan terutama oleh para pemikir yang oleh Liddle disebut sebagai *indigenist*, atau neo-modernis oleh Fachry Ali dan Bahtiar Effendy. Mereka adalah Nurcholish Madjid dan Abdurrahman Wahid; sekalipun yang terakhir ini perlu mendapat catatan khusus. Juga oleh kelompok *social reformist* atau sosialisme demokrasi Islam, semacam M. Dawam Rahardjo. Dan juga oleh para pemikir "realistik" seperti A. Syafii Maarif dan

---

<sup>39</sup> M. Syafii Anwar, *Pemikiran dan Aksi*, 155-156.

Taufik Abdullah. Tidak dapat dikesampingkan, mencuatnya pemikiran substantivistik juga diperkuat oleh dukungan dari tokoh semacam Harun Nasution, K.H. Ahmad Shiddiq (almarhum), mantan Rais 'Aam NU; dan akhirnya juga oleh H. Munawir Sjadzali, mantan Menteri Agama RI.<sup>40</sup>

*Cak Nur* (panggilan akrab Nurcholish Madjid), berpandangan bahwa perkataan "negara Islam" sebenarnya tidak dikenal dalam sejarah. Ia berargumen bahwa, ketika Nabi meninggal, baru dimakamkan setelah tiga hari. Kejadian itu, menurut *Cak Nur*, disebabkan karena penggantinya tidak jelas, pola suksesi tidak jelas. Sehingga ia berkesimpulan, bahwa ketidakjelasan ini menunjukkan masalah kenegaraan tidak menjadi bagian integral dari Islam.<sup>41</sup> Dengan demikian, secara prinsipil, konsep "negara Islam" adalah suatu distorsi hubungan proporsional antara negara dan agama. Negara adalah salah satu segi kehidupan duniawi, yang dimensinya adalah rasional dan kolektif. Sedangkan agama adalah aspek kehidupan lain, yang dimensinya spiritual dan pribadi. Karena itu, memandang Islam sebagai ideologi, bisa berarti merendahkan agama menjadi setaraf dengan berbagai ideologi yang ada di dunia.<sup>42</sup>

Hal yang senada diungkapkan pula oleh *Gus Dur* (panggilan akrab K.H. Abdurrahman Wahid). Menurutnya, dalam Islam, negara itu adalah hukum, *al-hukmu*, dan sama sekali tak memiliki bentuk negara. Islam lebih mementingkan nilai etik kemasyarakatan dan komunitas. Alasannya, karena

<sup>40</sup> *Ibid.*, 156.

<sup>41</sup> Dedy Djameluddin Malik dan Idi Subandy Ibrahim, *Zaman Baru Islam Indonesia: Pemikiran dan Aksi Politik* (Bandung: Zaman Wacana Mulia, 1998), 168.

<sup>42</sup> *Ibid.*, 169; Nurcholish Madjid, *Aspirasi Umat Islam Indonesia* (Jakarta: Leppenas, 1983), 4.

Islam tidak mengenal konsep pemerintahan yang definitif. Dalam persoalan yang paling pokok, misalnya suksesi kekuasaan, ternyata Islam tidak konsisten; terkadang memakai *istikhlaf*, *bai'ah*, dan *ahl halli wal aqdi* (sistem formatur). Padahal, dalam pandangan Gus Dur, soal suksesi adalah soal yang cukup penting dalam masalah kenegaraan. Kalau memang Islam memiliki konsep, tentu tidak terjadi demikian.<sup>43</sup>

Menurut R. William Liddle, dalam makalahnya yang sudah diterjemahkan, "Skripturalisme Media Dakwah: Suatu Bentuk Pemikiran dan Aksi Politik Islam Masa Orde Baru", ada empat gagasan dari kaum substansialis yang saling terkait. *Pertama* dan yang paling dasar adalah, bahwa substansi atau kandungan iman dan amal lebih penting daripada bentuknya. Berperilaku secara bermoral dan etis sesuai dengan semangat al-Qur'an, lebih positif dibanding mematuhi perintah ritual secara literal. *Kedua*, pesan al-Qur'an dan Hadits yang bersifat abadi dalam esensinya dan universal dalam maknanya, harus ditafsirkan kembali oleh masing-masing generasi kaum Muslim sesuai dengan kondisi sosial yang berlaku pada masa mereka. Dalam hal ini, kaum substansialis dalam gerakan pemikirannya biasanya menggunakan istilah-istilah seperti: sekularisasi, desakralisasi, reaktualisasi, dan pribumisasi. *Ketiga*, karena tidak ada manusia yang mampu memahami kehendak dan perintah Tuhan secara lebih baik daripada manusia lainnya, maka kaum Muslim harus toleran terhadap sesama Muslim, bahkan terhadap kaum non-Muslim sekalipun.

---

<sup>43</sup> Dedy Djamaluddin Malik dan Idi Subandy Ibrahim, *Zaman Baru Islam Indonesia*, 169.

*Keempat*, akhirnya, kaum substansialis menerima struktur pemerintah sekarang sebagai bentuk final dari negara Indonesia, terutama UUD 1945 dan Pancasila yang dianggap sesuai dengan prinsip politik Islam.

Secara singkat, argumen penerimaan di atas adalah sebagai berikut: kitab suci al-Qur'an tidak pernah memaparkan atau bahkan sekedar menyebut "negara Islam", *syari'ah* (yang dipandang oleh kaum skripturalis sebagai landasan hukum bagi negara Islam) tidak bisa dijadikan hukum positif; undang-undang dasar apapun yang diterapkan di Indonesia harus mengakui sepenuhnya hak-hak politik dan hukum kaum non-Muslim (dalam hal ini, UUD 1945 dipandang sejalan dengan Piagam Madinah); dan bahwa prinsip-prinsip Islam, termasuk yang paling dasar, yaitu tauhid, Ketuhanan Yang Maha Esa, telah tertampung dalam Pancasila dan UUD 1945.<sup>44</sup>

---

<sup>44</sup> Mark R. Woodward (Ed.), *Jalan Baru Islam: Memetakan Paradigma Mutakhir Islam Indonesia* (Bandung: Mizan, 1998), 285-287; Jurnal *Ulumul Qur'an* No. 3, Vol. IV, Tahun 1993, 54-55.

## BAB IV

### PEMIKIRAN MUNAWIR SJADZALI TENTANG HUBUNGAN ISLAM DAN NEGARA DI INDONESIA

#### A. Latar Belakang Pemikiran

Sebagaimana telah dibahas dalam bab-bab sebelumnya, bahwa dinamika pemikiran politik Islam tentang hubungan Islam dan negara di Indonesia, diwarnai dengan berbagai persoalan. Dari perspektif intelektualisme Islam baru, memandang bahwa persoalan yang dihadapi tidak semata-mata berkaitan dengan persoalan-persoalan praktis (yakni: kekalahan politik), tetapi berhubungan erat dengan—kalau tidak *malah* berakar pada—dimensi teologis atau filosofis politik Islam. Dasar-dasar teologis atau filosofis itu—yang sebenarnya merupakan produk pemahaman Muslim atas doktrin ajaran Islam—mempengaruhi dan membentuk ide dan praktik para pemikir dan aktivis politik Islam, terutama generasi awal.

Sejak bergulirnya politik Indonesia pasca kolonial, tampak bahwa para pemikir dan aktivis politik Islam mengalami kesulitan dalam mensintesakan dasar-dasar teologis atau filosofis mereka dengan realitas politik yang ada. Hal ini kelihatan dengan jelas dalam upaya mereka untuk merumuskan suatu kaitan antara Islam dan negara yang secara nasional dapat diterima. Sejumlah episode politik telah menunjukkan bahwa usaha untuk membangun hubungan secara formalistik

digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id

dan legalistik selalu berakhir dengan kemandegan, pertentangan ideologis yang tajam, dan bahkan permusuhan serta kekerasan politik.<sup>1</sup>

Ketika secara politis kedudukan Islam tampak semakin tidak mengembirakan, khususnya setelah adanya kebijakan pemerintah Orde Baru untuk melakukan restrukturisasi format politik Indonesia, banyak pemimpin dan aktivis politik Islam menjadi reaktif. Dalam pandangan sementara pengamat politik Islam Indonesia, kenyataan demikian merupakan pertanda ketidakmampuan para pemikir dan aktivis politik Islam untuk merumuskan jawaban-jawaban politik-keagamaan yang cerdas sesuai dengan kadar tantangan yang dihadapi. Karenanya, meskipun telah nyata bahwa tuntutan-tuntutan politik mereka di tahun-tahun awal Orde Baru (seperti legalisasi Piagam Jakarta, rehabilitasi Masyumi, keterlibatan langsung tokoh-tokoh Masyumi dalam kepemimpinan Parmusi) ditolak, para pembela format lama politik Islam tidak bergeming. Oleh sementara pihak, sikap kaku seperti itu dipandang sebagai indikasi ketidakmampuan mereka untuk merubah orientasi politik mereka yang bersifat legalistik dan formalistik.

~Tidak diragukan, bahwa keteguhan mereka dalam bersikap dilandasi oleh motivasi keagamaan yang dalam. Secara sederhana dapat dikatakan, bahwa hal itu didasarkan atas pemahaman mereka terhadap sifat holistik Islam. Akan tetapi, mengingat realitas sosial-budaya masyarakat Nusantara yang beragam, pilihan sikap seperti itu bukanlah pilihan yang cerdas. Karena itu, para tokoh

---

<sup>1</sup> Muhammad Wahyuni Nafis dan Sulastomo (Peny.), *Kontekstualisasi Ajaran Islam: 70 Tahun Prof. DR. H. Munawir Sjadzali* (Jakarta: IPHI dan Paramadina, 1995), 403-404.

intelektualisme Islam baru mempertanyakan ketepatan strategi, taktik, dan cita-cita politik Islam sebagaimana dirumuskan oleh generasi lama. Sebagian dari mereka bahkan keberatan dengan ide Islam sebagai sebuah ideologi; atau pemikiran bahwa negara merupakan perpanjangan (atau bagian integral) dari Islam.<sup>2</sup>

Dalam konteks demikian, generasi baru pemikir dan aktivis Islam memandang perlunya merubah bentuk ekspresi dasar-dasar teologis politik Islam dari formalistik, legalistik, dan skripturalistik, ke arah gerakan transformatik, atau paling tidak menjadi lebih fleksibel dan adaptatif.<sup>3</sup>

Dalam situasi—semaraknya gelombang intelektualisme Islam baru—ini, Munawir Sjadzali muncul pada awal dasawarsa 1980-an, memberi kontribusi yang cukup berarti pada bentuk dan isi gerakan pemikiran Islam baru tersebut. Melengkapi apa yang telah dikembangkan oleh generasi pemikir dan aktivis baru pada dasawarsa 1970-an tersebut, Munawir menganjurkan perlunya "Reaktualisasi Ajaran Islam", sebagai tema pokok gerakan pembaharuannya.

## B. Pemikiran-pemikiran Munawir Sjadzali

Pembahasan tentang pemikiran Munawir Sjadzali, dalam kaitannya dengan masalah hubungan Islam dan negara di Indonesia, penulis menyimpulkan dalam dua pokok bahasan sebagai berikut:

---

<sup>2</sup> Djohan Effendi dan Ismet Natsir (Ed.), *Pergolakan Pemikiran Islam: Catatan Harian Ahmad Wahib* (Jakarta: LP3ES, 1981), 145, 146, 150.

<sup>3</sup> Muhammad Wahyuni Nafis dan Sulastomo (Peny.), *Kontekstualisasi Ajaran Islam*, 405-406.

## 1. Reaktualisasi Ajaran Islam: Pesan untuk Berijtihad secara Jujur dan Berani

Seperti telah diakuinya sendiri, bahwa gagasan tentang Reaktualisasi Ajaran Islam ini sebenarnya sudah mulai disampaikan kepada masyarakat dalam berbagai kesempatan sejak awal tahun 1985, namun pada waktu itu masih mendapat tanggapan yang biasa-biasa saja. Baru setelah disampaikan pada forum Paramadina, timbul reaksi pro dan kontra yang cukup keras.<sup>4</sup> Masalah utama yang ia sentuh dalam gagasan ini adalah berkenaan dengan soal waris. Mengenai permasalahan ini, al-Qur'an sudah menggariskan bahwa anak laki-laki menerima dua kali lebih banyak dari anak perempuan. Dalam pandangannya, dengan mempertimbangkan realitas keseharian, dalam situasi tertentu prinsip semacam itu dapat berseberangan dengan makna keadilan. Menurutnya, banyak ulama yang menyadari kemungkinan seperti itu. Akan tetapi, mereka masih belum bersedia untuk menyentuh persoalan yang mungkin timbul secara agak konklusif. Biasanya, langkah yang ditempuh adalah dengan cara mengurangi jumlah harta yang diwariskan melalui *hibah*. Dengan demikian, jumlah harta yang akan diwariskan relatif menjadi tidak begitu besar.<sup>5</sup>

Sebenarnya, arti penting dari agenda Reaktualisasi Munawir terletak di luar retorika masalah waris. Dengan mengamati konstruk gagasan-gagasan

---

<sup>4</sup> *Ibid.*, 87.

<sup>5</sup> Munawir Sjadzali, "Reaktualisasi Ajaran Islam", dalam Iqbal Abdurrauf Saimima (Ed.), *Polemik Reaktualisasi Ajaran Islam* (Jakarta: Pustaka Panjimas, 1988), 1-11.

teologisnya secara lebih cermat, akan kelihatan bahwa perhatian utamanya ada pada premis bahwa terdapat sejumlah stipulasi (ketetapan) al-Qur'an—khususnya yang berkaitan dengan masalah-masalah sosial, bukan ritual—yang tidak sesuai dengan kebutuhan masa kini (misalnya hukum waris, perbudakan, dan sebagainya). Dalam soal ini, ia merujuk—antara lain—pada semangat pengalaman Khalifah Umar ibn Khatthab. Menurutnya, karena perubahan situasi sosial, Umar pernah merumuskan suatu kebijakan yang tidak sesuai dengan stipulasi-stipulasi yang telah digariskan oleh al-Qur'an dan tradisi Nabi. Yang paling menonjol mengenai hal ini adalah kebijakannya tentang pembagian harta rampasan perang.

Pola ijtihad Umar yang berani dan jujur itu telah memberinya inspirasi untuk berpendapat bahwa hendaknya komunitas Muslim jujur dan berani dalam berhubungan dengan ajaran-ajaran Islam. Percaya akan dinamika dan vitalitas syari'at Islam, ia menganjurkan kepada kalangan Muslim untuk melakukan reaktualisasi paham keagamaan. Dengan demikian, artikulasi keislaman kita akan lebih relevan dengan situasi—dalam hal ini—lokal dan temporal Indonesia.<sup>6</sup>

Dengan mempertimbangkan gagasan-gagasan Munawir di atas, khususnya dalam hal bagaimana ia melihat doktrin Islam dan struktur ijtihad, paling tidak terdapat tiga implikasi besar sehubungan dengan tema Reaktualisasi Ajaran Islam yang dikembangkannya. Ide-ide utama Munawir

---

<sup>6</sup> Munawir Sjadzali, "Dinamika dan Vitalitas Hukum Islam" dalam *Panji Masyarakat* No. 459, tgl. 21 Pebruari 1985, 25-28.

sebenarnya ditujukan untuk mendorong para pemikir dan aktivis politik Islam agar: (1) merumuskan kembali dasar-dasar teologi baru politik Islam; (2) mendefinisikan ulang cita-cita politik Islam; dan (3) menilai kembali pendekatan politik Islam.<sup>7</sup>

Pandangan-pandangan Munawir dalam kaitannya dengan masalah hubungan Islam dan negara di Indonesia telah diartikulasikannya dalam bentuk proposisi-proposisi paradigmatis yang lebih detail. Hal demikian dapat dilihat dalam bukunya *Islam dan Tata Negara: Ajaran, Sejarah, dan Pemikiran* (Jakarta: UI-Press, 1990).

Dalam karyanya itu, ia secara kritis mengkaji ajaran-ajaran dasar Islam sebagaimana termuat dalam al-Qur'an dan Sunnah, serta menelusuri lorong-lorong sejarah ketatanegaraan dunia Islam semasa Khulafa Rasyidin dan sejumlah pemikir politik Islam Zaman Klasik, Zaman Pertengahan, dan Zaman Baru.

Dalam pencarian intelektual itu, Munawir berkesimpulan bahwa di dalam al-Qur'an terdapat seperangkat prinsip dan tata nilai etika bagi kehidupan bermasyarakat dan bernegara. Al-Qur'an mengajarkan antara lain prinsip-prinsip tauhid, musyawarah, ketaatan kepada pemimpin, persamaan, keadilan, kebebasan beragama dan sikap saling menghormati. Tapi lebih dari itu, baik al-Qur'an maupun Sunnah Rasul tidak mengajarkan sistem pemerintahan tertentu yang harus dianut oleh umat Islam. Nabi wafat tanpa memberikan petunjuk

---

<sup>7</sup> Muhammad Wahyuni Nafis dan Sulastomo (Peny.), *Kontekstualisasi Ajaran Islam*, 412.

tentang bagaimana seharusnya umat Islam menentukan siapa pemimpin atau kepala negara mereka, tentang bagaimana mengatur hubungan kekuasaan antara kepala negara dan rakyat, tentang batas kekuasaan dan masa jabatan kepala negara, serta tentang dapat atau tidaknya dibebaskan dari jabatannya.<sup>8</sup> Lebih lanjut, Munawir berkesimpulan bahwa sebuah deklarasi formal tentang negara Islam sebenarnya belum pernah ada dalam sejarah Islam, baik pada periode klasik maupun pertengahan.<sup>9</sup>

## 2. Pancasila sebagai Ideologi Nasional Negara

Dari ide-ide politik-keagamaan Munawir sebagaimana di atas, jelas sangat berperan dalam membentuk pandangan-pandangannya tentang penerimaan Pancasila sebagai ideologi nasional negara.

Ketika menjabat sebagai Menteri Agama, Munawir dihadapkan pada tugas pokok, yaitu mensosialisasikan dan menuntaskan Ketetapan MPR-RI No. II Tahun 1983 tentang Pancasila sebagai satu-satunya asas bagi seluruh organisasi kemasyarakatan yang berhaluan keagamaan, termasuk Islam. Tugas ini jelas tidak ringan. Bukan saja karena masalah ini telah menimbulkan kontroversi di kalangan agamawan, tetapi reaksi yang muncul di kalangan umat Islam sendiri—terutama dari kelompok Islam ideologis—juga demikian keras. Lebih dari itu, organisasi-organisasi kemasyarakatan Islam yang besar seperti

---

<sup>8</sup> Lihat bab penutup dalam Munawir Sjadzali, *Islam dan Tata Negara: Ajaran, Sejarah, dan Pemikiran* (Jakarta: UI-Press, 1990), 233-237.

<sup>9</sup> Muhammad Wahyuni Nafis dan Sulastomo (Peny.), *Kontekstualisasi Ajaran Islam*, 415.

NU dan Muhammadiyah juga tidak bersedia menerima begitu saja kebijakan ini.

Dalam menyelesaikan tugas berat ini, Munawir bertitik tolak pada prinsip bahwa pemerintah tidak ada maksud sama sekali untuk menggantikan agama dengan Pancasila atau mengagamakan Pancasila. Motif pemerintah adalah agar masalah asas negara ini sudah dapat diselesaikan secara tuntas sebelum Republik ini "diserahterimakan" kepada generasi pasca-45. Sebab, dikhawatirkan jika masalah mendasar ini tidak diselesaikan, maka bukan tidak mungkin akan muncul krisis-krisis nasional seperti yang pernah terjadi di masa lalu.<sup>10</sup>

Dalam pandangan Munawir pribadi, keputusan menjadikan Pancasila sebagai asas tunggal ini bukan hanya tepat, tetapi juga penting untuk menjamin integritas nasional di masa depan. Sebaliknya, tuntutan sebagian kelompok Islam untuk menjadikan Islam sebagai ideologi negara atau bahkan mendirikan negara Islam dalam konteks Indonesia adalah tidak tepat. Ide tersebut secara konseptual tidak ditemukan rujukannya dalam al-Qur'an dan Hadits. Jadi, "jika masih ada kelompok-kelompok yang menentang Pancasila sebagai asas tunggal, penolakan ini hanya didasarkan pada *a-priori* saja."<sup>11</sup>

Lebih jauh, dalam upayanya untuk meyakinkan umat Islam bahwa kebijakan asas tunggal itu tidak bertentangan dengan doktrin Islam, Munawir

---

<sup>10</sup> Azyumardi Azra dan Saiful Umam (Ed.), *Menteri-menteri Agama RI: Biografi Sosial-Politik* (Jakarta: INIS, PPIM, dan Badan Litbang Agama Departemen Agama RI, 1998), 395-396.

<sup>11</sup> *Ibid.*, 397.

berargumen bahwa penerimaan Pancasila sebagai satu-satunya asas sama sekali tidak mengurangi keutuhan akidah Islam.<sup>12</sup> Untuk mengajak umat Islam agar tidak ragu-ragu lagi atau terjebak dalam posisi dilematis dalam menentukan sikap politisnya, Munawir sering menyampaikan pernyataan K.H. Ahmad Shiddiq (Rais 'Am NU waktu itu) yang menyatakan bahwa, "bentuk negara kesatuan RI yang sekarang ini adalah bentuk final dari seluruh usaha penduduk Nusantara, termasuk umat Islam." Umat Islam Indonesia adalah golongan mayoritas, karena 90 persennya beragama Islam. "Karena itu," ujar K.H. Ahmad Shiddiq, "semua persoalan rakyat Indonesia adalah identik dengan persoalan umat Islam Indonesia. Dalam pada itu, Pancasila sebagai ideologi negara dibenarkan oleh Islam."<sup>13</sup>

### C. Dalil atau Dasar Pemikiran

digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id

Dalam mendukung pemikiran-pemikirannya sebagaimana tersebut di atas,

Munawir menggunakan beberapa dalil atau dasar, baik yang bersifat teologis maupun empiris.

Sebenarnya, pesan pokok dari agenda pemikiran Munawir adalah berbicara mengenai dua masalah yang sangat penting. Pertama, ia menyerukan kaum Muslim agar menemukan ketetapan hukum yang jelas dan didukung oleh argumentasi yang kokoh mengenai masalah modern, misalnya hubungan antara

---

<sup>12</sup> Faishal Ismail, *Islam Idealitas dan Realitas Insaniyah* (Yogyakarta: PT Tiara Wacana, 1999), 142.

<sup>13</sup> M. Syafi'i Anwar, *Pemikiran dan Aksi Islam Indonesia: Sebuah Kajian Politik tentang Cendekiawan Muslim Orde Baru* (Jakarta: Paramadina, 1995), 207-208.

negara dan agama, hukum bunga bank, hukum waris, dan masalah lainnya, yang dalam anggapan Munawir oleh para ulama sengaja dibiarkan tanpa ketetapan hukum yang tegas. Hal ini karena ketidakmampuan atau ketidaksediaan para ulama untuk secara terbuka dan jujur menghadapi dilema-dilema yang muncul karena berbagai perbedaan antara patokan hukum Islam tradisional dan tuntutan modernitas. Kedua, Munawir menyerukan penafsiran kembali ajaran Islam sejalan dengan kondisi saat ini dan tantangan masa depan. Dengan kata lain konsep "Reaktualisasi Ajaran Islam", pada satu sisi, adalah ajakan untuk mengakhiri status sementara dari ketetapan legal dalam ajaran sosial dan politik Islam. Pada sisi lainnya, hal itu juga merupakan ajakan untuk melakukan kontekstualisasi atas pesan-pesan Ilahi yang bersifat abadi.<sup>14</sup> Keterangan di atas merupakan alasan pokok Munawir dalam melontarkan gagasannya tentang **perlu Reaktualisasi Ajaran Islam.**

Dalam kaitannya dengan soal pembagian harta waris—yang menurutnya formula 2:1 itu sudah tidak relevan lagi dengan tuntutan zaman, sehingga perlu diadakan perubahan—ia berargumen bahwa di dalam al-Qur'an dan Hadits Nabi terdapat *naskh*, yakni ayat atau Hadits yang berisikan pergeseran atau bahkan pembatalan terhadap hukum-hukum atau petunjuk yang telah diberikan dalam ayat-ayat yang diterima atau Hadits yang pernah beliau berikan pada waktu-waktu sebelumnya. Menurut tafsir al-Jawahir, karya Syekh Thantawi Jawhari,

---

<sup>14</sup> Mark R. Woodward (Ed.), *Jalan Baru Islam: Memetakan Paradigma Mutakhir Islam Indonesia* (Bandung: Mizan, 1998), 74; Untuk melihat contoh kasusnya, baca "Dari Lembah Kemiskinan" dalam Muhammad Wahyuni Nafis dan Sulastomo (Peny.), *Kontekstualisasi Ajaran Islam*, 87-90.

terdapat sebanyak 21 kasus *naskh* di dalam al-Qur'an. Di samping itu, ia juga merujuk pendapat sejumlah mufassir besar semacam Ibn Katsir, Ahmad Musthafa al Maraghi, Muhammad Rasyid Ridha, dan Sayyid Quthb, yang di antara mereka terdapat semacam kesepakatan atau konsensus bahwa hukum Islam terbagi dalam dua kategori: hukum yang bertalian dengan ibadah murni (yang tidak banyak bagi kita untuk melakukan penalaran), dan hukum yang menyangkut mu'amalah duniawiah atau kemasyarakatan (yang memiliki keluasan ruang gerak untuk penalaran intelektual, dengan kepentingan masyarakat sebagai dasar pertimbangan atau tolok ukur pertama).<sup>15</sup>

Dalam menanggapi kritikan yang mengatakan bahwa formula 2:1 itu termasuk *nash sharih* yang dalam ilmu fiqh disebut *dalil qath'i* yang tidak boleh diubah, Munawir mengemukakan hal-hal berikut:

Dalam al-Qur'an terdapat paling sedikit empat *nash sharih* yang berisi pemberian izin penggunaan budak-budak sahaya sebagai penyalur alternatif bagi kebutuhan biologis kaum pria di samping istri (Qs. an-Nisa': 3, Qs. al-Mu'minin: 6, Qs. al-Ahzab: 52. dan Qs. al-Ma'arij: 30). Memang, Nabi dahulu selalu menghimbau agar para pemilik budak berlaku lebih manusiawi terhadap budak-budak mereka atau membebaskannya sama sekali. Tetapi, sampai Nabi wafat dan wahyu terakhir turun, Islam belum secara tuntas menghapuskan perbudakan. Sedangkan di masa sekarang perbudakan jelas tidak bisa dibenarkan karena bertentangan dengan Hak Asasi Manusia (HAM).

---

<sup>15</sup> Muhammad Wahyuni Nafis dan Sulastomo (Peny.), *Ibid.*, 91-92.

Sebagai pembelaan atas kenyataan di atas, ada yang berpendapat bahwa hal itu disebabkan oleh karena Nabi masih khawatir terhadap reaksi masyarakat pada waktu itu jika dengan tegas beliau mengikis perbudakan. "Kalau misalnya, alur penalaran itu bisa kita terima, maka kita dapat bertanya: jika dalam hal yang demikian mendasar seperti perbudakan, Nabi masih memperhitungkan kemungkinan reaksi masyarakat, apakah sebagai umatnya kita tidak seharusnya belajar dari kebijakan beliau?" tanya Munawir.

Sebagaimana telah dibahas di muka, bahwa pola ijtihad Umar ibn Khaththab dalam membagi harta rampasan perang telah memberi inspirasi bagi pemikiran Munawir. Selain itu, contoh lain dari kebijakan Umar r.a. yang juga menjadi argumen pemikiran Munawir, adalah soal pembagian zakat. Dalam surat at-Taubah: 60, dengan jelas dinyatakan bahwa di antara mereka yang berhak menerima pembagian zakat adalah mu'allaf, dan petunjuk itu dahulu dilaksanakan baik oleh Nabi maupun Khalifah Abu Bakar. Tapi sewaktu Umar menjabat sebagai khalifah, beliau menghentikan pembagian zakat kepada mu'allaf, bukan karena keadaan darurat, tetapi karena situasi telah berubah, dan pembagian zakat kepada mu'allaf sudah tidak dianggap perlu lagi.<sup>16</sup>

Berikutnya, berkaitan dengan masalah penerimaan Pancasila sebagai ideologi nasional negara. Secara umum, pandangan para pendukung intelektualisme baru tentang hubungan Islam dan negara, bertolak pada proposisi teologis sebagai berikut:

---

<sup>16</sup> *Ibid.*, 93-95.

*Pertama*, bahwa tidak ada bukti yang jelas dari al-Qur'an maupun Hadits yang mengharuskan komunitas Islam untuk mendirikan sebuah negara Islam. Pengalaman politik Nabi Muhammad pun tidak meliputi proklamasi berdirinya negara Islam. *Kedua*, Islam mengandung prinsip-prinsip atau etika sosial-politik. Namun demikian, Islam bukanlah ideologi. Ideologi Islam itu tidak ada. Maka, mengideologikan Islam dapat dipandang sebagai tindakan meredusir posisi Islam. *Ketiga*, karena Islam dipandang sebagai sesuatu yang abadi dan universal, pemahaman Muslim terhadap ajarannya jangan dibatasi pada dataran legal dan formal saja, khususnya hal-hal yang erat hubungannya dengan kondisi *spatio-temporal* tertentu. *Keempat*, mereka percaya bahwa hanya Allah yang memiliki kebenaran mutlak. Dengan demikian, tampaknya tidak mungkin bagi setiap Muslim untuk menangkap realitas absolut Islam. Sehingga, karena pemahaman Muslim atas doktrin ajarannya pada dasarnya bersifat relatif, maka tak seorang pun yang berhak mengajukan klaim bahwa pemahamannya tentang Islam lebih benar atau otoritatif daripada orang lain.

Dengan premis-premis pokok seperti ini, mereka menyerukan perlunya perjuangan politik Islam yang lebih bersifat substantif dan tidak simbolik. Mereka juga tidak melihat adanya suatu alasan yang kuat untuk tidak menerima konstruk negara-bangsa dengan Pancasila sebagai dasar ideologinya.<sup>17</sup>

Nurcholish Madjid, salah satu tokoh intelektualisme Islam baru berpendapat bahwa, kaum Muslim Indonesia dapat menerima Pancasila dan UUD 1945

---

<sup>17</sup> *Ibid.*, 407-409.

setidak-tidaknya dengan dua pertimbangan. *Pertama*, nilai-nilainya dibenarkan oleh ajaran Islam. *Kedua*, fungsinya sebagai nuktah-nuktah kesepakatan antara berbagai golongan untuk mewujudkan suatu kesatuan politik bersama. Menurutnya, kedudukan dan fungsi Pancasila dan UUD 1945 bagi umat Islam Indonesia dapat diperbandingkan—namun tidak dapat dipersamakan—dengan kedudukan serta fungsi Konstitusi Madinah, yang merupakan rumusan tentang prinsip-prinsip kesepakatan antara kaum Yatsrib (Madinah) di bawah pimpinan Rasulullah dengan berbagai kelompok non-Muslim untuk membangun masyarakat politik bersama.<sup>18</sup>

Sementara itu, K.H. Ahmad Shiddiq memandang bahwa Pancasila adalah lima butir nilai luhur yang digali, dipilih, serta merupakan kristalisasi dari sekian banyak nilai luhur yang terdapat dalam perbendaharaan budaya bangsa Indonesia. Lima butir nilai luhur tersebut dirangkai dan disepakati bersama menjadi dasar negara ketika mendirikan Republik Indonesia. Hal itu karena prinsip-prinsip yang terkandung di dalamnya, baik satu per-satu ataupun dalam rangkaian sekaligus, bisa diterima dan dibenarkan oleh semua golongan atau kelompok dari bangsa Indonesia; baik kelompok ideologi, etnis, budaya, maupun keagamaan. Sehingga ia merupakan konsensus maksimal yang merupakan *kalimatun sawa bainana wa bainahum* (kalimat yang sama atau titik temu antara kita dan mereka) bagi

---

<sup>18</sup> M. Syafi'i Anwar, *Pemikiran dan Aksi*, 194-195.

bangsa dan negara Indonesia, di dalam tata kehidupan bernegara dan bermasyarakat dengan segala kemajemukannya (Q.s. 3:64).<sup>19</sup>

Menurut Munawir, ada beberapa nilai dasar dalam ajaran Islam yang menjadi pedoman dalam kehidupan bermasyarakat dan bernegara:

1. Perhatian yang seimbang antara kesejahteraan rohani dan kebahagiaan kehidupan duniawi;
2. Pengakuan atas hak-hak perorangan, persamaan antara sesama manusia dan pemerataan keadilan;
3. Sistem musyawarah dalam penanganan masalah bersama;
4. Kepemimpinan merupakan amanat dan tanggung jawab;
5. Keharusan patuh dan taat kepada (para) pemegang tampuk pimpinan—selama tidak menyimpang dari ajaran Islam, *pen.*

Nilai-nilai dasar ini pada hakikatnya telah terumuskan dengan baik dan serasi dalam Pancasila. Setelah nilai-nilai dasar ini terumuskan, Islam tidak memberikan preferensi pola politik yang baku. Umatnya diberikan kebebasan untuk menentukan pola bermasyarakat dan bernegara sesuai dengan situasi dan kondisi masing-masing dan sesuai dengan kebudayaan yang melatarbelakangi kehidupannya.<sup>20</sup> Oleh karena itu, lebih lanjut Munawir menghimbau agar negara Republik Indonesia yang berdasarkan Pancasila ini, diterima sebagai sasaran final dari aspirasi politik umat Islam, dan bukannya *sasaran antara* atau *batu loncatan*

<sup>19</sup> *Ibid.*, 206-207.

<sup>20</sup> Abdul Aziz Thaba, *Islam dan Negara dalam Politik Orde Baru* (Jakarta: Gema Insani Press, 1996), 264.

ke arah sasaran-sasaran lain. Alasan Munawir, dalam konsep negara Pancasila, Islam memang tidak dinyatakan sebagai agama negara. Tetapi dengan "Ketuhanan Yang Maha Esa" sebagai sila pertama dasar negara, jelas merupakan hal yang paling dapat diterima oleh seluruh rakyat Indonesia yang menganut berbagai agama.<sup>21</sup>

Demikianlah beberapa alasan yang dikemukakan Munawir untuk mendukung pemikirannya, khususnya tentang penerimaan Pancasila sebagai ideologi nasional negara. Secara umum, alasan-alasan yang digunakan Munawir tidak jauh berbeda dengan beberapa pemikir politik Islam lainnya yang turut mendukung Pancasila menjadi ideologi nasional negara.

---

<sup>21</sup> M. Syafi'i Anwar, *Pemikiran dan Aksi*, 209.

## BAB V

### KESIMPULAN DAN SARAN

#### A. Kesimpulan

Dari keterangan bab-bab terdahulu, maka dapat disimpulkan sebagai berikut:

1. Hubungan agama dan negara dalam perspektif (pemikiran) Islam, dapat dilihat dari dua sisi. Pertama, paradigma apa yang digunakan, dan yang kedua, bagaimana polarisasi kecenderungan pemikirannya.

Dalam pemikiran politik Islam, menurut M. Din Syamsudin terdapat tiga paradigma tentang hubungan agama dan negara. Pertama, paradigma hubungan secara integralistik, yaitu memandang agama dan negara memiliki kesatuan hubungan yang tidak dapat dipisahkan (*integrated*). Kedua, paradigma hubungan secara simbiotik, yang memandang agama dan negara memiliki hubungan secara timbal-balik dan saling memerlukan. Ketiga, paradigma hubungan secara sekularistik, yang memandang bahwa urusan agama dan urusan negara saling terpisah.

Menurut M. Syafi'i Anwar, ada beberapa tipologi (polarisasi) kecenderungan pemikiran oleh para cendekiawan Muslim pada masa Orde Baru, khususnya dalam dekade 1980-an. Pertama, polarisasi antara transformatik dan totalistik. Transformatik hendak menjadikan Islam sebagai kekuatan yang mampu memotivasi dan mentransformasikan masyarakat ke berbagai aspek, baik secara praksis maupun teoretis. Sedangkan totalistik, ciri pokoknya adalah adanya sikap

yang mendasar dengan menganggap bahwa doktrin Islam bersifat total (kaffah), serta mengandung wawasan, nilai, dan petunjuk yang bersifat langgeng dan komplit. Kedua, polarisasi antara idealistik dan realistik. Idealistik memandang perjuangan umat harus berorientasi pada tahapan menuju "Islam cita-cita" sebagaimana yang tersurat dan tersirat dalam al-Qur'an dan Sunnah. Sedangkan realistik memandang adanya keterkaitan antara dimensi substantif dari doktrin Islam, dengan konteks sosio-kultural masyarakat pemeluknya. Ketiga, polarisasi antara formalistik dan substantivistik. Ciri formalistik cenderung menopang bentuk-bentuk masyarakat politik Islam yang dibayangkan. Sedangkan substantivistik lebih mementingkan substansi atau makna iman dan peribadatan daripada formalitas dan simbolisme keberagamaan serta ketaatan pada teks wahyu Tuhan secara literal. Jika dikaji dari pola, corak, dan arah pemikirannya, Munawir Sjadzali bisa digolongkan pada tipologi substantivistik.

digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id

2. Secara umum, pemikiran Munawir Sjadzali—dalam kaitannya dengan masalah hubungan agama dan negara di Indonesia—bisa disimpulkan dalam dua tema pokok, yaitu Reaktualisasi Ajaran Islam dan penerimaan Pancasila sebagai ideologi nasional negara. Titik sentral pesan Munawir dalam agenda Reaktualisasi Ajaran Islam-nya adalah mendorong komunitas Muslim agar berijtihad secara berani dan jujur dalam menghadapi persoalan, termasuk dalam merumuskan kembali dasar teologi pemikiran politik Islam. Anjuran ini didasari oleh kenyataan bahwa semakin kompleksnya permasalahan yang muncul akibat perkembangan zaman, sedangkan masih banyak ulama yang sengaja membiarkan hal ini. Di samping itu,

baik dari doktrin Islam sendiri maupun teladan sejarah yang pernah diperlihatkan oleh para tokoh Islam terdahulu, menyiratkan adanya semangat untuk senantiasa memberdayakan akal dalam berhubungan dengan ajaran Islam, khususnya yang menyangkut bidang mu'amalah.

✓ 2. Sedangkan tentang penerimaan Pancasila sebagai ideologi nasional negara, dalam pandangan Munawir pribadi, hal itu bukan hanya tepat, tetapi juga penting untuk menjamin integritas nasional di masa depan. Menurutnya, Islam hanya mengajarkan prinsip dan tata nilai etika dalam kehidupan bermasyarakat dan bernegara, seperti prinsip tauhid, musyawarah, ketaatan kepada pemimpin, persamaan, keadilan, kebebasan beragama, dan sikap saling menghormati. Tetapi lebih dari itu, baik al-Qur'an maupun Sunnah Rasul tidak mengajarkan sistem pemerintahan tertentu yang harus dianut oleh umat Islam. Umat Islam diberi kebebasan untuk menentukan sistem politiknya sendiri sesuai dengan kondisi lokal masing-masing sepanjang tidak bertentangan dengan semangat ajaran Islam. Menurutnya pula, menerima Pancasila sebagai ideologi tidaklah bertentangan dengan doktrin Islam.

## B. Saran-saran

Kajian tentang hubungan Islam dan negara, khususnya di Indonesia, selalu menjadi topik yang menarik sepanjang masa. Hal ini terbukti dengan semakin semaraknya perhatian di kalangan ilmuwan politik, baik melalui diskusi-diskusi maupun terbitnya sejumlah buku-buku terbaru yang membahas tentang hubungan Islam dan negara di Indonesia. Pada tahap tertentu, topik ini juga menjadi sangat

penting saat dihadapkan pada realitas bahwa umat Islam di Indonesia merupakan umat Islam terbesar di dunia. Selain itu,—menurut beberapa pakar Islam—bahwa tradisi Islam di Indonesia memiliki ciri tersendiri yang berbeda dengan yang ada di negara lain.

Akhirnya, apa yang penulis lakukan ini tidak lebih hanyalah sekedar membuka sedikit penggalan sejarah hubungan Islam dan negara di Indonesia, khususnya pada masa Orde Baru. Banyak tokoh cendekiawan Muslim yang berperan pada waktu itu, Munawir Sjadzali adalah salah satu di antaranya. Di mata penulis, ia merupakan sosok pemikir yang mandiri. Keberanian dan kejujurannya dalam berijtihad, serta keberaniannya untuk berpikir berbeda dengan pemikiran yang berkembang pada waktu itu, membuatnya menjadi seorang cendekiawan yang memiliki ciri tersendiri.

Di luar pembahasan topik ini, sebenarnya masih banyak lagi yang dapat kita gali dari warisan pemikiran Munawir. Oleh karena itu, penulis berharap semoga upaya ini dapat dilanjutkan ke tahap penelitian yang lebih mendalam.

## DAFTAR PUSTAKA

### I. BUKU

Abdullah, Taufik (Ed.). 1987. *Sejarah dan Masyarakat: Lintasan Historis Islam di Indonesia*. Jakarta: Yayasan Obor.

----- 1987. *Islam dan Masyarakat: Pantulan Sejarah Indonesia*. Jakarta: LP3ES.

Aminudin. 1999. *Kekuatan Islam dan Pergulatan Kekuasaan di Indonesia Sebelum dan Sesudah Runtuhnya Rezim Soeharto*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar.

Amsyari, Fuad. 1990. *Strategi Perjuangan Umat Islam Indonesia*. Bandung: Mizan.

----- 1993. *Masa Depan Umat Islam Indonesia*. Bandung: al-Bayan.

Anwar, M. Syafii. 1995. *Pemikiran dan Aksi Islam Indonesia: Sebuah Kajian Politik tentang Cendekiawan Muslim Orde Baru*. Jakarta: Paramadina.

Arkoun, M. dan Louis Gardet. 1997. *Islam Kemarin dan Hari Esok*. Bandung: Pustaka.

Azhari, Muntaha dan Abdul Mun'im Shaleh (Ed.). 1989. *Islam Indonesia Menatap Masa Depan*. Jakarta: P3EM.

Azra, Azyumardi dan Saiful Umam (Ed.). 1998. *Menteri-menteri Agama RI: Biografi Sosial-Politik*. Jakarta: INIS, PPIM, dan Badan Litbang Agama Departemen Agama RI.

Budiardjo, Miriam. 1982. *Dasar-dasar Ilmu Politik*. Jakarta: Gramedia.

Carvallo, Bosco dan Dasrizal (Ed.). 1983. *Aspirasi Umat Islam Indonesia*. Jakarta:

Leppenas.

Departemen Pendidikan dan Kebudayaan. 1989. *Kamus Besar Bahasa Indonesia*.

Jakarta: Balai Pustaka.

El-Affendi, Abdelwahab. 1994. *Masyarakat Tak Bernegara: Kritik Teori Politik*

*Islam*. Yogyakarta: LKiS dan Pustaka Pelajar.

Ismail, Faishal. 1999. *Islam Idealitas dan Realitas Insaniyah*. Yogyakarta: PT Tiara

Wacana.

Kuntowijoyo. 1985. *Dinamika Sejarah Umat Islam Indonesia*. Yogyakarta:

Salahuddin Press.

----- 1991. *Paradigma Islam: Interpretasi untuk Aksi*. Bandung: Mizan.

Maarif, A. Syafii. 1995. *Peta Bumi Intelektualisme Islam di Indonesia*. Bandung:

Mizan.

Madjid, Nurcholish. 1983. *Aspirasi Umat Islam Indonesia*. Jakarta: Leppenas.

Malik, Deddy Djamaluddin dan Idi Subandy Ibrahim. 1998. *Zaman Baru Islam*

*Indonesia: Pemikiran dan Aksi Politik*. Bandung: Zaman Wacana Mulia.

Marhijanto, Bambang. 1993. *Kamus Lengkap Bahasa Indonesia Masa Kini*.

Surabaya: Terbit Terang.

Nafis, Muhammad Wahyuni dan Sulastomo (Peny.). 1995. *Kontekstualisasi Ajaran*

*Islam: 70 Tahun Prof. DR. H. Munawir Sjadzali*. Jakarta: IPHI dan

Paramadina.

Notosusanto, Nugroho. 1978. *Masalah Penelitian Sejarah Kontemporer*. Jakarta:

Yayasan Indayu.

Panitia Penyusun Panduan Penulisan Skripsi. 1998. *Panduan Penulisan Skripsi*.

Surabaya: IAIN Sunan Ampel.

Rais, M. Amin. 1987. *Cakrawala Islam*. Bandung: Mizan.

Razak, Nasruddin. 1996. *Dienul Islam*. Bandung: PT al-Ma'arif.

Saefuddin, A.M. 1987. *Desekularisasi Pemikiran: Landasan Islamisasi*. Bandung:

Mizan.

Sjadzali, Munawir. 1993. *Islam dan Tata Negara: Ajaran, Sejarah, dan Pemikiran*.

Jakarta: UI-Press.

Thaba, Abdul Aziz. 1996. *Islam dan Negara dalam Politik Orde Baru*. Jakarta:

Gema Insani Press.

Woodward, Mark R. (Ed.). 1998. *Jalan Baru Islam: Memetakan Paradigma*  
digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id

*Mutakhir Islam Indonesia*. Bandung: Mizan.

Zahra, Abu (Ed.). 1999. *Politik Demi Tuhan: Nasionalisme Religius di Indonesia*.

Jakarta: Pustaka Hidayah.

## II. MAJALAH DAN JURNAL

Azra, Azyumardi, "Memahami Gejala Fundamentalisme", Jurnal *Ulumul Qur'an*  
No. 3, Vol. IV, Th. 1993.

Budiman, Arif, "Bentuk Negara dan Pemerataan Hasil-hasil Pembangunan",  
Majalah *Prisma* No. 7, Juli 1982.

Liddle, R. William, "Skripturalisme Media Dakwah: Satu Bentuk Pemikiran dan  
Aksi Politik Islam Masa Orde Baru", Jurnal *Ulumul Qur'an* No. 3, Vol. IV,  
Th. 1993.

Mahendra, Yusril Ihza, "Maududi dan Jama'at-i-Islami: Pembentukan dan Tujuan  
Partai Fundamentalisme", Jurnal Ulumul Qur'an No.3, Vol.IV, Th.1993.

Sjadzali, Munawir, "Dinamika dan Vitalitas Hukum Islam", Majalah *Panji*  
*Masyarakat* No. 459, tgl. 21 Pebruari 1985.