

Zulkifli

**PEMIKIRAN
'ABDULLAHI AHMED AN-
NA'IM TENTANG RELASI
ISLAM DAN NEGARA**

Pemikiran ‘Abdullahi Ahmed an-Na‘im Tentang Relasi Islam dan Negara

Penulis : Zulkifli

Editor : Dr. Zulhelmi

Penata letak: Khairunnisak

Desain Sampul: Lalu Khothibul Umam

Cet. 16 November 2020/1442H

Perpustakaan Nasional: Katalog Dalam Terbitan (KDT)

ISBN : 978-623-7641-68-1

22 x 15 cm

Xiii+442 hlm.

Diterbitkan oleh:

Pustakapedia

(CV Pustakapedia Indonesia)

Pisangan, Ciputat Timur, Tangerang Selatan 15419

Email: penerbitpustakapedia@gmail.com

Website: <http://pustakapedia.com>

Pasal 113

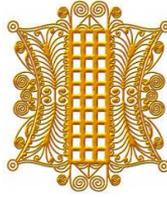
(1). Setiap orang yang dengan tanpa hak melakukan pelanggaran hak ekonomi sebagaimana dimaksud dalam pasal 9 ayat 1 huruf i untuk penggunaan secara komersial dipidana penjara paling lama 1 (satu) tahun dan/atau pidana denda paling banyak Rp. 100.000.000,00 (Seratus juta rupiah).

(2). Setiap orang yang dengan tanpa hak/tanpa izin pencipta atau pemegang Hak Cipta melakukan pelanggaran hak ekonomi Pencipta sebagaimana dimaksud dalam Pasal 9 ayat 1 huruf c, huruf d, huruf f, dan/atau huruf h untuk penggunaan secara komersial dipidana dengan pidana penjara paling lama 3 (tiga) tahun dan/atau pidana denda paling banyak Rp. 500.000.000. (Lima ratus juta rupiah).

(3). Setiap orang dengan tanpa hak dan/atau tanpa izin pencipta atau pemegang hak cipta melakukan pelanggaran hak ekonomi pencipta sebagaimana dimaksud dalam pasal 9 ayat 1 (satu) huruf a, huruf b, huruf e, dan/atau huruf g untuk penggunaan secara komersial dipidana dengan pidana penjara paling lama 4 (empat) tahun dan/atau pidana denda paling banyak Rp.1.000.0000.0000 (Satu milyar rupiah).

(4). Setiap orang yang memenuhi unsur sebagaimana dimaksud pada ayat (3) yang dilakukan dalam bentuk pembajakan, dipidana dengan pidana penjara paling lama 10 (sepuluh) tahun dan/atau pidana denda paling banyak Rp. 4.000.000.000,00 (Empat milyar rupiah).

UU No. 28 Tahun 2014



KATA PENGANTAR

Buku ini awalnya merupakan disertasi yang ditulis di bawah bimbingan Prof. M. Din Syamsuddin, MA. Ph.D. dan Prof. Dr. Azyumardi Azra, MA., serta dipertahankan dalam tahapan ujian-ujian di Sekolah Pascasarjana Universitas Islam Negeri Syarif Hidayatullah Jakarta. Secara tematis, buku ini fokus pada pemikiran politik Islam sebagai bidang studi keilmuan. Dalam kerangka bidang studi inilah buku yang ada ditangan pembaca ini menelaah pemikiran ‘Abdullahi Ahmed an-Na‘im tentang hubungan Islam dan negara dalam karyanya *Islam and the Secular State*.

Pemikiran tentang relasi Islam dan negara dalam studi pemikiran politik Islam telah menuai kritik karena seolah-olah cenderung terkungkung pada tiga teori paradigmatis. Selain itu, diskusi tema tersebut juga dipandang cenderung kurang memiliki nilai guna praktis terhadap pengembangan politik praktis masyarakat Islam. Namun, buku ini tak sependapat dengan kritikan tersebut. Melalui pengkajian terhadap pemikiran ‘Abdullahi Ahmed an-Na‘im dalam karyanya *Islam and the Secular State*, buku ini mengklaim bahwa dimensi pemikiran politik Islam tentang relasi Islam dan negara sangat

luas dan dinamis. Elaborasi pemikiran teologis-filosofis dengan pemikiran positivistik (positivisme) berimplikasi terhadap lapangan studi pemikiran politik Islam.

Penulis sangat berterima kasih kepada keluarga, para Guru Besar, dan sahabat sehingga buku ini selesai dikerjakan dan dapat diterbitkan. Pertama-tama penulis berterima kasih pada Prof. M. Din Syamsuddin dan Prof. Azyumardi Azra karena kerangka dasar pemikiran buku ini tak terlepas dari arahan dan bimbingan keduanya. Di tengah-tengah wabah Covid-19 yang melanda dunia termasuk Indonesia, dan ditengah-tengah berbagai aktifitas dan kesibukannya, kedua Guru Besar ini meluangkan waktu dan pemikirannya guna mengarahkan dan memberi masukan terhadap pengembangan substansi buku ini. Penulis juga sangat berterimakasih kepada Prof. Dr. Phil. Asep Saepudin Jahar, MA., (Direktur SPs UINJKT), dan Prof. Dr. Didin Saepuddin, MA. (Ketua Program Doktor SPs) yakni yang juga mengarahkan penulis untuk segera menerbitkan karya ini terutama ke dalam jurnal.

Dalam kesempatan ini pula, penulis patut mengucapkan terimakasih kepada Guru-guru yang juga berkontribusi besar terhadap pengembangan buku ini. Prof. Dr. Mohammad Atho Mudzhar, MSPD., Prof. Dr. Ali Munhanif, MA., Prof. Dr. Iik Arifin Mansurnoor, MA., Prof. Dr. Zainul Kamal, MA., Prof. Dr. Hamdani Anwar, MA., Prof. Dr. Abudin Nata, MA., Dr. Muhib Lc. MA., Prof. Dr. Masykuri Abdillah, MA., Prof. Dr. Jamhari, MA., Prof. Dr. Azis Dahlan, MA., Prof. Dr. Rodoni, MA., Prof. Dr. Fathurrahman Jamil, MA. Prof. Dr. Syukron Kamil, MA., (alm) Prof. Dr. Suwito, MA. Prof. Dr. Said Aqil Munawar, MA. Almarhum Prof. Dr. M. Bambang Pranowo, MA. Dr. Fuad Jabali, MA. dan Dr. Yusuf Rahman, MA. Masing-masing para Guru Besar ini memiliki kontribusi yang signifikan dalam sejarah isi naskah buku ini. Tak lupa penulis berterimakasih kepada Prof. Drs. Yusni Saby, MA. dan Prof. Dr. M. Hasbi Amiruddin, MA., dua Guru Besar UIN Ar-Raniry Banda Aceh yang mengantarkan penulis hingga karya ini diterbitkan.

Buku ini juga tak terlepas dari kontribusi keluarga yang selalu mendukung baik secara moril dan materil. Karena itu, penulis tak lupa berterima kasih kepada keluarga besar. Akhirnya, penulis bersukur kepada Allah Swt., *al-Ilah dan Rab* penguasa alam semesta, karena hanya dengan kuasa, dan izin-Nya buku ini hadir di tangan pembaca. Mudah-mudahan pembaca dapat mengambil manfaat dari buku ini baik secara metodologis maupun dari wacana yang dikembangkan bagi studi pemikiran politik Islam yang kini telah menjadi bidang keilmuan tersendiri yang diajarkan di Fakultas Ushuluddin dan Fisip.

Jakarta, 10 September 2020

Zulkifli



PEDOMAN PENULISAN KUTIPAN DAN TRANSLITERASI ARAB-LATIN

Buku ini menggunakan sistem penulisan kutipan dan bibliografi model Turabian, sementara pedoman transliterasi Arab-Latin yang digunakan adalah *ALA-LC Romanization Tables*.

A. Konsonan

ا	=		ز	=	z	ف	=	f
ب	=	b	س	=	s	ق	=	q
ت	=	t	ش	=	sh	ك	=	k
ث	=	th	ص	=	s	ل	=	l
ج	=	j	د	=	d	م	=	m
ح	=	h	ذ	=	z	ن	=	n
خ	=	kh	ط	=	t	ه	=	h
د	=	d	ظ	=	z	و	=	w
ذ	=	dh	غ	=	gh	ي	=	y
ر	=	r						

B. Vokal

1. Vokal Tunggal

Tanda	Nama	Huruf Latin	Nama
ـَ	Fathah	a	A
ـِ	Kasrah	i	I
ـُ	Dhammah	u	U

2. Vokal rangkap

Tanda	Nama	Huruf Latin	Nama
ـَيَ	Fathah dan ya	ai	A dan i
ـَوَ	Kasrah dan wau	au	A dan u

Contoh;

حسين : *Husain* حول : *Haul*

C. Maddah

Tanda	Nama	Huruf Latin	Nama
ـَا	Fathah dan Alif	ā	a dan garis di atas
ـِى	Kasrah dan ya	ī	i dan garis di atas
ـُو	Dhammah dan wau	ū	u dan garis di atas

D. D. *Ta' Marbutah*

Transliterasi *ta' marbutah* ditulis dengan “h” baik dirangkai dengan kata sesudahnya maupun tidak. Contoh;

مرأة : *Mar'ah*

مدرسة : *Madrasah*

المدينة المنورة : *Al-Madinah al-Munawwarah*

E. *Shaddah*

Shaddah atau *Tashdid* ditransliterasi ini dilambangkan dengan huruf yang sama dengan huruf yang ber*shaddad*.

Contoh;

ربنا : *Rabbana*

نزل : *Nazzala*

F. Kata Sandang

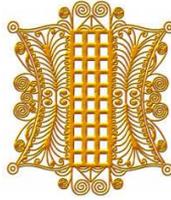
Kata sandang “ال” dilambangkan berdasarkan huruf yang mengikutinya. Kata sandang dikuti oleh huruf syamsiyah maka akan ditulis sesuai dengan harus bersangkutan, namun bila diikuti oleh huruf qamariyah akan ditulis “al.” Selanjutnya al ditulis lengkap seperti kata al-Qamaru (القمر) dan al-syamsiyah seperti ar-rajulu (الرجل). Contoh:

الشمس : *ash-Shams* النعيم : *an-Na'im*

القلم : *al-Qalam*

G. Pengecualian Transliterasi

Pengecualian transliterasi adalah kata-kata bahasa Arab yang telah lazim digunakan dalam bahasa Indonesia dan menjadi bagian dari bahasa Indonesia. Contoh kata dalam bahasa Arab yang dikecualikan transliterasinya adalah seperti lafaz Allah, asma' al-husna, dan ibn. Namun demikian, lafaz-lafaz tersebut tersebut tetap akan ditransliterasi bila terdapat dalam konteks aslinya dengan pertimbangan konsistensi dalam penulisan.



DAFTAR ISI

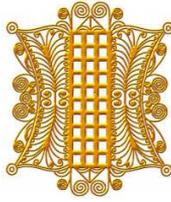
KATA PENGANTAR

DAFTAR ISI

BAB I	: PENDAHULUAN.....	1
BAB II	: PARADIGMA POLITIK TENTANG RELASI SILAM DAN NEGARA	25
	A. Konsepsi Islam dan Negara	26
	B. Paradigma Politik Islam dan Negara.....	30
	1. Paradigma Integralistik	36
	2. Paradigma Sekularistik.....	49
	3. Paradigma Simbiotik	53
	C. Agama dan negara dalam Pemikiran Politik Barat	60
BAB III	: GENEALOGI DAN KONTEKS SOSIAL PEMIKIRAN AN-NA‘IM	63
	A. Perkembangan Intelektualitas an-Na‘im..	67
	1. Keluarga dan pendidikan	67
	2. Karir dan Karya Tulis	73
	3. Aktifis Sosial dan politik.....	79

B.	Realitas Sosio-Politik Kehidupan an-Na'im.....	86
1.	Sosial, Politik, dan Hukum Sudan....	86
2.	Agama dan Politik dalam Sejarah Barat.....	99
a.	Agama dan politik hukum Amerika	101
b.	Agama dan politik hukum Negara-negara Eropa	107
BAB IV	: KRITIK AN-NA'IM TERHADAP WACAANA ISLAM DAN NEGARA.....	117
A.	Kritik Terhadap Wacana Politik Islam	118
1.	Kritik Konsep Negara Islam.....	122
2.	Kritik hukum publik Shari'ah.....	134
B.	Proyek Masa Depan Shari'ah	142
1.	Tesis masa depan shari'ah	147
2.	Peran publik Islam dan reformasi shari'ah.....	156
BAB V	: KONSTRUKSI TEORITIS RELASI ISLAM, NEGARA, DAN POLITIK	161
A.	Tradisionalisme Politik	163
B.	Negara Sekular (<i>Secular State</i>).....	174
C.	Pembedaan Negara dan Politik	190
1.	Domain Politik.....	195
2.	Domain Negara.....	201
D.	<i>Civic Reason</i>	209
E.	Kerangka Normatif Agama dan Negara... ..	225
1.	Konstitusionalisme	228
2.	Hak Asasi Manusia	233
3.	Kewarnegaraan	244
F.	Konsep Formulasi Relasi Islam dan Negara.....	252
BAB VI	: SEKULARISME DALAM MASYARAKAT ISLAM: KONSEPSI DAN REALITAS	267
A.	Rekonstruksi Konsep Sekularisme.....	268

1. Redefinisi konsep.....	268
2. Regulasi sekularisme di Barat	278
3. Fungsi Sekularisme dalam Masyarakat Islam.....	307
4. Corak Sekularisme an-Na'im	311
B. Indonesia dalam Perspektif an-Na'im.....	215
BAB VII : PROBLEMATIKA PARADIGMA	
POLITIK AN-NA'IM	327
A. Asumsi-asumsi Sekularisme Politik.....	329
B. Simbiosisme: Modern dan Pra-Modern.	351
C. Problematika Positivisme an-Na'im	360
D. Paradigma Post-Sekularisme.....	373
BAB VIII : PENUTUP	381
BIBLIOGRAFI	389
GLOSARIUM	429
INDEKS	431
BIOGRAFI PENULIS	441



BAB I

PENDAHULUAN

Perubahan sosial dan politik yang begitu cepat berimplikasi pada diskursus hubungan Islam dan negara semakin luas dan problematis dalam pemikiran politik Islam.¹ Banyak pemikir dan intelektual Islam telah mendiskusikan persoalan hubungan Islam dan negara dengan beragam metode

¹Hubungan agama dan negara sejak era modern hingga kini masih diperselisihkan oleh umat Islam baik praksis maupun konseptual. Sebagian umat Islam masih bercita-cita dan berjuang membangun apa yang disebut sebagai negara Islam. Suatu tatanan struktur sosial politik dan ekonomi yang didasarkan pada ajaran Islam dengan merealisasikan hukum politik yang disebut shari'ah. Namun, sebagian umat Islam lainnya cenderung tidak berupaya seperti perjuangan sebagian umat Islam tersebut, baik dalam bentuk tradisional (khalifah) maupun dalam bentuk negara modern. Mereka cenderung menerima dan nyaman dengan pola dan tatanan sosial dan sistem politik yang ada, meski tidak didasarkan pada ajaran Islam. Problem perbedaan dan perselisihan ini berimplikasi bukan hanya munculnya sektarianisme politik, namun berimplikasi pula pada resistensi konflik sosial dan politik yang berdimensi agama.

dan pendekatan.² Salah satu di antaranya adalah ‘Abdullahi Ahmed an-Na‘im, dimana pemikirannya tertuang dalam buku *Islam and the Secular State*.³ Dalam karya tersebut, Guru Besar Hukum asal Sudan ini menegosiasi secara teoritis bahwa shari’ah dapat eksis dan memiliki masa depan yang cerah dalam negara sekular. Sepintas, tesis ini cukup problematis karena shari’ah tampaknya akan lebih eksis dan memiliki masa depan cerah dalam negara yang menjadikan Islam sebagai basis kerangka politik. Namun, an-Na‘im sebagaimana akan dikaji dalam buku ini justru memandang shari’ah tak memiliki masa depan dalam negara berbasis Islam.⁴

Persoalan dalam pemikiran an-Na‘im semakin pelik ketika ia menyatakan shari’ah dapat menjadi Undang-undang dan kebijakan publik, namun di sisi lain ia menegaskan pula bahwa negara seharusnya tak menjalankan shari’ah sebagai hukum dan kebijakan publik negara. Sebab menurutnya, apapun kebijakan negara atas nama shari’ah merupakan persoalan politik, bukan shari’ah. Pernyataan tersebut jelas

²Contoh untuk hal ini misalnya kajian yang dilakukan oleh Munawir Sjadzali yang menelaah dari beberapa perspektif seperti sejarah dan pemikiran. kajian Sjadzali terhadap teks shari’ah, sejarah praksis Islam, dan pemikiran Islam klasik dan kontemporer.

³‘Abdullahi Ahmed an-Na‘im adalah tokoh yang layak dikaji didasarkan pada beberapa argumentasi. *Pertama*, ia adalah pakar dalam bidang shari’ah dan hukum pidana. *Kedua*, pemikirannya memberikan pengaruh luas dikalangan akademisi internasional termasuk di Indonesia baik yang pro maupun yang kontra. Pengaruh ini dapat berupa penolakan atau penerimaan dari kalangan masyarakat luas. Di Malaysia misalnya, buku karya an-Na‘im berjudul *Toward an Islamic Reformation* dilarang. Di sisi lain, pemikiran an-Na‘im telah menjadi objek kajian para mahasiswa dan akademisi secara luas termasuk di Indonesia. *Ketiga*, bahwa ia adalah tokoh yang dikenal dan diakui dunia sebagai aktifis HAM dan pemikirannya bersifat spekulatif dan kontroversial.

⁴‘Abdullahi Ahmed an-Na‘im, *Islam and the Secular State: Negotiating the Future of Shari‘a* (Cambridge: Harvard University Press, 2008).

menunjukkan kesan pandangan dan pemikiran an-Na'im kontradiktif, kontroversial, dan sekaligus spekulatif. Di sisi lain, model negara sekular yang diidealkan oleh an-Na'im juga cukup problematis dalam masyarakat Islam baik secara konseptual maupun praksis. Secara praksis paling tidak ditunjukkan sendiri oleh an-Na'im dalam karyanya *Islam and the Secular State*, dimana praktik sekularisme di Turki, India, dan Indonesia sangat sulit.⁵

Seiring permasalahan-permasalahan tersebut, pemikiran dan teori an-Na'im dalam *Islam and the Secular State* juga mendapat respon pro dan kontra di kalangan akademisi.⁶

⁵Abdullahi Ahmed an-Na'im, *Islam and the Secular State: Negotiating the Future of Shari'a* (Cambridge: Harvard University Press, 2008).

⁶Beberapa sarjana telah me-review buku an-Na'im seperti Muhammad Fadel, Abdulkader Toyub, Andrew F. March, Bridget Purcell, Loubna El Amine, dan Mark D. Welton. Mohammad Fadel, "Islamic Politics and Secular Politics: Can They Co-Exist?" *Journal of Law and Religion*, Vol. 25, No. 1 (2009-2010), pp. 187-204. <http://www.jstor.org/stable/25654355> (Accessed: 15-07-2016 04:30 UTC). Abdulkader Tayob, "Review of Islam and the Secular State: Negotiating the Future of Shari'a by Abdullahi Ahmed an-Na'im; The Fall and Rise of the Islamic State by Noah Feldman," *International Affairs* (Royal Institute of International Affairs 1944), Vol. 86, No. 1 (Jan., 2010), pp. 278-279. <http://www.jstor.org/stable/40389116>. (Accessed: 08-11-2017). Andrew F. March, "Review of Islam and the Secular State by Abdullahi Ahmed an-Na'im," *Journal of the American Academy of Religion*, Vol. 79, No. 1 (MARCH 2011), pp.258-261. <http://www.jstor.org/stable/23020396>, (Accessed: 08-11-2017). Bridget Purcell, "Transcendence and Tradition: Two Attempts to Revive the Concept of the Secular" Review of Secularism Confronts Islam by Olivier Roy; Islam and the Secular State:Negotiating the Future of Shari'a by Abdullahi Ahmed an-Na'im, *Anthropological Quarterly*, Vol. 82, No. 3 (Summer, 2009), pp. 821-835, <http://www.jstor.org/stable/20638662>, (Accessed: 08-11-2017). Loubna El Amine, Review of Islam and the Secular State: Negotiating the Future of Shari'a by Abdullahi Ahmed An-Na'im, *International Journal of Middle East Studies*, Vol. 41, No. 3 (Aug.,

Sederet sarjana seperti Esposito, Robert Hafner, John Bowen dan Muhammad Fadel telah meragukan gagasan-gagasan an-Na'im. Hafner misalnya menyatakan gagasan an-Na'im sebagai suatu paradoks politik.⁷ Berbeda dengan Hafner, Charles Kurzman⁸ dan Esposito mengkritik an-Na'im karena tidak mempertimbangkan hasil survei dunia. Esposito memandang an-Na'im mengabaikan tradisi Islam dan opini publik muslim yang menginginkan shari'ah sebagai sumber hukum.⁹ Robert D. Crane¹⁰ bahkan menyebut an-Na'im sebagai *Palco-Conservative*¹¹ dan kegagalan an-Na'im adalah penggunaan istilah sekular dalam arti netralitas terhadap agama.

2009), pp. 479-480. <http://www.jstor.org/stable/40389258>, (Accessed: 08-11-2017). Mark D. Welton, review of Islam and the Secular State: Negotiating the Future of Shari'a by Abdullahi Ahmed an-Na'im, Source: *Middle East Journal*, Vol. 62, No. 4 (Autumn, 2008), pp. 727-728. <http://www.jstor.org/stable/25482587> (Accessed: 08-11-2017).

⁷Robert Hafner, "Secularism and the Paradoxes of Muslim Politics" <https://tif.ssrc.org/2008/04/21/> (akses 23 Oktober 2017).

⁸An-Na'im tidak terlibat dalam analisis statistik. Charles Kurzman, "An Islamic Case for a Secular state" <https://tif.ssrc.org/2008/05/27/> (akses 23 Oktober 2017).

⁹John L. Esposito, "The Challenge of Creating Change" www.tif.ssrc.org/2008/08/25/ (akses 16 Oktober 2017).

¹⁰Robert D. Crane, "Secularism and the Paradoxes of Muslim Politics" <https://tif.ssrc.org/2008/04/21/> (akses 16 Oktober 2017).

¹¹*Palco-conservatis* adalah filsafat politik konservatif yang menekankan tradisi, pemerintah, dan masyarakat sipil terbatas bersama dengan identitas agama, regional, nasional dan Barat. Edmund Burke merupakan *Palco-conservative* asli dalam tradisi Whig Inggris abad ke-18. Filsuf kontemporer terbesar adalah Russell Kirk abad ke-20. Namun, yang paling terkenal dari kalangan *palco-konservatif* adalah Thomas Jefferson yang secara rutin diserang secara politik sebagai seorang ateis.

Jenny White¹² di lain pihak menyatakan pemikiran an-Na'im sebagai visi utopis karena gagal memberikan mekanisme untuk mencapai hasil yang diinginkan. Selain beberapa pandangan kritis tersebut, beberapa sarjana Indonesia memandang pemikiran an-Na'im sebagai gagasan usang dan berbahaya serta dituduh menyuarakan kepentingan penjajah dengan ide-ide sekulernya.¹³ Muhammad Arkoun juga menganggap an-Na'im tidak mempertimbangkan al-Qur'an sebagai wahyu yang berlaku umum bagi manusia dan juga tidak mempertimbangkan aspek historisnya. Arkoun bahkan dengan tegas menyatakan gagasan-gagasan an-Na'im termasuk persoalan Islam dan negara dibangun berdasarkan epistemologi Barat.¹⁴

Gagasan an-Na'im tentang masa depan shari'ah juga diperdebatkan di kalangan sarjana Timur Tengah. Dalam seminar tahun 2005 misalnya, beberapa sarjana peserta seminar seperti Yosry Mustafa, Abd-El-Mo'ty Bayoumy, Ahmed Salem, dan Esmat Nassar secara kritis merespon an-Na'im.¹⁵

¹²Jenny White adalah seorang profesor antropologi di Boston University. Jenny White, "Does Tolerance Require Struggle" <https://tif.ssrc.org/2008/07/21/> (akses 16 Oktober 2017).

¹³Lihat misalnya artikel yang ditulis oleh Farid Wajidi, "Gagasan Usang Negara Sekular An-Na'im" <http://hizbut-tahrir.or.id/2007/08/04/> (akses 10 Oktober 2015). Artikel yang ditulis oleh Nirwan Syafrin, Abdullahi Ahmed an-Na'im dalam <https://insists.id/abdullah-ahmad-an-naim/> (akses 12 Juni 2020).

¹⁴Muhammad Arkoun, "Kritik Konsep "Reformasi Islam" dalam Tore Lindholm dan Kari Vogt (eds.), *Dekonstruksi Shari'ah II: Kritik Konsep dan Penjelajahan Lain* terj. Farid Wajidi (Yogyakarta: LKis, 1996).

¹⁵Pusat Studi Hak Asasi Manusia Kairo mengundang Abdullahi Ahmed an-Na'im, profesor di Fakultas Hukum di Universitas Emory di AS pada 13 Mei 2005. Undangan untuk diskusi dengan kelompok cendekiawan dan peneliti tentang poin utama proyek intelektual tentang masa depan shari'ah. <https://cihrs.org/what-is-the-future-of-the-islamic-legislation->

Abd-El-Mo'ty Bayoumy memandang gagasan an-Na'im kontradiktif tentang pemisahan antara agama dan negara, dan membatasi shari'ah kepada masyarakat. Ia juga tak sepakat dengan an-Na'im tentang tidak ada masa depan bagi shari'ah Islam di tingkat nasional. Shari'ah menurutnya sepenuhnya menerima perubahan dari waktu dan tempat kapan saja. Bayoumy juga menolak pernyataan an-Na'im yang mengatakan negara telah sekuler sepanjang sejarah Islam. Sebab, Islam menurut Bayoumy memberi manusia kebebasan untuk membuat undang-undang sesuai dengan perubahan politik dan sosial sehingga negara Islam akan tampak sipil, berkomitmen terhadap aturan publik yang mendasar dan mengungkap prinsip-prinsip manusiawi.

Beberapa kritik lain juga membuktikan pemikiran an-Na'im cukup kontroversial dan radikal sehingga patut ditelaah lebih lanjut.¹⁶ Muhammad Fadel dalam artikelnya *Islamic*

[%e2%80%9cshari%e2%80%99a%e2%80%9d/?lang=en](#) (akses 25/01/2020).

¹⁶Kajian yang dilakukan oleh Izomiddin (2009), Moh. Dahlan (2006), dan Adang Djumhur Salikin (2004) membuktikan kelemahan pemikiran an-Na'im tentang reformasi shari'ah. Menurut Izomiddin misalnya, kelemahan an-Na'im terletak pada aspek metodologi yakni pemahaman keliru terhadap konsep *nasakh*, atau dalam ungkapan Salikin, pemikiran an-Na'im dibangun atas kerangka teori yang belum mapan seperti konsep *makkiyah-madaniyah* yang tumpang tindih dan kontroversial. Moh. Dahlan bahkan mengungkap bahwa an-Na'im mengalami jalan buntu dalam mengubah paradigma pemikiran hukum Islam karena menggunakan teori interpretasi objektif tanpa mengkaitkan dengan teori interpretasi subjektif. Oleh sebab itu, an-Na'im bukan reformis dekonstruktif tetapi reformis rekonstruktif. Lihat Izomiddin, *Pemikiran Pembaharuan Abdullahi Ahmed an-Na'im tentang Hukum Publik Shari'ah* Disertasi (Jakarta: UIN Syarif Hidayatullah Jakarta, 2009). <http://digilib.uin-suka.ac.id/14490/> (diakses 2 Oktober 2015). Lihat Adang Djumhur Salikin, *Gagasan Reformasi an-Na'im Tentang Shari'ah dan HAM dalam Islam*, Disertasi (Jakarta: Universitas Islam Negeri Syarif Hidayatullah, 2004). Anwar Ma'rufi, "Wacana Refarmasi Shari'ah: Telaah Kritis Terhadap Pemikiran an-Na'im"

Politics and Secular Politics secara kritis meragukan teori an-Na'im, sebab tidak menggunakan pendekatan keilmuan Islam untuk memperoleh legitimasi dari masyarakat Islam tentang konsep negara sekular. An-Na'im seharusnya mengajukan argumen dari keilmuan Islam untuk mendukung negara sekular. Hal ini karena para pendukung tradisionalisme akan dengan mudah dapat menolak argumen-argumen yang diajukan oleh an-Na'im. Fadel misalnya menunjukkan tiga aspek yang dapat diajukan oleh kaum fundamentalis untuk membantah negara sekular yakni terkait kebebasan agama, ketidak koherensi negara Islam dan aspek sejarah.¹⁷

Persoalan kebebasan agama misalnya, para ulama tradisional menurut Fadel setuju dengan an-Na'im tentang kebebasan agama, karena itu memang ajaran Islam. Bahkan, kaum tradisional bisa membuat argument lebih logis terkait kebebasan agama dalam internal Islam. Pemaksaan lebih logis karena mereka telah menganut akidah Islam, dimana dalam hal ini terdapat tuntutan kewajiban. Begitu juga tesis an-Na'im bahwa sejarah politik Islam relevan dengan sekularisme dapat disanggah oleh kaum tradisional. Kaum tradisional dapat menegaskan bahwa sejarah praktis merupakan praktik politik Islam, bukan sekular.¹⁸ Analisis Fadel ini memang cukup logis dan mungkin sejalan dengan pandangan kaum tradisional. Namun, Fadel tampaknya melupakan bahwa hakikat beragama

<http://anwafi.blogspot.co.id> <http://inpasonline.com/new/konsep-naskh-mansukh-an-naim-studi-kritis/>.

¹⁷Mohammad Fadel, "Islamic Politics and Secular Politics: Can They Co-Exist?" *Journal of Law and Religion*, Vol. 25, No. 1 (2009-2010), pp. 187-204. <http://www.jstor.org/stable/25654355> (Accessed: 15-07-2016).

¹⁸Mohammad Fadel, "Islamic Politics and Secular Politics: Can They Co-Exist?" *Journal of Law and Religion*, Vol. 25, No. 1 (2009-2010), pp. 187-204. <http://www.jstor.org/stable/25654355> (Accessed: 15-07-2016).

bagaimana pun lebih logis bila dilaksanakan secara sukarela dan ikhlas, bukan suatu paksaan.¹⁹

Bertolak dari kritik terhadap gagasan-gagasan kontroversial dan spekulatif an-Na'im tersebut, pemikiran an-Na'im tentang relasi Islam dan negara menarik dikaji dalam perspektif pemikiran politik Islam. Hal ini disebabkan pemikiran an-Na'im tampaknya-sebagai asumsi-cukup memberi pendekatan baru dalam diskursus wacana pemikiran politik Islam. Wacana Islam dan negara selama ini cenderung didiskusikan dengan pendekatan teologi Islam. Al-Rāziq dalam karyanya *al-Islām wa Uṣūl al-Hukm* misalnya sangat didominasi oleh penalaran teologis meski sangat rasional. Begitu pula pemikiran an-Na'im menarik dielaborasi lebih jauh berdasarkan kerangka teori paradigma relasi Islam dan negara yang telah dikonstruksi oleh para sarjana politik Islam kontemporer. Konsepsi an-Na'im tentang negara sekular tampak memperlihatkan relevansi kerangka pemikirannya dengan paradigma sekularistik. Namun, di sisi lain an-Na'im justru mengkritik al-Rāziq dan pendekatan teologi secara umum.²⁰

Begitu pula pemikiran an-Na'im dihadapkan dalam konteks lebih luas juga menarik dielaborasi lebih jauh. Secara teoritis terdapat asumsi bahwa politik agama dan demokrasi liberal tidak dapat menyatu, bahkan secara spesifik diasumsikan Islam tidak relevan dengan demokrasi sehingga terjadi benturan peradaban. Begitu juga tesis Weal Hallaq (2013) yang muncul pasca teori an-Na'im menyatakan negara Islam merupakan sesuatu yang tidak mungkin karena geneologi negara modern berasal dari Eropa yang tidak mungkin diterima sebagai sesuatu yang Islami.²¹ Namun, sarjana Barat lain

¹⁹Lihat misalnya Qs. Al-Bayyinah: 5.

²⁰Afi Abd ar-Rāziq, *al-Islām wa Uṣūl al-Hukm* (Beirut: Mu'assasat al-‘Arabiyat, 1972).

²¹Menurut Hallaq negara Islam tidak mungkin berdasarkan definisi-definisi standar negara modern, dan pada saat yang sama negara Islam modern juga mengandung kontradiksi dalam

seperti Noah Fielman²² justru berpendapat bahwa negara Islam modern dapat memberikan keadilan politik dan hukum kepada umat Islam saat ini. Nader Hashemi bahkan menyebut demokrasi liberal sangat mungkin berkembang dalam konteks masyarakat Islam.²³ Begitu pula pemikiran an-Na'im tampak patut dianalisis dari perspektif *post*-sekularisme dan *post*-modernisme. Akhirnya, kritik Bahtiar Efendi bahwa topik Islam dan negara membosankan serta terpenjara oleh tiga paradigma politik yakni integralistik, simbiotik, dan sekularistik patut diuji dalam diskursus pemikiran an-Na'im.

Mengacu pada uraian tersebut, terlihat persoalan tema relasi Islam dan negara sangat kompleks, terutama terkait dengan teorisasi pemikiran politik Islam modern yang stagnan pada tiga paradigma politik. Oleh karena itu, kajian atas pemikiran an-Na'im —terlepas dari problem internalnya— patut dan layak dilakukan. Hal ini bertujuan mengembangkan

terminologinya sendiri. Weal B. Hallaq, *The Impossible State: Islam, Politics, and Modernity's Moral Predicament* (New York: Columbia University Press, 2013). Lihat juga edisi Indonesia, Weal B. Hallaq, *Ancaman Paradigma Negara Bangsa: Islam, Politik, dan Problem Moral Modernitas* terjemahan Akh. Minhaji (Yogyakarta: Suka Press, 2015). Iza Hussin, Nathan J. Brown, and Nequín Yavari, "The Impossible State: A Discussion of Wael Hallaq's "Islam, Politics, and Modernity's Moral Predicament"." *Perspectives on Politics* 12, no. 2 (2014): 461-67. <http://www.jstor.org/stable/43279923>. Welton, Mark D., and Wael B. Hallaq. *Middle East Journal* 67, no. 3 (2013): 492-93. <http://www.jstor.org/stable/90000743>. Asli Ü Bâli, *Review of Middle East Studies* 47, no. 2 (2013): 248-51. <http://www.jstor.org/stable/43741471>.

²²Noah Feldman adalah Profesor Hukum Bemis di Harvard Law School. Dia juga penulis yang berkontribusi untuk New York Times Magazine dan asisten senior di Council on Foreign Relations. Dia adalah penulis *Scorpions, What We Owe Iraq, dan After Jihad*. Noah Feldman *The Fall and Rise of the Islamic State*.

²³Nader Hashemi, *Islam, Sekularisme, Dan Demokrasi Liberal: Menuju Demokrasi Dalam Masyarakat Muslim* terjemahan Aan Rukmana, Shofwan al-Banna Chairuzzad (Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 2011)

kerangka teoritis pemikiran politik Islam terutama tentang relasi Islam dan negara. Secara spesifik buku ini terutama memperkaya kerangka filosofis paradigma politik Islam sekularistik yang selama ini cenderung dikaji dengan pendekatan teologis dan doktrin Islam.

Survei literatur menunjukkan bahwa studi terhadap pemikiran Abdullahi Ahmed an-Na'im sangat signifikan dilakukan dari perspektif kajian pemikiran politik Islam, terutama untuk menganalisis paradigma pemikirannya. Hal ini disebabkan analisis pemikiran an-Na'im dari aspek ini masih sangat terbatas. Meski demikian, tak dipungkiri terdapat komentar-komentar dalam forum online terhadap buku *Islam and the Secular State*. Selain itu, terdapat pula beberapa artikel yang menelaah atau me-review buku tersebut. *Pertama*, artikel yang ditulis oleh Muhammad Fadel berjudul *Islamic Politics and Secular Politics: Can They Co-Exist?*. Artikel ini mengungkap keberatan-keberatan Islam atas gagasan an-Na'im, namun tak meninjau pemikiran an-Na'im dari sisi filsafat politik, terutama dari pemikiran politik Islam.²⁴

Selain itu, terdapat pula karya ilmiah yang ditulis oleh Cato Fossum, mahasiswa dari Universitas Oslo, berjudul *In a State of Being Religious: Notions of Religiosity Underlying Abdullahi An-Na'im Model for a Secular State*.²⁵ Cato Fossum menulis dasar-dasar pemikiran keagamaan an-Na'im tentang negara sekular dengan metode hermeneutik. Kesimpulan riset ini adalah model negara sekular yang digagas oleh an-Na'im sangat tergantung pada perbedaan tingkat religiusitas. Meski begitu, seperti halnya dengan Fadel, karya ini tak mengurai

²⁴Mohammad Fadel, "Islamic Politics and Secular Politics: Can They Co-Exist?" Source: *Journal of Law and Religion*, Vol. 25, No. 1 (2009-2010), pp. 187-204. <http://www.jstor.org/stable/25654355> (Accessed: 15-07-2016 04:30 UTC).

²⁵Cato Fossum, *In a State of Being Religious: Notions of Religiosity Underlying Abdullahi an-Na'im Mode for a Secular State* (Oslo: Unipub, Blindern, 2010).

pemikiran an-Na'im dari sisi paradigma pemikiran politik Islam, meski menggunakan pendekatan sosiologi agama.

Beberapa kajian yang diungkap tersebut menunjukkan terbatasnya—jika tidak dikatakan belum ada—penelitian atas pemikiran politik an-Na'im dari perspektif pemikiran politik Islam. Oleh sebab itu, kajian buku ini seperti telah ditegaskan dapat dikatakan sangat signifikan. Kebanyakan studi yang ada lebih fokus pada pemikiran an-Na'im terkait bidang studi hukum, yaitu seputar tema hukum publik, shari'ah dan hak asasi manusia. Di UIN Syarif Hidayatullah Jakarta misalnya terdapat kajian terkait tema reformasi hukum dan hak asasi manusia yang ditulis oleh Adang Djumhur Salikin (2004) dan Izomiddin (2009).²⁶ Di Universitas Islam Negeri Sunan Kalijaga Yogyakarta terdapat karya Moh. Dahlan (2006) tentang *Epistemologi Hukum Islam: Studi Atas Pemikiran Abdullahi Ahmed an-Na'im*.²⁷ Di luar kedua kampus tersebut,

²⁶Di perpustakaan riset SPs UIN Syarif Hidayatullah Jakarta misalnya, dari 1128 lebih disertasi, hanya terdapat 15 disertasi yang mengkaji politik dan pemikiran politik, namun tak satu pun menelaah pemikiran an-Na'im dari perspektif pemikiran politik Islam. Kajian atas an-Na'im hanya terkait tema reformasi hukum dan hak asasi manusia yang ditulis oleh Adang Djumhur Salikin (2004) dan Izomiddin (2009). Adang Djumhur Salikin mengkaji gagasan reformasi shari'ah yang ditawarkan an-Na'im dalam mempertemukan Islam dengan HAM, dan sejauh mana relevansi dan signifikansinya bagi penegakan HAM di Indonesia. Sementara Izomiddin mengkaji dan mengkritik gagasan an-Na'im tentang hukum publik shari'ah, yakni norma-norma, aturan-aturan, dan ketentuan-ketentuan yang dipedomani dan berdampak pada kehidupan umum masyarakat muslim yang terdapat dalam hukum historis seperti hukum dagang, hukum perdata, hukum pidana, konstitusi, hukum internasional, dan hukum keluarga. Lihat Adang Djumhur Salikin, *Gagasan Reformasi An-Na'im Tentang Syariah dan HAM dalam Islam*, Disertasi (Jakarta: Universitas Islam Negeri Syarif Hidayatullah, 2004). Lihat Izomiddin, *Pemikiran Pembaharuan Abdullahi Ahmed an-Na'im Tentang Hukum Publik Shari'ah*, Disertasi (Jakarta: UIN Syarif Hidayatullah Jakarta, 2009).

²⁷Disertasi ini mengkaji bagaimana memahami reformulasi teori hukum Islam (*ushul al-fiqh*) dan hukum Islam (*fiqh*) yang

terdapat pula kajian pemikiran an-Na'im terkait tema hukum publik dan hak asasi manusia oleh Mashood A. Baderin,²⁸ dan beberapa artikel yang ditulis oleh para sarjana lainnya seperti Tholkhatol Khoir dan Muh. Ilham Usman.²⁹

dibangun oleh an-Na'im dalam konstruksi hukum Islam. Fokus disertasi ini adalah pemikiran an-Na'im yang berpijak pada teori *nasakh* dalam konstruksi hukum Islam. Pendekatan yang digunakan adalah pendekatan filsafat ilmu, hermeneutika fenomenologi Paul Ricoeur, metode penelitian deduktif, induktif, dan komparatif. <http://digilib.uin-suka.ac.id/14490/> (diakses 2 Oktober 2015). Lihat Moh. Dahlan, *Abdullahi Ahmed an-Na'im: Epistemologi Hukum Islam* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2009).

²⁸Baderin menyatakan an-Na'im sebagai ulama besar yang berkontribusi pada wacana hak asasi manusia secara umum dan Islam. Tiga fokus pemikiran an-Na'im tentang Islam dan hak asasi manusia menurutnya yaitu pemikiran universal lintas budaya, pemikiran yang mereformasi hukum Islam berdasarkan metodologi guru dan sahabatnya yaitu Mahmoud Mohamed Taha, dan pemikiran yang menegaskan urgensi model Sekularisme bagi negara-negara muslim. Pemikiran an-Na'im mendukung teori saling ketergantungan antara Islam, hak asasi manusia dan sekularisme, di mana ia percaya Muslim harus mampu mempraktikkan agama mereka dengan setia dan pada saat yang sama menikmati jaminan hak asasi manusia tanpa halangan. Mashood A. Baderin, *Abdullahi An-Na'im Philosophy on Islam and Human Rights* (Farnham: Ashgate, 2010).

²⁹Misalnya artikel yang ditulis oleh Tholkhatol Khoir berjudul *Determinasi Eksistensial Pemikiran Hukum Islam Abdullahi Ahmed an-Na'im*, dan artikel yang ditulis oleh Muh. Ilham Usman berjudul *Studi Komparasi Abdurrahman Wahid dan Abdullahi Ahmad an-Na'im tentang Liberasi dan Humanisasi*. Tholkhatol Khoir "Determinasi Eksistensial Pemikiran Hukum Islam Abdullahi Ahmed an-Na'im" *ISLAMICA: Jurnal Studi Keislaman* Volume 9, Nomor 1, September 2014; ISSN 1978-3183; 110-135. Muh. Ilham Usman, "Studi Komparasi Abdurrahman Wahid dan Abdullahi Ahmed an-Na'im tentang Liberasi dan Humanisasi" *Al-Fikr* Volume 17 Nomor 3 Tahun 2013. Khoir mengungkap bahwa pemikiran an-Na'im dipengaruhi oleh realitas politik Amerika, Inggris, selain Sudan dan Taha sebagai pondasinya. Selain itu, pemikirannya tentang HAM dan negara sekular sangat masuk akal bila dipandang dalam konteks keberadaannya sebagai orang Afrika Amerika Muslim yang sedang

Terlepas dari kajian objektif atas pemikiran an-Na‘im, secara tematik penelitian terhadap pemikiran tentang Islam dan negara tak dipungkiri telah banyak dilakukan oleh para akademisi. Di UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta misalnya, kajian terkait tema ini dilakukan terhadap tokoh-tokoh seperti Abu al-A‘la al-Mawdūdi dan Bassam Tibi.³⁰ Sementara di UIN Syarif Hidayatullah Jakarta, terdapat beberapa kajian yang menyinggung tema relasi Islam dan negara seperti kajian atas pemikiran Hamka, Ibnu Khaldun, Rasyid Ridha, Ali Abd Ar-Rāziq, Fazlur Rahman, Sayyid Qutb, Ibnu Taimiyah, al-Kawakibi, dan Ali Hasjmi.³¹ M. Hasbi Amiruddin (2006) misalnya mengkaji pemikiran Fazlur Rahman tentang negara

berjuang, paling tidak untuk komunitasnya, mendapatkan hak-hak sipil, posisi politik, mempertahankan diri agar tidak tercerabut dari akar nasionalitas, budaya, dan agama.

³⁰Lihat M. Nur, *Negara Dalam Islam: Studi Pemikiran Abu al-A‘la al-Mawdudi dan Bassam Tibi, Disertasi* (Yogyakarta: Program Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga, 2009).

³¹Hasan Basri, *A.Hasjmy (1914-1998); Kajian Sosial-Intelektual dan Pemikirannya Tentang Politik*, disertasi (Jakarta: SpsUIN Syarif Hidayatullah, 2008). Sahri, *Kepemimpinan Negara menurut al-Ghazali (W.111)* (Jakarta: SPs UIN Syarif Hidayatullah, 2009). Umar Shahab, *Khumaini dan Negara Syiah Modern* (Jakarta: SPs UIN Syarif Hidayatullah, 2006). Mujahid, *Dasar Pemikiran Politik Ali Abd. al-Raziq* (Jakarta: SPs UIN Syarif Hidayatullah, 2006). Shobahussurur, *Islam dan Kekuasaan: Alisis Kritik Ibnu Taymiyah Terhadap Sistem Kekuasaan* (Jakarta: SPs UIN Syarif Hidayatullah, 2005). Syaripudin, *Pergolakan Politik Islam di Tengah Modernisme: Kajian Atas Gagasan Politik al-Kawakibi* (Jakarta: SPs UIN Syarif Hidayatullah, 2001). Hasyimsyah Nasution, *Pemerintahan dan Keadilan dalam Pemikiran Sayyid Qutb* (Jakarta: SPs UIN Syarif Hidayatullah, 1977). Syafiuddin, *Negara Islam Menurut Ibnu Khaldun* (Jakarta: SPs UIN Syarif Hidayatullah, 2001). Maidir Harun, *Khilafah Menurut Rasyid Ridha dan Relevansinya dengan Masyarakat Islam Modern* (Jakarta: SPs UIN Syarif Hidayatullah, 1989). Abd. Chair, *Pemikiran Politik Hamka* (Jakarta: SPs UIN Syarif Hidayatullah, 1996). Moh. Asy'ari Muthhar, *Masyarakat dan Negara Menurut al-Farabi* (Jakarta: SPs UIN Syarif Hidayatullah, 2016).

Islam. Kajian ini mengungkap model negara Islam menurut Fazlur Rahman adalah negara sekular berbentuk republik dengan sistem demokrasi. Dikatakan sekular karena negara model Fazlur Rahman adalah negara yang berdasarkan kedaulatan rakyat, bukan negara yang didasarkan pada agama. Lebih dari itu, diungkap pula bahwa Fazlur Rahman menolak teori kedaulatan Tuhan karena hal ini tidak mungkin berdaulat secara politik, sementara teori kedaulatan raja juga ditolak karena tidak mencerminkan ajaran Islam.³²

Selain itu, kajian pemikiran politik juga dilakukan oleh Musdah Mulia (2010)³³ yang mengkaji pemikiran Muhammad Husein Haikal tentang konsep Negara Islam. Penelitian ini berhasil menunjukkan bahwa Haikal merupakan reformis. Haikal meyakini dalam al-Qur'an dan Sunnah tidak ditemukan aturan-aturan yang langsung dan rinci mengenai kenegaraan seperti model dan bentuk pemerintahan. Karena itu, masalah negara dan pemerintahan merupakan wilayah ijtihad manusia. Meski begitu, terdapat seperangkat tata nilai etika yang dapat dijadikan sebagai pedoman dasar bagi pengaturan tingkah laku manusia dalam kehidupan dan pergaulan dengan sesamanya, termasuk dalam tata kelola masyarakat dan negara. Nilai etika yang dimaksud adalah tauhid, prinsip sunnatullah, dan prinsip persamaan manusia.³⁴

³²M. Hasbi Amiruddin, *Konsep Negara Islam Menurut Fazlur Rahman* (Yogyakarta: UII Press, 2006).

³³Secara umum pendekatan yang digunakan adalah metode biografis, dimana mengkaji pemikiran dan kehidupan seorang tokoh dan hubungannya dengan masyarakat, mengkaji sifat-sifat, karakter, pengaruh dan ide-idenya. Sementara secara khusus guna memahami konsep negara Islam menurut Haikal digunakan metode sejarah. Musdah Mulia, *Negara Islam* (Depok: Pesona Khayangan Estate, 2010).

³⁴Urgensi tauhid dalam tata kelola masyarakat dan pemerintahan guna mewujudkan masyarakat bermoral dan memiliki integritas rohani yang kuat dan sempurna. Sehingga, landasan tauhid akan melahirkan paham dan semangat egalitarianisme dalam

Selain penelitian-penelitian tersebut, secara tematik juga terdapat buku-buku seperti *Islam dan Tata Negara: Ajaran, Sejarah, dan Pemikiran* yang ditulis oleh Munawir Sjadzali (1993).³⁵ Kajian Sjadzali mengungkap tiga aliran pemikiran. *Pertama* pemikiran yang memandang bahwa Islam agama yang paripurna. *Kedua* pemikiran yang meyakini bahwa Islam terpisah dari politik. Menurut Sjadzali, *kedua* corak pemikiran tersebut lemah, mengandung kontradiksi dan inkonsistensi. Karena itu, ia menyarankan mengikuti aliran *ketiga* yang bersifat moderat, yakni memandang bahwa Islam mengajarkan seperangkat prinsip dan tata nilai etika bagi kehidupan bernegara.³⁶

kehidupan sehari-hari. Prinsip sunnatullah mendorong manusia bersikap kritis dan dinamis serta percaya kepada hukum kausalitas yang menolak sikap fatalistis. Prinsip ini juga mengakui adanya pluralism dalam masyarakat. Prinsip persamaan antara manusia menegaskan bahwa pengelolaan hidup bermasyarakat dalam Islam tidak didasarkan pada ikatan-ikatan primordial, seperti keturunan, kesukuan, khormatan. Oleh sebab itu, dalam Islam tidak dikenal prinsip mayoritas, tidak berkelas, tidak ada kaum elit dan borjuis, dan tidak pula dikenal aristokrat. Selain ketiga landasan nilai etika tersebut, Haikal juga mengajukan tiga prinsip dalam pengelolaan negara yakni persaudaraan, persamaan, dan kebebasan. Prinsip persaudaraan berdampak pada timbulnya persatuan, solidaritas, dan toleransi bergama. Prinsip persamaan melahirkan musyawarah dan keadilan. Sementara prinsip kebebasan diterapkan pada pemenuhan hak asasi manusia. Musdah Mulia, *Negara Islam* (Depok: Pesona Khayangan Estate, 2010).

³⁵Buku ini awalnya merupakan bahan kuliah ketika mengajar di IAIN Jakarta tahun 1988. Munawir Sjadzali, *Islam dan Tata Negara: Ajaran, Sejarah, dan Pemikiran* (Jakarta: UI Press, 1993).

³⁶Selain itu, kajian Sjadzali terhadap teks shari'ah, sejarah praksis Islam, dan pemikiran Islam klasik dan kontemporer, mengungkap bahwa al-Qur'an dan sunnah menjelaskan seperangkat prinsip dan tata nilai etika bagi kehidupan bermasyarakat dan bernegara. Al-Qur'an mengajarkan prinsip-prinsip tauhid, musyawarah, dalam mencari solusi masalah-masalah bersama, ketaatan kepada pemimpin, persamaan, keadilan, kebebasan

Selain karya Sjadzali tersebut, terdapat pula buku berjudul *Negara Sekuler* (2000). Buku ini pada dasarnya merupakan kumpulan artikel mengenai perdebatan dasar Negara Republik Indonesia.³⁷ Selain itu, Ahmad Suhelmi menerbitkan karya berjudul *Polemik Negara Islam Soekarno Versus Natsir*.³⁸ Karya ini mengungkap polemik di antara

beragama dan sikap saling menghormati dalam hubungan antar umat-umat dari berbagai agama. Kajian terhadap praksis politik masalah khulafaurrasyidin mengungkap bahwa tidak terdapat satu pola baku dan seragam dalam mengangkat kepada negara. Karena itu, tidak banyak hal yang bisa diteladani dari periode ini menurut Sjadzali. Kajian terhadap pemikir politik klasik antara lain mengungkap bahwa para pemikir tersebut tidak pernah mempertanyakan sistem pemerintahan zaman mereka yakni *monarki*. Karena itu, pemikiran mereka tidak pernah keluar dari itu, dan mereka tidak pernah secara serius mendambakan kembali kepada pola politik periode al-Khulafa al-Rasyidin.

³⁷Artikel Denny JA “Pelajaran dari Turki: Mengendalikan Politisasi Agama yang dimuat oleh harian Kompas 15 Mei 1997. Mengundang Ahmad Sumargono membalas artikel tersebut dengan judul artikel “Negara Sekular: Tanggapan atas Tulisan Denny JA” yang dimuat oleh Republika, 24 Juni 1997. Yusril Ihza Mahendra, *Negara Sekular, Sebuah Polemic Denny JA. HA. Sumargono, Kuntowijoyo, et.al.* (Jakarta: Putra Berdikari Bangsa, 2000).

³⁸Ahmad Syafii Ma’arif turut memberikan kata pengantar dalam buku ini. Tulisannya dalam karya ini diberi judul “Islam dan Negara: Mencari *Platform* Bersama.” Dalam tulisan ini Ma’arif mengungkap bahwa persoalan yang paling krusial dalam sejarah pembentukan negara Indonesia adalah masalah dasar negara. Sidang-sidang BPUPKI memperdebatkan persoalan-persoalan seperti bentuk negara, batas negara, dasar filsafat negara, dan lain-lain yang berkaitan dengan konstitusi. Terlepas dari sejarah perdebatan tersebut, secara teologis Ma’arif menafsirkan mengapa al-Qur’an tidak mengurai masalah politik ini. *Pertama*, al-Qur’an menurutnya adalah petunjuk etik bagi manusia, bukan kitab politik. *Kedua*, fakta bahwa institusi sosio-politik selalu berubah-ubah dari masa ke masa. Dalam konteks ini, tujuan terpenting al-Qur’an adalah agar nilai-nilai dan perintah etiknya dijunjung tinggi dan bersifat mengikat. Dalam hal ini, suatu negara dapat disebut Islam menurutnya apabila keadilan, kebebasan, persamaan benar-benar terwujud dan terasa di

kedua tokoh besar sejarah Republik Indonesia. Karya ini juga mengungkap akar-akar historis ketakutan terhadap Islam serta pertikaian ideologis antarkubu nasionalis sekular yang diwakili Soekarno dengan kubu nasionalis Islam. Karya Suhelmi juga mengungkap resonansi perdebatan klasik tersebut pada generasi Nurcholis Madjid era dekade 70-an. Bahkan, karya ini menelusuri lebih jauh perdebatan tema Islam dan negara hingga era *pasca*-reformasi yang diwarnai dengan perdebatan antara apa yang disebut Islam Liberal dan Islam Literal.³⁹

Beberapa buku lain seperti yang ditulis oleh M. Din Syamsuddin (2001), Bahtiar Efendy (1998), Syafi'i Ma'arif (1985)⁴⁰ juga telah mengkaji tentang tema Islam dan negara.

dalamnya dan mempengaruhi kehidupan rakyat. Ahmad Syafii Maarif, "Islam dan Negara: Mencari *Flatform* Bersama" kata pengantar dalam Ahmed Suhelmi, *Polemik Negara Islam: Soekarno Versus Natsir* (Jakarta: Teraju, 2002), vii-xii.

³⁹Suhelmi menyatakan bahwa dari perspektif sosiologi politik, persoalan relasi Islam dan negara di Indonesia belum selesai. Begitu juga polemik hubungan agama dan negara menunjukkan konfigurasi dan polarisasi kekuatan politik Indonesia dari segi ideologi tidak berubah secara signifikan sejak era kolonial hingga pasca reformasi. Buku ini merupakan tugas akhir Ahmad Suhelmi ketika menyelesaikan kuliah di FISIP UI 1988.

⁴⁰Kajian dengan pendekatan sejarah juga dilakukan oleh Ahamad Syafi'i Maarif (1985) dalam rangka menyelesaikan studinya di Chicago University. Disertasi yang kemudian diterbitkan dalam bentuk buku oleh Lembaga Penelitian Pendidikan dan Penerang Ekonomi dan Sosial (LP3ES) dengan judul *Islam dan Masalah Keneenggaraan* ini mengkaji sejarah Islam dalam konteks Indonesia. Di antara kesimpulannya adalah bahwa baik al-Qur'an maupun Nabi tidak pernah menetapkan pola teori tentang Negara yang harus diikuti oleh umat Islam di berbagai negeri, asal prinsip *syura* dijalankan dan dihormati sepenuhnya. Adapun teori politik seperti *khilafah* dan *imamah* sebagaimana dikembangkan oleh pemikir Islam abad pertengahan merupakan ijtihad politik sesuai dengan tuntutan sejarah dan kebutuhan zaman. Judul asli Disertasinya adalah *Islam as the Basic of State: A Study of the Islamic Political Ideas as Reflected in the Constuent Assembly Debates in Indonesia*. Lihat Ahmad

Namun, kajian ketiga intelektual Indonesia ini cenderung pada studi empiris, yakni mengkaji dinamika Islam dan negara dalam konteks sejarah politik Indonesia. Meski demikian, bukan berarti ketiga studi tersebut tidak menyinggung persoalan konseptual atau pemikiran. Bahtiar Effendy (1998) misalnya, meski fokus pada hubungan politik antara Islam dan negara di Indonesia, namun ia mengungkap perkembangan pemikiran politik Islam di Indonesia yang terkait dengan negara. Dalam hal ini, Bahtiar Efendy menyebut tiga aliran pemikiran politik Islam sebagai suatu intelektualisme baru yaitu pembaruan teologis, reformasi politik, dan transformasi sosial.⁴¹

Kajian M. Din Syamsuddin (2001), bahkan lebih filosofis meski menelaah dinamika hubungan politik Islam dan negara di Indonesia. Hal ini karena ia meneropong dinamika sejarah politik Islam di Indonesia dengan kerangka pemikiran politik Islam.⁴² Dalam hal yang disebut terakhir ini, M. Din Syamsuddin mengonstruksi pemikiran politik Islam dalam dua kategori yaitu pra-modern dan modern. Kategori pertama pemikiran politik Islam cenderung bersifat legalistik, administratif dan birokratis, dan terakhir filosofis. Sementara kategori kedua pemikiran politik Islam cenderung tradisionalisme, sekularistik, dan fundamentalisme. Adapun analisisnya terhadap dinamika politik Islam di Indonesia

Syafi'I Maarif, *Islam dan Masalah Kenegaraan* (Jakarta: LP3ES, 1985). Yudi Junadi, *Relasi Negara dan Agama: Redefinisi Diskursus Konstitusionalisme di Indonesia* (Cianjur: IMR Press, 2012).

⁴¹Buku ini merupakan disertasi Bahtiar Efendy ketika menyelesaikan studi di Departemen Ilmu Politik, Ohio State University, Amerika Serikat. Judul asli disertasi ini adalah *Islam and the State: The Transformation of Islamic Political Ideas and Practices in Indonesia*, tahun 1994. Bahtiar Effendy, *Islam dan Negara: Transformasi Pemikiran dan Praktik Politik Islam di Indonesia*, terj. Ihsan Ali Fauzi (Jakarta: Paramadina, 1998).

⁴²M. Din Syamsuddin, *Islam dan politik Era Orde Baru* (Jakarta: Logos, 2001).

berhasil dikonstruksi dalam tiga konsep tipologis pemikiran yaitu formalistik, substantivistik dan fundamentalistik. Kajian lain yang hampir sama dilakukan oleh Sukron Kamil (2013). Kamil juga telah membahas persoalan relasi Islam dan negara dalam bukunya *Pemikiran Politik Islam Tematik*. Meskipun pembahasan dalam bab ini hanya merupakan satu bab, namun ia telah mengungkap persoalan ini dari perspektif sejarah yang dibuktikan dengan klasifikasinya pra-modern dan modern.⁴³

Di luar Indonesia, studi relasi Islam dan negara telah menyita perhatian para sarjana di negara-negara kawasan Timur Tengah sejak lama. Mesir misalnya, negara yang menjadi lokus paling seru perdebatan Islam dan negara telah menghasilkan karya tak terkira mengenai tema ini. Dapat dikatakan bahwa sejak dimulainya perdebatan antara Muhammad Rasyid Ridha dengan ‘Afi ‘Abd al-Rāziq dengan karyanya masing-masing, sejumlah buku mengenai tema ini telah muncul, terutama karya-karya yang mengkritik ‘Afi ‘Abd al-Rāziq. Sebut saja beberapa tokoh seperti Syaikh Bakhit al-Muthi’i, Syaikh Muhammad Khidhr Husain, Muhammad Dhiyauddin ar-Rais⁴⁴, dan Muhammad Imarah yang disebutkan oleh Yusuf al-Qaradawi telah menelaah secara kritis buku ar-Rāziq.⁴⁵ Kāmil Sa‘fān⁴⁶ (2005) telah menulis persoalan Islam

⁴³Salah satu yang menarik dari analisisnya terhadap ketiga tipologi pemikiran modern mengungkap bahwa Sayyid Qutb memandang sekularisme merupakan jahiliah modern dan kafir. Sayangnya, Kamil tidak menunjukkan sumber asli pernyataan Qutb. Ia dalam hal ini hanya mengutip dari John L. Esposito, *Ensiklopedi Ocford Dunia Islam Modern*, Sukro Kamil, *Pemikiran Politik Islam Tematik: Agama dan Negara, Demokrasi, Civil Society, Syariah dan HAM, Fundamentalisem, dan Antikorupsi* (Jakarta: Kencana, 2013), 43.

⁴⁴Dhiya‘ad Din Al-Rais, *Islam dan Khilafah: Kritik terhadap Buku Khilafah dan Pemerintahan dalam Islam* (Bandung: Pustaka Salman, 1985).

⁴⁵Yusuf al-Qaradawy menyebut beberapa intelektual telah mengkritik Afi ‘Abd al-Rāziq dan karyanya. Di antara yang disebutkan adalah Syaikh Bakhit ab-Muthi’i menulis *Haqiqah al-*

dan negara berjudul *Ali Abdur ar-Rāziq al-Islam wa ushul Hukm*.

Khalil Abd al-Karim⁴⁷ (1995), dalam karyanya *Al-Islām baina al-Daulah Dīniyyah wa al-Daulah al-Madaniyah* telah membahas persoalan tema Islam dan negara dengan mengomparasi apa yang disebut negara agama dengan negara sipil. Ia telah mengungkap tidak kurang dari empat belas perbedaan negara agama dan negara sipil. Tesisnya yang patut dicatat dalam karyanya tersebut adalah bahwa Islam sebagai murni agama tidak mengenal negara sipil. Sebaliknya, ia menegaskan apa yang dipraktikkan oleh Muhammad Saw. merupakan negara agama, bukan negara sipil. Model negara sipil menurutnya baru dibangun pasca Rasulullah Muhammad saw. wafat.

Selain survei literatur di atas, signifikansi buku ini juga dapat dilihat dari fokus metodologisnya. Dalam hal terakhir ini, studi literatur di atas mengungkap kurangnya studi pemikiran an-Na'im dari sisi pemikiran politik Islam. Buku ini dengan demikian bukan hanya mendeskripsikan pemikiran dan teori an-Na'im tentang relasi Islam dan negara, namun menganalisis paradigma pemikiran an-Na'im berdasarkan

Islam wa Ushul al-Hukm, Syaikh Muhammad Khidhr Husain menulis *Naqdh Kitab al-Islam wa Ushul al-Hukm*, Muhammad Dhiyauddin ar-Rais menulis *al-Islam wa al-Khilafah fi al-Ashri al-Hadits*, Muhammad al-Bahi, *Al-fikr al-Islami al-Hadits wa shilatuhu bi al-Isti'mar al-Gharbi*, dan Muhammad Imarah, *Ma'rakah al-Islam wa Ushul al-Hukm*.

⁴⁶Kāmil Sa'fān, ' *Alī Abd al-Rāziq al-Islām wa Uṣul Ḥukm* (Kairo, Mesir: Daar al-Mishriyah al-Lubnaniyah, 2005). Dalam edisi Indoensia buku ini diterbitkan oleh Erlangga berjudul *Kontroversi Khilafah dan Negara Islam: Tinjauan Kritis atas Pemikiran Politik Ali Abdur Raziq* yang diterjemahkan oleh Arif Chasanul Muna 2009.

⁴⁷Khalil Abd al-Karim, *Al-Islām baina al-Daulah Dīniyyah wa al-Daulah al-Madaniyah* (Cairo: Sina, 1995). Edisi Indonesia buku ini diberi judul *Kontroversi Negara Islam: Radikalisme vs Moderatisme* terjemahan Aguk Irawan (Surabaya: Nusantara Press, 2015).

konsep-konsep dan teorinya tersebut. Oleh karena itulah, kerangka teori utama dasar analisis dalam buku ini adalah teori pemikiran politik Islam seperti yang dapat pembaca lihat dalam bab kedua buku ini.

Akhirnya, sistematika buku ini ditulis atas pertimbangan keniscayaan logis, sistematis, sinkron, dan runut. Karena itu, logika penulisan dibagi menjadi tiga bagian. Bagian *pertama* membahas kerangka dasar epistemologi penelitian seperti yang terlihat dalam bab pendahuluan dan bab kedua tentang kerangka teori yang digunakan. Bagian *kedua* merupakan inti pembahasan yang mengungkap pemikiran an-Na'im. Bagian *ketiga* adalah penutup yang menyimpulkan atau sintesis dari pembahasan yang telah dilakukan. Rincian sistematika buku ini dapat diuraikan sebagai berikut.

Bab pendahuluan mengurai kerangka dasar epistem yang mencakup latarbelakang masalah, yakni polemik dan perdebatan konseptual relasi Islam dan negara dalam pemikiran politik Islam. Begitu juga diungkapkan latar belakang masalah terkait objek kajian, yakni Abdullahi Ahmed an-Na'im, dimana pemikiran dan argumentasi tentang tema Islam dan negara kontroversial, kontradiktif, dan radikal. Termasuk dalam persoalan latar belakang ini adalah respon kritis terhadap gagasan-gagasan an-Na'im. Selain itu, dalam bab ini diungkapkan pula beberapa kajian terdahulu yang relevan dengan penelitian ini baik dalam konteks tema pemikiran relasi Islam dan negara, dan yang relevan dengan objek penelitian.

Setelah mengungkap aspek epistemologi, selanjutnya bab *kedua* diungkap kerangka teori yang digunakan penelitian ini. Dalam hal ini, penelitian atas pemikiran Abdullahi Ahmed an-Na'im tentang relasi Islam dan negara dianalisis berdasarkan teori pemikiran politik Islam. Bahkan lebih spesifik pemikiran Abdullahi Ahmed an-Na'im akan lebih ditinjau dari perspektif paradigma sekularistik. Hal ini lebih logis dan signifikan karena pemikiran an-Na'im memiliki kecenderungan yang sama dengan paradigma tersebut. Dengan

demikian, yang mesti ditelusuri dalam hal ini adalah keunikan pemikiran an-Na'im ditengah-tengah persamaan atau posisinya satu rumpun dalam paradigma sekular. Sementara paradigma integralistik dan moderat/simbiotik juga berfungsi sebagai landasan analisis dalam konteks perdebatan yang lebih luas.

Bab *ketiga* mulai masuk ke pembahasan inti dengan mulai membahas tokoh yang menjadi objek kajian. Dalam bab ini, ada dua pokok bahasan yang diungkap; pertama mengungkap genealogi pemikiran an-Na'im. Perkembangan intelektualitas an-Na'im diungkap mulai dari pendidikan dalam keluarga, pendidikan formal di Sudan dan pendidikan yang ditempuh di luar negeri. Termasuk dalam diskusi genealogi ini adalah mengungkap aktifitas-aktifitasnya selama masa studi dan pasca studi yang turut andil memengaruhi perkembangan intelektualitasnya. *Kedua*, membahas konteks sosial-politik yang mengitari masa perkembangan pemikirannya. Dalam hal ini, pertama-tama dibahas realitas sosio-politik Sudan, bukan hanya sebagai negara kelahirannya, namun Sudan merupakan salah satu negara dalam konteks dunia Islam dimana gesekan agama dan politik cukup kuat terjadi. Setelah mengungkap Sudan, pembahasan berikutnya dilanjutkan dengan mengungkap peradaban Barat modern dengan fokus uraian pada dinamika hubungan agama dan negara. *Kedua* konteks sosial ini, bagaimanapun memberi pengaruh besar terhadap konstruksi pemikiran an-Na'im tentang relasi Islam dan negara.

Setelah mengungkap persoalan genealogi dan sosiologi pemikiran an-Na'im, bab keempat berikutnya mengungkap pemikiran kritis an-Na'im terhadap persoalan relasi Islam dan negara. Dalam hal ini terutama kritik an-Na'im terhadap pendekatan teologi politik Islam. Kritik an-Na'im terhadap paradigma-paradigma dalam tema relasi Islam dan negara penting diungkap dalam bab tersendiri karena hal ini merupakan langkah awal memasuki konstruksi teoritis pemikiran an-Na'im tentang relasi Islam dan negara. Bagi an-

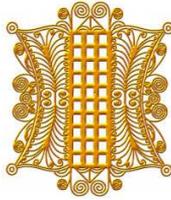
Na'im, kritik terhadap pendekatan teologi dan filosofis tampaknya merupakan pijakan dasar konstruksi teori relasi Islam dan negara yang ia bangun. Untuk itu, pembahasan dalam bab ini pertama akan mengungkap kritik an-Na'im terhadap wacana politik Islam. Setelah mengungkap kritiknya, pembahasan berikutnya adalah mendeskripsikan upaya an-Na'im, yakni yang disebut sebagai proyek masa depan shari'ah.

Berikutnya bab *kelima* mengungkap metode dan inti teori an-Na'im tentang relasi Islam dan negara, yakni bagaimana Islam dinegosiasikan sehingga dapat berperan dalam kehidupan publik masyarakat Islam kontemporer. Guna mengungkap hal ini, pembahasan bab lima dimulai dengan mengungkap paradigma politik tradisional yang dikenal dalam ilmu politik. Paradigma politik ini penting dielaborasi di awal guna menjelaskan kerangka pemikiran an-Na'im dalam menegosiasi Islam dan negara, yakni normatif institusional. Setelah mengungkap perspektif yang digunakan oleh an-Na'im, pembahasan berikutnya mengelaborasi perspektif an-Na'im tentang negara dan politik, trilogi norma hukum politik dan pola relasi Islam dan negara yang diidealkan oleh an-Na'im. Semua topik tersebut pada dasarnya merupakan pokok-pokok pikiran utama an-Na'im dalam karyanya *Islam and the Secular State*.

Setelah mengungkap inti teori dan pokok-pokok pikiran an-Na'im, selanjutnya dalam bab *keenam* menganalisis konsep kunci teori relasi Islam dan negara yang dikemukakan oleh an-Na'im, yaitu konsep sekularisme. Hal yang paling mendasar dari pembahasan konsep ini adalah bagaimana konsepsi an-Na'im tentang sekularisme yang selama ini atau sejauh ini ditolak oleh sebagian masyarakat Islam. Karena itu, setidaknya ada dua persoalan yang diungkapkan dalam pembahasan sekularisme yaitu *pertama*, mengungkap bagaimana an-Na'im merekonstruksi sekularisme secara konseptual. *Kedua*, bagaimana an-Na'im mengelaborasi lebih jauh sekularisme Islam secara empiris. Lebih dari itu,

pembahasan dalam bab ini mencoba melihat Indonesia sebagai negara modern dalam perspektif an-Na'im.

Bab *ketujuh* menganalisis teori dan pemikiran an-Na'im dari perspektif teologi politik Islam berdasarkan tiga kerangka paradigma yang telah dibahas dalam bab kedua. Selain itu, dalam bab ini diungkap pula kritik dan problematika dalam pemikiran politik an-Na'im. Akhirnya, pembahasan buku ini ditutup dengan bab *delapan* yang menyimpulkan dan mensistesiskan uraian-uraian dalam bab-bab sebelumnya berikut saran-saran dan implikasinya.



BAB II

PARADIGMA POLITIK TENTANG RELASI ISLAM DAN NEGARA

Bab dua ini mendiskusikan paradigma pemikiran tentang hubungan Islam dan negara dalam kajian pemikiran politik Islam sebagai kerangka dasar analisis pemikiran ‘Abdullahi Ahmed an-Na’im. Pemikiran-pemikiran intelektual Islam tentang relasi Islam dan negara berupa konsep dan teori sejauh ini telah dikonstruksi menjadi tiga teori paradigma (integralistik, simbiotik, dan sekularistik) dalam studi pemikiran politik Islam. Mengingat perdebatan tentang relasi Islam dan negara juga bersinggungan dengan sejarah pemikiran politik Barat, maka diakhir bab ini dideskripsikan pula relasi agama dan politik dalam pemikiran politik Barat. Namun, sebelum membahas teori paradigma pemikiran politik Islam dan Barat tersebut, pembahasan bab ini dimulai dengan menjelaskan variabel konsep Islam dan negara.

A. Konsepsi Islam dan Negara

Ungkapan relasi Islam dan negara mengandung makna bahwa Islam memiliki hubungan dengan negara, dan sebaliknya negara juga memiliki hubungan dengan Islam. Terdapat hubungan antara kedua variabel tersebut tak dapat dinafikan karena keduanya bertemu dalam medan dan ruang yang sama, yaitu dalam diri manusia dan kehidupannya. Manusia satu sisi adalah makhluk beragama dimana hati, pikiran, dan aktivitasnya merefleksikan keyakinan atau asumsi-asumsi agama, atau falsafah apapun yang dianut. Di sisi lain manusia pada waktu yang sama juga merupakan makhluk politik yang bertemu dalam ruang empiris yang sama dengan agama. Hanya saja, persoalannya adalah bagaimana memahami bentuk relasi kedua konsep tersebut, atau dengan kata lain bagaimana konvergensi Islam dan negara dapat dimengerti.

Persoalan tersebut tentu saja berimplikasi pada dua bentuk konsepsi relasi yaitu relasi Islam dan negara secara filosofis dan secara empiris. Secara empiris, relasi Islam dan negara bersifat sosiologis, dan karena itu bukan hanya mengandaikan ruang publik yang sama, namun juga mengandaikan keduanya sebagai dua asosiasi berbeda secara fungsional. Namun, sifat hubungan sosiologis empiris antara Islam dan negara dapat sangat beragam tergantung hal dan persoalan seperti masalah keuangan, pendidikan, agama atau lainnya. Bisa jadi, relasi antara Islam dan negara dalam soal keuangan bersifat mutual simbiosis, namun dalam soal ibadah agama bersifat independen. Meski begitu, pola relasi Islam dan negara secara sosiologis dan empiris—berdasarkan asumsi sebagai dua asosiasi yang berbeda fungsi dan peran—dapat berbentuk dalam tiga tipologi, yaitu independen, dependen, dan inter-dependen.

Berbeda dengan pola relasi empiris, relasi Islam dan negara secara filosofis merupakan gagasan-gagasan relasi kedua variabel tersebut yang didasarkan pada rasio dengan argumen rasional atau menggunakan doktrin agama atau Islam.

Diskusi dalam konteks ini lebih menekankan pada nalar dan kekuatan argumentasi sehingga bersifat abstrak, bukan empiris (meski terkadang juga menggunakan argumen empiris). Konsekuensi dari pendekatan filosofis ini adalah pola relasi Islam dan negara bukan dilihat dari segi empiris, tetapi dilihat dari asumsi-asumsi, konsep, dan kerangka berfikir serta kekuatan argumentasinya. Atas dasar inilah kemudian pola relasi Islam dan negara secara filosofis dikategorikan dalam tiga teori besar paradigma politik yaitu integralistik, simbiotik, dan sekularistik.

Selain itu, relasi Islam dan negara secara filosofis mengasumsikan makna tertentu dari masing-masing variabel Islam dan negara. Hal inilah yang penting dijelaskan dalam bagian ini sehingga jelas ukuran penggunaan makna kedua variabel konsep tersebut dalam buku ini.

Islam

Istilah Islam secara etimologi mengandung beberapa makna bersifat inheren seperti kesucian, ketundukan, kepatuhan, dan ketaatan. Makna-makna ini meski abstrak tetapi merefleksikan makna ontologis istilah Islam atau ber-Islam yaitu berserah diri kepada Tuhan. Al-Mawdūdi sebagaimana dikutip oleh Abdul Aziz mengartikan Islam sebagai ketundukan dan kepatuhan manusia pada perintah dan larangan Allah Swt. Perintah dan larangan merupakan pedoman hidup manusia yang sesuai dengan fitrahnya. Aziz menyatakan pemahaman seperti ini sejalan dengan pendapat al-Jurjani, sebagaimana dikutip Muhammad Imarah yang mengartikan Islam sebagai ketundukan dan kepatuhan kepada Allah sesuai dengan ajaran-ajaran dan hukum-hukum yang datang dari Allah Swt. dan diwartakan oleh Rasulullah. Muhammad Imarah memandang Islam sebagai agama sekaligus

negara, dan karena Rasulullah Saw. adalah pembawa ajaran Islam, beliau pun merupakan pendiri negara Islam.¹

An-Na'im sendiri sebagai objek dalam kajian ini memahami Islam merupakan agama monolitik yang didasarkan pada al-Qur'an dan Sunnah Nabi. Kedua sumber Islam ini merupakan pedoman bagi umat Islam dalam mengembangkan hubungan-hubungan sosial dan politik, serta mengembangkan norma-norma dan institusi-institusi hukumnya. Islam dalam makna ini adalah hal tentang bagaimana mewujudkan kekuatan yang membebaskan dari sebuah kesaksian yang hidup dan proaktif akan Tuhan yang Maha Esa. Islam dalam makna ini berfungsi membimbing perkembangan spritual dan moral mereka menuju yang dikehendaki Tuhan untuk umat manusia di dunia.

Berbeda dengan istilah Islam, istilah shari'ah menurut an-Na'im tak sepadan dengan Islam. Shari'ah dan prinsip-prinsipnya merupakan interpretasi manusia atas al-Qur'an dan Sunnah Nabi. Prinsip shari'ah merupakan sesuatu yang dapat dipahami dan coba diamalkan oleh manusia dalam konteks sejarah tertentu. Oleh karena, Islam bagi an-Na'im bukan hanya shariah meski mengetahui dan mengamalkan shari'ah adalah cara untuk mewujudkan Islam sebagai prinsip tauhid dalam kehidupan sehari-hari. Terlepas dari pemahaman an-Na'im tersebut, mengingat ajaran Islam bukan hanya konsep teoritis atau "bukan ajaran bagi masyarakat di langit", namun pengewenjantahannya bersifat praksis dalam kenyataan hidup manusia, maka konsep "Islam" dalam buku ini pada batas tertentu bukan hanya tetap mempertimbangkan makna normatif sebagaimana ditunjukkan dalam pengertian di atas, tetapi juga mempertimbangkan makna interpretatifnya dalam konteks politik. Manakala buku ini menggunakan istilah seperti "negara Islam" atau "masyarakat Islam", maka terma

¹Abdul Aziz, *Chiefdom Madinah: Salah Paham Negara Islam* (Jakarta: Pustaka Alfabet, 2011).

itu lebih diartikan sebagai perwujudan ajaran yang secara nyata memengaruhi pemikiran, sikap, dan perilaku dalam proses politik bernegara dan bermasyarakat.

Negara

Adapun konsep negara dalam tulisan ini merujuk pada konsep *state* yang diartikan sebagai sebetuk entitas yang abstrak. Negara bukan institusi yang bisa merasakan, memercayai, meyakini dan menindak. Akan tetapi, manusia sebagai aktor dan organ yang bertindak atas nama negara, menggunakan kekuasaan, atau menjalankannya melalui organ-organnya. Karena itu, Abdullahi Ahmed an-Na'im cenderung mendefisikan negara sebagai jaringan yang terdiri dari organ-organ institusi dan proses yang menerapkan kebijakan-kebijakan yang diambil melalui politik. Negara harus memiliki monopoli penggunaan kekuatan yang sah, dan kemampuan memaksa kehendaknya pada seluruh penduduk tanpa resiko menghadapi perlawanan rakyat yang tunduk dibawah kekuasaannya.

Oleh karena itu, manakala istilah negara digunakan dalam buku ini, maka ia bukan hanya bermakna abstrak, namun sifat maknanya juga bernilai praksis. Karenanya, secara praksis negara adalah organisasi kekuasaan yang berdaulat dengan sistem pemerintahan yang melaksanakan tata tertib atas individu dan masyarakat. Negara juga merupakan wilayah yang memiliki suatu sistem politik dan aturan yang berlaku bagi semua individu. Negara dalam praksisnya berupa institusi yang memiliki aparat sendiri, memiliki otoritas membuat aturan secara terpusat ada suatu wilayah tertentu, memiliki perbedaan hirarki antara individu dalam hal akses kepada kekuasaan dan sumber-sumber yang dikukuhkan melalui pemaksaan yang terlembagakan baik dalam bentuk perpajakan maupun kekuatan militer serta diikuti oleh melemahnya struktur kesukuan.

B. Paradigma Politik Relasi Islam dan Negara

Paradigma politik secara sederhana dapat disebut sebagai cara memandang sesuatu yang didasarkan pada asumsi-asumsi, konsep, nilai, dan praktik tertentu yang kemudian memengaruhi dan menghasilkan pemikiran, sikap dan perilaku politik. Secara spesifik paradigma yang dimaksud dalam pembahasan ini adalah kerangka pemikiran tentang hubungan antara Islam dan negara. Karena itu, Penekanan diskusi bukan bersifat sosiologis dan kesejarahan, tetapi cenderung bersifat filosofis. Melalui kerangka filosofis ini, para sarjana Muslim telah mengonstruksi asumsi-asumsi, konsep, dan teori relasi Islam dan negara ke dalam tiga tipologi paradigma politik yaitu paradigma integralistik, sekularistik, dan simbiotik. Seperti telah ditegaskan, masing-masing paradigma tersebut memiliki asumsi dasar, konsekuensi dan tokoh pemikir dan aktivis serta pengikut tersendiri.²

Meski bab ini lebih menekankan aspek filosofis, namun secara sosio-historis ketiga paradigma tersebut merefleksikan perkembangan pemikiran dan realitas zaman. Ketiga tipologi pemikiran tersebut bukan hanya berakar pada interpretasi Islam, tapi juga merupakan respon terhadap perubahan sosial dan politik dunia Islam. Hampir semua pengkaji Islam menyatakan perdebatan relasi Islam dan negara dalam pemikiran politik Islam merupakan respon terhadap perubahan sosial.³ Perubahan sosial yang dimaksud adalah modernisasi⁴

²Selain formulasi tersebut, diskusi pemikiran tentang relasi Islam dan negara secara garis besar diklasifikasi dalam dua tipologi yaitu pemikiran politik modern dan pra-modern.

³Antara lain lihat Derek Howood, "Kultur Modernitas di dalam Islam dan Timur Tengah" dalam John Cooper, Ronald L. Nettle dan Mohamed Mahmoud, *Pemikiran Islam dari Sayyid Ahmad Khan hingga Nasr Hamid Abu Zayd* terjemahan Wakhid Nur Effendi (Jakarta: Erlangga, 2002), vi-xxi. Lihat juga Nazih N. Ayubi, Nader Hashemi, dan Emran Qureshi, "Islamic State" Source: *The Oxford Encyclopedia of the Islamic World*. <http://www.oxfordislamicstudies.com> (akses 10 April 2015).

sebagai dampak kolonialisasi Eropa terhadap dunia Islam yang menurut Azyumardi Azra—sejarawan pemikiran politik dari Indonesia—telah berlangsung sejak pertengahan akhir abad 19.⁵ Respon tersebut dalam pandangan Haurani dan Antoni Black muncul karena dominasi Barat dalam bidang pemikiran politik,⁶ atau seperti diungkapkan oleh Michaelle Brower, respon muncul ketika umat Islam menyadari telah didominasi secara militer, politik, dan ekonomi oleh penjajah Barat Kristen.⁷

⁴Modernisasi menurut Derek Howood adalah pengenalan artefak-artefak kehidupan masa kini ke dalam masyarakat. Oleh karena itu, modernisasi merupakan proses yang biasanya mengarah pada modernitas, yakni proses kultural dan proses politik yang timbul dalam upaya mengintegrasikan gagasan baru, sistem ekonomi, dan pendidikan. Derek Howood, “Kultur Modernitas di dalam Islam dan Timur Tengah” dalam John Cooper, Ronald L. Nettler dan Mohamed Mahmoud, *Pemikiran Islam...*, vi-xxi. Analisis sosiologi historis tentang hal ini dapat dibaca misalnya karya Abdul Aziz, *Chiefdom Madinah: Salah Paham Negara Islam* (Jakarta: Pustaka Alfabet, 2011).

⁵Yang dimaksudkan hampir dua abad di sini adalah proses modernisasi, bukan proses kolonialisasi dunia Islam oleh Eropa. Lihat Azyumardi Azra, *Pergolakan Politik Islam dari Fundamentalisme, Modernisme, hingga Post-Modernisme* (Jakarta: Paramadina, 1996), 1-26.

⁶Lihat Albert Hourani, *Pemikiran Liberal di Dunia Arab* terjemahan Suparno, Dahrits Setiawan, dan Isom Hilmi (Bandung: Mizan, 2004). Antony Black, *The History of Islamic Political Thought From the Prophet to the Present* (London: Edinburgh University Press, 2011), 281-303. Buku ini dalam edisi bahasa Indonesia Antony Black, *Pemikiran Politik Islam dari Masa Nabi hingga Masa Kini* terjemahan Abdullah Ali dan Mariana Ariestyawati (Jakarta: Serambi, 2006), 503.

⁷Michaelle Browers, “Pemikiran Politik Islam Modern” dalam Gerald F. Gaus dan Chandran Kukathas, *Handbook Teori Politik* terjemahan Derta Sri Widowatie (Bandung: Nusa Media, 2012), 834-863. Aslinya karya ini diterbitkan di London oleh Sage Publication pada tahun 2004.

Sejalan dengan pendapat tersebut, analisis Munawir Sjadzali—seorang intelektual Indonesia—menyebut tiga faktor yang menjadi latar belakang berkembang kecenderungan pemikiran politik Islam modern dan kontemporer, khususnya terkait diskursus Islam dan negara. *Pertama*, faktor kemunduran dan kerapuhan dunia Islam yang disebabkan oleh permasalahan internal. *Kedua*, faktor hegemoni Barat terhadap kekuasaan politik dan wilayah dunia Islam yang berakhir dengan kolonialisme. *Ketiga*, faktor keunggulan Barat dalam bidang ilmu, teknologi, dan organisasi. Ketiga faktor tersebut menurut Sjadzali sangat mewarnai orientasi umum pemikir politik Islam modern dan sekaligus mengakibatkan muncul keanekaragaman aliran pemikiran.⁸

Harus diakui bahwa meski relasi penguasa dan yang dikuasai bukan hal baru dalam sejarah praksis politik Islam, namun perdebatan tema tersebut (Islam dan negara/politik) secara teoritis konseptual muncul sejak era kolonialisme. Masykuri Abdillah misalnya menegaskan wacana Islam dan negara baru muncul di era kontemporer sejak umat Islam berinteraksi dengan Barat.⁹ Begitu juga yang diungkapkan oleh Abdel Wahab El-Affendi (intelektual dari Sudan) yang¹⁰ menyatakan perdebatan relasi Islam dan negara pertama kali muncul ketika terjadi revolusi Turki yang dilakukan oleh Kemal dalam perang dunia pertama.¹¹ Azyumardi Azra

⁸Munawir Sjadzali, *Islam dan Tata Negara: Ajaran, Sejarah, dan Pemikiran* (Jakarta: UI-Press, 1993), 115.

⁹Lihat Masykuri Abdillah, “Epistimologi Fikih Siyāsah” dalam *Jurnal Ilmu Shari’ah Ahkam* vol. XII. 27-36.

¹⁰Lihat Abdelwahab El-Affendi, *Who Need an Islamic State?* (Malaysia: Think Tank London, 2008). Karya ini telah dialih bahasakan ke dalam bahasa Indonesia dengan judul *Masyarakat Tak Bernegara: Kritik Teori Politik Islam* terjemahan Amiruddin Ar-Rani (Yogyakarta: LKiS, 2001), 41.

¹¹Karya atau kajian yang relevan untuk sejarah modernisasi Turki antara lain baca Mukti Ali, *Islam dan Sekularisme di Turki Modern* (Jakarta: Djembatan, 1994). Lihat juga Abdelwahab El-Affendi, *Who Need an Islamic State?*

menduga penyebab perdebatan tersebut karena negara sebagai konsep politik Barat, merupakan sesuatu yang asing dan *a-historis* bagi sebagian besar masyarakat muslim. Umat Islam sebelumnya hanya mengenal sistem khilafah atau konsep teritorial politik-religius dalam bentuk *dar al-Islam* dan *dar al-harb*.¹²

Agak berbeda dengan penjelasan di atas, M. Din Syamsuddin—intelektual pemikiran politik dari Indonesia—menganalisa lebih dalam genealogi wacana perdebatan Islam dan negara dalam teologi politik Islam. Menurutnya, wacana Islam dan negara merupakan upaya pencarian landasan intelektual terhadap fungsi dan peran negara untuk memenuhi kepentingan kesejahteraan masyarakat di era modern. Upaya tersebut bertujuan menemukan idealitas Islam tentang negara dan proses penyelenggaraannya. Karena itu, upaya tersebut merupakan ijtihad politik yang menimbulkan keragaman konsepsi karena tidak adanya keterangan yang jelas, pasti dan rinci dalam sumber ajaran Islam utama.¹³

Penjelasan para intelektual tersebut menunjukkan bahwa terdapat problem dalam proses modernisasi politik Islam, dimana seperti telah disinggung di awal melahirkan keragaman aliran pemikiran tentang relasi Islam dan negara. Keragaman pemikiran yang disebutkan terakhir ini terlihat dari tiga kecenderungan yang dikemukakan oleh sarjana Indonesia seperti Sjadzali, Bahtiar Effendy, dan M. Din Syamsuddin. Pemikiran tentang Islam dan negara berkembang dalam tiga

http://www.oxfordislamicstudies.com/article/opr/t236/e0394?_hi=0&_pos=10 (akses 10 April 2015).

¹²Lihat Azyumardi Azra, *Pergolakan Politik Islam dari Fundamentalisme, Modernisme, hingga Post-Modernisme* (Jakarta: Paramadina, 1996), 1-26.

¹³Lihat M. Din Syamsuddin, “Usaha Pencarian Konsep Negara dalam Sejarah Pemikiran Politik Islam” dalam Abu Zahra (ed.), *Politik Demi Tuhan: Nasionalisme Religius di Indonesia* (Bandung: Pustaka Hidayah, 1999), 43-54. M. Din Syamsuddin, *Etika Agama dalam Membangun Masyarakat Madani* (Jakarta: Logos, 2002).

kecenderungan yaitu paradigma integralistik, paradigma sekuler, dan paradigma simbiotik atau moderat.¹⁴ Pola klasifikasi yang sama juga diikuti oleh Syukron Kamil, namun dengan istilah yang agak berbeda yaitu tipologi organis tradisional, sekuler, dan tipologi moderat.¹⁵

Munawir Sjadzali mengidentifikasi tiga aliran pemikiran politik Islam yang berkembang di era modern terkait dengan tema tersebut. *Pertama*, aliran yang memandang Islam adalah agama yang paripurna, dalam arti lengkap dengan segala macam petunjuk bagi semua aspek kehidupan manusia, termasuk sistem pemerintahan dengan merujuk pada pola politik *khulafaurasyidin*. *Kedua*, aliran yang memandang Islam adalah murni agama dan tidak ada hubungannya dengan negara. *Ketiga*, aliran yang memandang dalam Islam tidak terdapat sistem pemerintahan, tetapi memiliki seperangkat tata nilai etika bagi kehidupan bernegara.¹⁶ Walaupun demikian, Bahtiar Effendy dan Din Syamsuddin dalam karya mereka yang lain agak berbeda dengan model klasifikasi di atas. Bahtiar Effendy membagi pemikiran politik Islam kontemporer menjadi dua spektrum utama yaitu tradisional dan modernis.¹⁷

¹⁴Lihat Bahtiar Effendy, *Jalan Tengah Politik Islam: Kaitan Islam, Demokrasi, dan Negara yang Tidak Mudah* (Jakarta: Ushul Press, 2005). M. Din Syamsuddin, *Etika Agama dalam Membangun Masyarakat Madani* (Jakarta: Logos, 2002). Munawir Sjadzali, *Islam dan Tata Negara...*,205. Lihat Idris Thaha, “Mendamaikan Agama dan Negara” dalam Azyumardi Azra, *Reposisi Hubungan Agama dan Negara: Merajut Kerukunan Antar Umat* (Jakarta: Kompas, 2002).

¹⁵Lihat Sukron Kamil, *Pemikiran Politik Islam Tematik: Agama dan Negara, Demokrasi, Civil Society, Shari’ah dan HAM, Fundamentalisme, dan Antikorupsi* (Jakarta: Kencana, 2013).

¹⁶Munawir Sjadzali, *Islam dan Tata Negara...*,205.

¹⁷Bahtiar Effendy sebenarnya hanya mendeskripsikan kedua spektrum tanpa menyebut istilah apapun. Istilah tradisional dan modernis sebagaimana disebutkan dalam konten tersebut adalah interpretasi penulis berdasarkan pemahaman penulis terhadap kedua spektrum yang dijelaskan oleh Bahtiar Effendy. Lihat Bahtiar Effendy, “Agama dan Politik: Mencari Keterkaitan yang

Begitu juga M. Din Syamsuddin dengan berpijak pada kesinambungan sejarah antara tradisional dan modernis, membagi pemikiran politik Islam modern menjadi tiga paradigma yaitu tradisionalisme, modernisme, dan fundamentalisme.¹⁸

Berbeda dengan klasifikasi yang dilakukan oleh sarjana Indonesia, sarjana Barat justru tidak memiliki suatu kesepakatan tentang kategorisasi aliran politik Islam modern. Hal ini seperti ditunjukkan oleh M. Din Syamsuddin bahwa sarjana Barat beragam dalam mengkategorikan pemikiran Islam, termasuk pemikiran politik. H.A.R. Gibb misalnya membagi pemikiran Islam kepada modernisme murni, nasionalisme, dan kebangkitan Mahdisme. Leonard Binder membagi fenomena politik Islam meliputi aliran tradisional, sekularis, dan modernis.¹⁹ Perbedaan kategorisasi pemikiran politik Islam juga ditunjukkan oleh Esposito, Svetla Ben Itzhak, dan Michaelle Browsers. Esposito misalnya mengidentifikasi empat kecenderungan pemikiran politik Islam modern yaitu konservatif, neo-tradisionalis, sekularis, dan reformis. Sementara Svetla Ben Itzhak mengidentifikasi pemikiran politik Islam modern melalui beberapa gerakan seperti fundamentalisme tradisional, fundamentalisme reformis, Islamisme atau Islam politik, dan liberalisme.²⁰

Memungkinkan antara Doktrin dan Kenyataan Empirik” dalam M. Din Syamsuddin, *Islam dan Politik Era Orde Baru* (Jakarta:Logos, 2001). Bandingkan dengan Bahtiar Effendy, *Jalan Tengah Politik Islam: Kaitan Islam, Demokrasi, dan Negara yang Tidak Mudah* (Jakarta: Ushul Press, 2005).

¹⁸M. Din Syamsuddin, *Islam dan Politik Era Orde Baru* (Jakarta:Logos, 2001).

¹⁹M. Din Syamsuddin, *Islam dan Politik...*114-116.

²⁰Svetla Ben Itzhak, “Pemikiran Politik Islam” dalam John T. Ishiyama dan Marijke Breuning, *Ilmu Politik dalam Paradigma Abad 21* terjemahan Trib Wibowo (Jakarta: Kencana, 2013), 918-930.

Adapun Michaelle Browers membagi kepada tiga aliran yaitu modernisme, Islamisme, dan liberalism.²¹

Sebagaimana telah dikemukakan di awal, elaborasi teori relasi Islam dan negara mengacu pada tiga kerangka filosofis, yakni paradigma integralistik, sekularistik, dan simbiotik. Hal ini bukan hanya karena fokus bidang kajian ini adalah aspek pemikiran, namun tipologi ini lebih menekankan kerangka pemikiran yang didasarkan pada konsep, teori, dan argumentasi keagamaan. Dengan kata lain, kecenderungan pendekatan ini adalah narasi-narasi tentang relasi Islam dan negara seperti penjelasan tentang dasar, prinsip dan bentuk negara. Meski demikian, ketiga kerangka filosofis tersebut perlu dikonstruks dengan pertimbangan historis. Artinya, konstruksi ketiga paradigma politik tersebut perlu melibatkan pendekatan sejarah, sehingga seperti tesis M. Din Syamsuddin bahwa genealogi pemikiran politik Islam modern dapat ditelusuri hingga masa pra-modern.²²

1. Paradigma Integralistik

Kecenderungan pemikiran politik Islam pertama tentang relasi Islam dan negara adalah paradigma integralistik.²³

²¹Michaelle Browers, "Pemikiran Politik Islam Modern" dalam Gerald F. Gaus dan Chandran Kukathas, *Handbook Teori Politik...*,834-863.

²²M. Din Syamsuddin, *Islam dan Politik Era Orde Baru* (Jakarta:Logos, 2001), 114-116.

²³Kamus Bahasa Indonesia mengartikan integral sebagai keseluruhan, meliputi seluruh bagian untuk menjadi lengkap, utuh, bulat, dan sempurna. Sementara integrasi dimaknai penyatuan hingga menjadi utuh dan bulat. Oleh sebab itu istilah ini dari sudut kebahasaan bermakna menggabungkan seluruh bagian, lengkap, utuh, dan sempurna. Istilah lain yang sinonim maknanya adalah kata inheren dan organis. Inheren yaitu sesuatu yang berhubungan erat, melekat, dan tidak dapat diceraikan. Sementara organis menunjukkan sesuatu yang saling terkait satu sama lain. Hanya saja kata yang disebut terakhir ini sering digunakan dalam konteks tumbuhan untuk menunjukkan bagian organ tertentu. Berdasarkan makna kebahasaan

Paradigma ini memandang dan meyakini hubungan antara Islam dan negara tidak terpisahkan, atau dengan kata lain memandang hubungan antara Islam dan negara bersifat integral, *inheren*, dan organis. Asumsi dasar paradigma ini adalah Islam merupakan agama yang sempurna mengatur segala aspek kehidupan manusia termasuk masalah politik. Islam diyakini bukan hanya ajaran yang mengatur ritual ibadah individu dengan Tuhan, namun dipahami pula mengajarkan moral berbagai aspek sosial kehidupan seperti ekonomi, politik, dan hukum. Islam seperti yang dijelaskan oleh Azra, memberikan pandangan dunia dan kerangka makna bagi individu maupun masyarakat termasuk dalam bidang politik.²⁴ Oleh karena itu, paradigma ini memposisikan negara sebagai subordinasi agama, atau dalam perspektif sosiologi politik kekuasaan agama lebih besar daripada negara, atau agama mengatur dan menguasai negara.

Donald Eugene Smith dalam karyanya *Religion and Political Development* menjelaskan paradigma organis atau integrasi Islam berbeda dengan model gereja.²⁵ Paradigma ini

tersebut, paradigma integrasi dapat dipahami sebagai pemikiran yang menggabungkan sesuatu sehingga menjadi menyeluruh, utuh dan sempurna. Lihat Sri Sukesu Adiwimarta, dkk. *Kamus Bahasa Indonesia I* (Jakarta: Pusat pembinaan dan Pengembangan Bahasa Departemen Pendidikan dan Kebudayaan, 1983), 803, 810. dan 1483.

²⁴Azra mengungkapkan hal ini ketika mendiskripsikan sejarah awal modernism dalam Islam yang salah satu wacana yang berkembang adalah Islam dan negara. Lihat Azyumardi Azra, *Pergolakan Politik Islam...2*.

²⁵Model Gereja ditandai dengan ikatan erat antara dua lembaga yang berbeda satu sama lain yaitu pemerintahan dan lembaga keagamaan, yang satu sama lain dapat bertukar fungsi secara ekstensif di bidang politik dan keagamaan. Struktur gereja mempunyai landasan tersendiri yang terpisah dari masyarakat ataupun pemerintah. Oleh karena itu, hubungan gereja dengan pemerintah dapat terjalin dalam tiga bentuk yaitu (1) Gereja di atas pemerintah, (2) pemerintah di atas gereja, dan (3) hubungan seimbang antara keduanya. Lebih lanjut lihat Donald Eugene Smith, *Religion*

menurutnya merupakan sistem politik tradisional²⁶ yang ditandai dengan konsepsi penggabungan fungsi agama dan politik dalam suatu struktur tunggal, dimana penguasa menjalankan kekuasaan dunia dan agama secara sekaligus, dan fungsi utamanya adalah menegakkan tata sosial yang bersifat religius sesuai dengan hukum dan tradisi yang sakral. Smith lebih jauh menjelaskan bahwa paradigma integrasi memiliki tiga karakteristik yaitu *pertama*, ideologi keagamaan bersifat integralis. *Kedua*, mekanisme pengendalian keagamaan di dalam masyarakat dan *ketiga*, kekuasaan politik yang dominan. Sifat integral atau organis Islam menurut Smith ditunjukkan oleh al-Qur'an sebagai wahyu bersifat progresif yang menuntut semua orang untuk beriman dan beramal saleh. Amal saleh berarti membangun suatu tatanan sosial Islami di bumi dan pada hari kiamat manusia akan dituntut pertanggungjawaban terhadap perbuatan-perbuatan yang dilakukan.²⁷

Berbeda dengan Smith yang cenderung empiris, Munawir Sjadzali dalam bukunya *Islam dan Tata Negara* menyebut dua kriteria paradigma integralistik yaitu; *pertama* memandang dan meyakini Islam adalah agama yang sempurna termasuk mengajarkan masalah sistem politik. *Kedua*, memahami bahwa politik Islam adalah politik yang praktikkan oleh Nabi Muhammad saw. dan para sahabat *khulafaurasyidin*.²⁸ Kriteria lain paradigma integralistik

and Political Development; An Analytic Study (Boston: Brown and Company, 1970).

²⁶Istilah tradisional dalam Kamus Besar Bahasa Indonesia dimaknai sebagai sikap dan cara berfikir serta bertindak yang selalu berpegang teguh pada norma dan adat kebiasaan yang secara turun-temurun. Karena itu, tradisionalisme diartikan sebagai paham berdasarkan tradisi.

²⁷Lihat Donald Eugene Smith, *Religion and Political Development; An Analytic Study* (Boston: Brown and Company, 1970).

²⁸Munawir Sjadzali, *Islam dan Tata Negara...*205

seperti yang disebutkan oleh M. Din Syamsuddin, adalah cita-cita dan perjuangan shari'ah sebagai dasar negara.²⁹

M. Din Syamsuddin lebih jauh menjelaskan bahwa paradigma integralistik memandang domain agama juga meliputi wilayah negara atau politik. Negara dipandang merupakan lembaga politik dan keagamaan sekaligus, dan penyelenggaraan negara atau pemerintah didasarkan pada kedaulatan ilahi (*devine sovereignty*) sebagai pemilik kedaulatan, bukan manusia. Model paradigma ini menurutnya antara lain dianut oleh Syi'ah dan fundamentalisme Islam. Menurut perspektif Syi'ah, negara adalah lembaga keagamaan karena legitimasinya berasal dari Allah swt. yang diturunkan khusus melalui keturunan Muhammad saw.³⁰ Berdasarkan hal ini teologi politik Syi'ah tampak bukan hanya bertolak dari asumsi kesempurnaan Islam, tetapi lebih dari itu berdasarkan pula pada legitimasi Tuhan melalui Nabi dan keturunannya.³¹

Berbeda dengan teologi politik Syi'ah, dalam teologi politik Sunni legitimasi politik tidak mutlak berasal dari Tuhan. Hal ini terlihat dari beberapa konsep politik yang berkembang dikalangan pemikir politik Sunni, seperti *ijma'*, *bai'at*, dan *ahlul ḥalli wal 'aqdi*. Al-Mawdūdī misalnya, meskipun meyakini keharusan negara berdasarkan kedaulatan

²⁹Lihat M. Din Syamsuddin, *Islam dan Politik...*, 113-114.

³⁰M. Din Syamsuddin lebih jauh menjelaskan bahwa paradigma Syi'ah menekankan wilayah dan 'ismah yang hanya dimiliki oleh para keturunan Nabi. Oleh karena itu, negara dalam perspektif Syi'ah bersifat teokratis yang mengandung unsur kekuasaan mutlak dari Tuhan dan konstitusi berdasarkan wahyu atau shari'ah. Selain Syiah, paradigma integrasi juga dianut oleh fundamentalisme Islam yang cenderung berorientasi nilai-nilai Islam. Islam dipahami meliputi seluruh aspek kehidupan. Lihat Din Syamsuddin, "Usaha Pencarian Konsep Negara dalam Sejarah Pemikiran Politik Islam"... , 43-54. Lihat juga M. Din Syamsuddin, *Etika Agama...*, 58.

³¹Penjelasan tentang paradigma politik Syiah dapat dilihat misalnya dalam tulisan Ali Asgar Nusrati, *Pemikiran Politik Islam: Sebuah Pengantar* terjemahan Musa Mouzawir (Jakarta: Nur Al-Huda, 2014).

Tuhan, namun akalnya tidak dapat menolak ada peran manusia dalam proses politik. Oleh sebab itulah pada akhirnya ia berkesimpulan bahwa konsep yang relevan dengan politik Islam adalah teo-demokrasi.³²

Corak paradigma integratif dapat ditemukan pada tokoh-tokoh pemikir Islam seperti al-Maudūfī, organisasi-organisasi Islam seperti Hizbut Tahrir,³³ dan aliran pemikiran Islam seperti tradisionalisme dan fundamentalisme. Aliran tradisionalisme seperti dijelaskan menganggap sakral tradisi dan karena itu lebih mempertahankan tradisi yang ada yakni shari'ah, dan sebaliknya menolak budaya Barat atau westernisasi. Sementara fundamentalisme atau terkadang disebut neotradisionalisme meskipun mempertahankan dan berpegang teguh pada shari'ah, tetapi terkadang dalam hal-hal tertentu menerima dan memodifikasi sesuatu yang datang dari Barat. Meskipun demikian, harus diakui bahwa diantara kategori-kategori tersebut atau aliran-aliran tersebut saling tumpang tindih walaupun terdapat signifikansi yang membedakan antara satu sama lain.

Ditinjau dari segi tokoh pemikirnya, paradigma integrasi mencakup intelektual seperti Rashīd Riḍā³⁴, Ḥasan al-Bannā dan Sayyid Quṭb di Mesir. Di Pakistan dan India terdapat pemikir seperti al-Maudūfī dan 'Abd al-Kalam Azzad.³⁵ Di Iran ada tokoh seperti Khumaini dan Ali Syari'ati, sementara di Indonesia ada intelektual seperti Muhammad Natsir dan

³²Lihat Abul 'Ala al-Mawdūfī, *The Islamic law and Constitution* (Lahore-Pakistan: Islamic Publication, 1975).

³³Selain Hizbut Tahrir, Ikhwanul Muslimin termasuk dalam kategori paradigm ini. Kedua organisasi Islam ini meskipun berbeda dalam strategi, namun tetap memperjuangkan terwujudnya negara Islam dan kekhilafahan Islam modern berdasarkan shari'ah.

³⁴Karya yang mengkaji pemikiran tokoh ini antara lain Antony Black, *Pemikiran Politik Islam: Dari Masa Nabi hingga Masa Kini* terjemahan Abdullah Ali dan Mariana Ariestyawati (Jakarta: Serambi, 2006), 565.

³⁵Munawir Sjadzali, *Islam dan Tata Negara...*,1.

Zainal Abidin Ahmad. Selain dari itu, masih banyak pemikir-pemikir yang tergolong paradigma integralistik baik tradisionalisme maupun fundamentalisme yang tersebar di berbagai negara seperti Hasan Turabi di Sudan.

Sebagaimana telah disinggung sebelumnya, paradigma integralistik didasarkan pada pemikiran teologis kesempurnaan Islam. Pandangan seperti ini antara lain dikemukakan oleh al-Maudūfī dan Ḥasan al-Bannā. Ḥasan al-Bannā misalnya mengungkapkan bahwa hukum dan ajaran Islam sempurna dan menyeluruh yang mengatur seluruh urusan manusia di dunia dan akhirat.³⁶ Oleh Karena itu Islam meliputi akidah dan ibadah, tanah air dan kewarnegaraan, agama dan negara, spritualisme dan amal, serta mushaf dan pedang.³⁷ Dalam

³⁶Al-Bannā membuktikan konprehensifitas Islam dengan menunjuk sejumlah dalil-dalil al-Qur'an dan Hadits seperti QS. Al-Māidah ayat 48-50, dan hadits tentang agama adalah nasihat. Contoh lain ayat al-Qur'an yang dikutip oleh Ḥasan al-Bannā misal tentang akidah dan ibadah al-Bayyinah ayat 5, tentang politik hukum dan pemerintahan an-Nisā' ayat 65, tentang ekonomi dan keuangan al-Baqārah ayat 282, tentang jihad dan peperangan an-Nisā' ayat 102. Selain itu, ia menunjukkan pula bagaimana Islam dipraktikkan dalam sejarah. Generasi salaf menurutnya menjadikan Islam sebagai referensi hukum, dasar perjuangan, kaidah berinteraksi dan batasan dalam setiap urusan kehidupan praktis di dunia sebelum urusan akhirat yang bersifat utuh. Lihat Ḥasan al-Bannā, *Majmū'at Rasā'il* (Jakarta: al-I'tishom, 2007 dan 2008), 185-188 dan 254.

³⁷Ḥasan al-Bannā menyatakan hal tersebut dalam beberapa acara yang dilaksanakan oleh Ikhwanul Muslimin seperti dalam muktamar kelima yang dilaksanakan pada Desember 1938-Januari 1939 (13 Dzulhijjah 1357 hijriah). Dalam kumpulan tersebut ia menyatakan: نحن نعتقد أن أحكام الإسلام وتعاليمه شاملة تنتظم شؤون الناس في الدنيا والآخرة... فالإسلام عقيدة وعبادة، ووطنٌ وجنسيةٌ، ودينٌ ودولةٌ، وروحانيةٌ وعملٌ، ومصحفٌ. *Kami meyakini bahwa hukum dan ajaran Islam itu menyeluruh; ia mengatur seluruh urusan manusia di dunia dan akhirat... Islam adalah akidah dan ibadah, tanah air dan kewarnegaraan, agama dan negara, spritualisme dan amal, serta mushaf dan pedang. al-Qur'an al-karim mengungkap itu semua dan mengkategorikannya sebagai inti dan hakikat agama*

kesempatan lain ia juga menyatakan Islam meliputi negara dan kewarnegaraan, toleransi dan kekuasaan, moral dan materi, kebudayaan dan undang-undang.³⁸ Pemahaman Islam seperti ini menurut al-Bannā diadopsi dari kitabullah dan sunnah rasul, serta dari sejarah *salafusshalih* dengan proses proporsional dan objektif.³⁹

Penegasan al-Bannā tentang kesempurnaan Islam tersebut secara sosiologis dapat dipahami sebagai respon dan kritik terhadap kekeliruan pemahaman masyarakat Mesir dan umat Islam secara umum yang membuat mereka tidak peduli terhadap kondisi sosial dan politik. Bahkan, secara khusus argumentasi tersebut mengindikasikan penolakan terhadap paham-paham sekuler⁴⁰ yang sudah berkembang pada masanya di Mesir dan dunia Islam. Ia mengkritik pemikiran-pemikiran

Islam...” Lihat Ḥasan al-Bannā, *Majmū‘at Rasā’il* (Jakarta: al-I’tishom, 2007), 184.

³⁸Ia menyatakan bahwa: *... وَأَنَّ الْإِسْلَامَ عَقِيدَةٌ وَعِبَادَةٌ، وَوَطَنٌ وَجَنَسِيَّةٌ. وَفِيهِ قَانُونٌ وَتَقَاةٌ وَفَانُونٌ. وَإِسْلَامٌ مَعْنَى عِبَادَةٍ وَعَقِيدَةٍ وَوَطَنٍ وَجَنَسِيَّةٍ. وَإِسْلَامٌ مَعْنَى عِبَادَةٍ وَعَقِيدَةٍ وَوَطَنٍ وَجَنَسِيَّةٍ. وَإِسْلَامٌ مَعْنَى عِبَادَةٍ وَعَقِيدَةٍ وَوَطَنٍ وَجَنَسِيَّةٍ.* “Islam mencakup akidah dan ibadah, negara dan kewarnegaraan, toleransi dan kekuasaan, moral dan materi, kebudayaan dan undang-undang”. Lihat Ḥasan al-Bannā, *Majmū‘at Rasā’il* (Jakarta: al-I’tishom, 2008), 253.

³⁹فهمتهم الإسلام فهماً نقياً صافياً سهلاً شاملاً كافياً ووفياً يسائراً العصور وفيها بحاجات الأمم، ويجلب السعادة للناس، بعيداً عن جمود الجامدين وتحلل الإباحيين وتعقيد المتفلسفين، لا غلو فيه ولا تقريط، مستمداً من كتاب الله وسنة رسوله وسيرة السلف الصالحين استمداداً منطبقاً. “*Mereka memahami Islam dengan pemahaman yang bersih dan jernih, mudah, menyeluruh dan komprehensif, dan relevan dengan perkembangan zaman, menjawab kebutuhan umat dan mendatangkan kebahagiaan kepada manusia. Pemahaman yang jauh dari kejumudan dan skripturalis, bebas dari kelonggaran dan keruwetan, bebas dari sikap ekstrem dan sikap menyepelkan*”. Lihat Ḥasan al-Bannā, *Majmū‘at Rasā’il* (Jakarta: al-I’tishom, 2006), 161.

⁴⁰Isme yang dimaksud seperti pemikiran bahwa Islam dan masalah sosial adalah dua hal yang berbeda, Islam dan undang-undang adalah dua masalah yang berbeda, Islam dan masalah-masalah ekonomi adalah dua wilayah yang terpisah, dan Islam dan kebudayaan masyarakat adalah dua perkara yang berbeda, serta Islam adalah sesuatu yang harus dijauhkan dari politik. Ḥasan al-Bannā, *Majmū‘at Rasā’il* (Jakarta: al-I’tishom, 2008), 252.

yang memaknai Islam terlalu sempit. Al-Maudūfī juga memiliki pandangan yang sama dengan Ḥasan al-Bannā bahwa Islam adalah sistem yang sempurna dan organik. Hal ini diungkapkan al-Maudūfī dalam bukunya *Islamic Law and Constitution* bahwa Islam bukanlah kumpulan ide-ide yang tidak saling terkait dan bentuk-bentuk perilaku yang tidak ajek. Sebaliknya, Islam adalah sistem yang teratur dan sempurna serta bertolak pada postulat yang jelas dan pasti.⁴¹

Berdasarkan pandangan tersebut, landasan sistem moral dan sosial-politik, atau filsafat politik Islam menurut al-Maudūfī adalah tauhid. Allah adalah penguasa dan pemilik alam semesta ini dan karenanya ia berhak secara mutlak memerintah dan menetapkan hukum, bukan manusia.⁴² Manusia, termasuk Nabi tidak berhak dan tidak memiliki wewenang memerintah manusia lain, dan tidak ada kewajiban mematuhi perintahnya. Oleh sebab itu, negara Islam menurut al-Maudūfī adalah negara berdasarkan kedaulatan Tuhan, sementara manusia hanyalah sebagai subjek.⁴³ Hakikat negara ini merupakan antithesis filsafat politik Barat yang melandaskan kedaulatan pada rakyat. Artinya, filsafat politik Barat menjadikan watak, pemikiran, budaya, kepentingan dan

⁴¹ *“It should be clearly understood in the very beginning that Islam is not a jumble of unrelated ideas and incoherent modes of conduct. It is rather a well ordered system, a consistent whole, resting on a definite set of clear-out postulates. Its major tenets as well as detailed rules of conduct are all derived from and logically connected with its basic principles”*. Lebih lanjut lihat Abul ‘Ala al-Mawdūfī, *The Islamic Law and Constitution* translated by Khurshid Ahmad (Lahore-Pakistan: Islamic Publications, 1960).

⁴² *“Aku hanya mengikuti apa yang telah diwahyukan kepadaku”* Lihat QS. 6: 50.

⁴³ Al-Mawdūfī mengajukan sejumlah ayat al-Qur’an seperti QS. 12:40, QS. 3:154, QS. 5:44. Lihat Abul ‘Ala al-Mawdūfī, *The Islamic law and Constitution* (Lahore-Pakistan: Islamic Publication, 1975). Edisi bahasa Indonesia Abul ‘Ala al-Mawdūfī, *Hukum dan Konstitusi Sistem Politik Islam* terjemahan Asep Hikmat (Bandung: Mizan, 1998), 157.

suasana hati manusia sebagai landasan mutlak pengaturan negara dan masyarakat.

Lebih jauh al-Maudūfī menjelaskan, sistem politik Islam tersebut cocok disebut dengan teokrasi. Namun, teokrasi yang dimaksudkan adalah teo-demokrasi yaitu penyelenggaraan negara dan pemerintahan dilakukan oleh seluruh rakyat berdasarkan tauhid, atau sesuai dengan shari'ah (al-Qur'an dan Sunnah). Teokrasi ini berbeda dengan yang dipahami oleh Barat yang menurutnya bersifat *satanic* bukan *divine*. Sebab, pengelolaan negara dikuasai oleh sekelompok masyarakat dengan mengatasnamakan Tuhan. Selain itu, karena negara berlandaskan tauhid dan kedaulatan Tuhan, maka tujuan negara Islam menurut al-Maudūfī berorientasi positif, bukan negatif. Hal ini didasarkan pada al-Qur'an dan Sunnah seperti surat 57: 25. Keberadaan negara bertujuan antara lain mencegah rakyat saling memeras, melindungi kebebasan mereka, dan melindungi bangsa dari invasi pihak asing. QS. 57:25. Untuk itu, negara harus dipimpin oleh orang-orang yang berideologi Islam. Orang-orang yang membela dan menjunjung tinggi hukum Islam yang bersifat ilahiah.⁴⁴

Meskipun negara berdasarkan kedaulatan Tuhan, namun tidak berarti bahwa manusia tidak memiliki eksistensi apapun dalam kehidupan sosial politiknya menurut al-Mawdūfī. Hal ini seperti yang ditegaskan olehnya bahwa kedaulatan Tuhan hanya bisa terealisasi dalam kehidupan manusia manakala terdapat orang-orang atau aktor-aktor politik berusaha merealisasikan shari'ah. Dengan demikian manusia memiliki

⁴⁴Sementara warga negara yang tidak seideologi dengan negara tidak diberi hak istimewa berpartisipasi dalam pembentukan dasar negara. Meskipun demikian, mereka dapat tinggal dan menjadi warga negara Islam, dan kepada mereka diberikan hak-hak khusus seperti perlindungan terhadap kehidupan, harta, dan kehormatannya. Hal ini karena negara Islam menurutnya tidak memaksa prinsip-prinsip sosialnya kepada pihak lain dengan cara kekerasan, dan tidak pula merampas harta kekayaan mereka serta tidak membasmi minoritas.

posisi penting sebagai wakil Allah di bumi guna merealisasikan kehendak Allah. Pandangan al-Maudūdī tersebut di dasarkan pada QS. 24 ayat 55 yang dimaknai sebagai dasar teori Islam tentang negara. Menurut al-Maudūdī, ada dua hal yang mengemuka dalam ayat tersebut: *pertama*, Islam tidak menggunakan istilah kedaulatan, tetapi istilah kekhalifahan. Hal ini menegaskan bahwa kedaulatan benar-benar hanya milik Allah, dan kekuasaan di bumi seperti negara atau pemerintahan yang sesuai dengan hukum ilahiah merupakan khalifah dari penguasa tertinggi. Dengan demikian, kekuasaan manusia di muka bumi merupakan wewenang yang diberikan dan diamanahkan kepada manusia sebagai khalifahNya.

Kedua, ayat tersebut mengungkap bahwa kekuasaan di bumi dijanjikan kepada seluruh masyarakat muslim. Berdasarkan hal ini maka semua orang yang beriman adalah khalifah sesuai dengan kemampuan individunya, bukan suatu ras, kelompok tertentu. Setiap individu muslim bertanggungjawab kepada Allah, dan khalifah yang satu tidak lebih rendah atau tinggi dari khalifah lainnya. Bertolak dari teori kekhalifahan tersebut muncullah teori demokrasi perspektif Islam menurut al-Maududi. Demokrasi yang dimaksud yaitu *pertama*, Islam menolak kediktatoran oleh seseorang maupun kelompok. *Kedua*, Islam memberikan kebebasan kepada setiap muslim untuk mengemukakan pendapatnya. *Ketiga*, kesetaraan sosial dan hukum, dan *keempat* kesejahteraan ekonomi dan sosial.

Selain al-Maudūdī dan al-Bannā, paradigma integralistik juga terlihat pada tokoh sebelum meraka yaitu Muḥammad Rashīd Riḍā.⁴⁵ Menurut Riḍā, menegakkan khilafah merupakan

⁴⁵Muḥammad Rashīd Riḍā Lahir 27 Jumad al-awal 1282 H/1865 M. Lihat Ibrāhīm Aḥmad al-‘Adawī, *Rashīd Riḍā Imām al-Mujāhid* (Cairo: al-Mu’assasat al-Mishriyat al-Amāṭ, 1341 H), 19. Lihat juga Hamid Enayat, *Modern Islamic Political Thought* (Kuala Lumpur: Islamic Book Trust, 2001), 104-124.

suatu kewajiban berdasarkan al-Qur'an, sunnah, dan ijma'.⁴⁶ Umat Islam akan berdosa dan dipandang jahiliah bila meninggalkan kewajiban menegakkan khilafah tersebut.⁴⁷ Khalifah adalah kepala negara Islam secara totalitas demi kemaslahatan agama dan dunia.⁴⁸ Hal ini penting karena Islam akan tersebar ke seluruh dunia dan tidak akan timbul fitnah dan bencana jika umat Islam berpegang teguh kepada dasar-dasar syari'at Islam seperti yang dipraktikkan oleh *khulafaurrasyidin*.⁴⁹ Meskipun demikian, Riḍā⁵⁰ tetap mengkritik khilafah Utsmani karena bertentangan dengan Islam dan bisa dijatuhkan. Sultan Utsmani menurutnya tidak memenuhi kualifikasi sebagai khalifah sebab cara pengangkatannya dengan kekerasan dan paksaan serta sistem warisan.

Paradigma integrasi seperti yang diuraikan di atas memiliki benang merah dengan pemikiran politik Islam klasik dan abad pertengahan. Hubungan antara kedua tipologi ini dapat dikatakan merupakan kesinambungan sejarah, dimana paradigma integrasi menjadikan model praktik sejarah politik Islam klasik sebagai contoh dan bukti tidak adanya pemisahan antara Islam dan negara atau politik. Hal ini seperti yang dikemukakan oleh Svetla Ben Itzhak-seorang pakar politik kontemporer dari Universitas Kansas Amerika Serikat-bahwa kecenderungan pemikiran politik Islam pramodern (622-1500 M) adalah tidak adanya paradigma dikotomis antara Islam dan kepemimpinan masyarakat seperti halnya yang terjadi pada era modern. Realitas kehidupan baik individu maupun

⁴⁶Muḥammad Rashīd Riḍā, *Al-Khilāfat...*,10.

⁴⁷Muḥammad Rashīd Riḍā, *Al-Khilāfat...*,57.

⁴⁸Muḥammad Rashīd Riḍā, *Al-Khilāfat...*,10. Lihat Mairid Harun, *Khilafah Menurut Rasyid Rida dan Relevansinya dengan Masyarakat Islam Modern*, Disertasi (Jakarta: UIN Syarif Hidayatullah Jakarta, 1989).

⁴⁹Muḥammad Rashīd Riḍā, *Al-Khilāfat...*,35.

⁵⁰Muḥammad Rashīd Riḍā, *Al-Khilāfat...*,37.

kemasyarakatan difahami dan dibentuk dalam kerangka keyakinan Islam.

Corak Islam sebagai agama yang bersifat organis juga tampak dalam sejarah praksis politik Islam klasik, yaitu pada pembentukan masyarakat di Madinah. Nabi pada saat itu tidak hanya berfungsi sebagai imam pada waktu shalat, tetapi juga sebagai hakim yang menjalankan hukum Allah, sebagai panglima militer, dan sebagai pimpinan tertinggi dalam masyarakat dalam persoalan politik. Hukum shari'ah menjangkau semua aspek kehidupan, baik pribadi maupun masyarakat. Hal ini menunjukkan bahwa Islam pada awal-awal sejarahnya benar-benar sistem religi-politik yang terpadu.⁵¹ Di samping itu, kehadiran para ulama sebagai orang yang ahli bidang shari'ah merupakan salah satu fungsi struktur organik Islam menurut Smith. Posisi mereka integral dalam kehidupan sosial masyarakat, bukan sebagai organisasi yang terpisah dari masyarakat. penafsiran-penafsiran mereka terhadap shari'ah dan penerapannya dalam berbagai situasi baru sangat urgen, dan karenanya mereka erat sekali hubungannya dengan penguasa.⁵²

Agak berbeda dengan Smith, M. Din Syamsuddin mengatakan bahwa pola konstruksi Islam dan politik periode pramodern adalah cenderung simbiosis.⁵³ Hal ini menurutnya dibuktikan dengan kecenderungan pemikir politik masa tersebut yang meskipun beragama tetapi masih dalam kerangka harmonisasi shari'ah dengan realitas yang berkembang. Kekhalifahan atau masyarakat ideal adalah dua bentuk praksis politik dengan cita-cita Islam yang menyimbolkan simbiosisme Islam dan politik. Lebih dari itu, konsepsi pemikir politik Islam

⁵¹Svetla Ben Itzhak, "Pemikiran Politik Islam" dalam John T. Ishiyama dan Marijke Breuning, *Ilmu Politik dalam Paradigma Abad 21...*, 918-930.

⁵²Lihat Donald Eugene Smith, *Religion and Political Development...*

⁵³Lihat M. Din Syamsuddin, *Islam dan Politik...*, 113-114.

pramodern merupakan pengewenjantahan prinsip tauhid yang memiliki dua fungsi yaitu: *pertama* menyatukan hubungan Tuhan, manusia, dan alam. *Kedua* menyatukan kesadaran muslim mengenai arti hidup dan kehidupan yang akan datang.

Fungsi pertama mengarahkan pemikiran Islam baik kalam, fiqh, sufi, maupun politik pada komitmen dan orientasi pemikiran politik Islam yang melahirkan kewajiban manusia membangun masyarakat ideal. Sementara fungsi kedua mendorong munculnya konsep-konsep yang berkaitan dengan kewajiban manusia dalam menciptakan suatu peradaban yang didasarkan pada nilai-nilai ilahiah. Dengan demikian, prinsip tauhid mengungkap bahwa tidak ada pemisahan antara yang sakral dan yang profane, atau antara agama dan politik, meskipun keduanya dapat dibedakan.⁵⁴ Terlepas dari kedua kategori tersebut yakni organis dan simbiosis, sejarah praksis politik Islam pramodern memang memperlihatkan demikian. Politik Islam dimulai sejak Islam didakwahkan dan Muhammad saw. adalah tokoh sentral kajian pemikiran politik Islam klasik.⁵⁵ Posisi Muhammad saw. dipandang perspektif politik bukan hanya utusan Tuhan untuk mendakwahkan Islam, tetapi juga memimpin politik dan militer. Ia merupakan faktor sentral dalam menjaga kesatuan politik dan agama umat Islam. Hal ini dibuktikan dengan munculnya ketegangan dan konflik politik pasca wafat Muhammad saw. pada 632 M. Masyarakat Islam mulai mempertanyakan siapa yang mengganti Muhammad saw. sebagai pemimpin umat.

Meskipun demikian, bukan berarti paradigma integratif meyakini agama sekaligus negara dalam pengertian mencampur adukkan antara agama dan negara, sehingga politik adalah agama seperti yang dituduhkan oleh orientalis atau beberapa muslim sekuler. Sebab, menyatakan agama sekaligus

⁵⁴Lihat M. Din Syamsuddin, *Islam dan Politik...*,113-114.

⁵⁵Svetla Ben Itzhak, "Pemikiran Politik Islam" dalam John T. Ishiyama dan Marijke Breuning, *Ilmu Politik dalam Paradigma Abad 21...*, 918-930.

negara berimplikasi pada menjadikan negara atau politik sebagai Islam itu sendiri. Padahal, kaum tradisional meskipun meyakini hubungan antara Islam dan negara bersifat integral, namun mereka tetap membedakan hakikat Islam sebagai agama dan hakikat politik sebagai aspek sosial. Hal ini terlihat dari pandangan mereka bahwa politik adalah masalah ijtihad sosial. Atau, seperti yang terlihat dalam pandangan al-Bannā yang membedakan antara ulama sebagai tokoh agama dan Islam sebagai agama itu sendiri.

2. Paradigma Sekularistik

Aliran pemikiran politik modern kedua tentang Islam dan negara serta relasi keduanya adalah paradigma sekuleristik. Paradigma ini secara umum berpandangan bahwa Islam dan politik merupakan dua hal yang terpisah. Islam dipahami murni agama sebagaimana halnya agama lain yang tidak mengatur masalah kehidupan masyarakat dan negara. Sebaliknya, negara dipandang sebagai murni masalah sosial yang eksistensinya berdasarkan akal dan moral. Atas dasar asumsi ini paradigma sekuler berpendapat negara tidak mengatur agama dan sebaliknya agama tidak mengatur negara.⁵⁶ Menurut Din Syamsuddin, paradigma sekuler merupakan salah satu bentuk kecenderungan modernisme⁵⁷ yang menolak asumsi paradigma

⁵⁶Lihat Sukron Kamil, *Pemikiran Politik Islam Tematik: Agama dan Negara, Demokrasi, Civil Society, Shari'ah dan HAM, Fundamentalisme, dan Antikorupsi* (Jakarta: Kencana, 2013), 26-30.

⁵⁷Modernism setidaknya terdiri dari tiga kecenderungan menurut Din Syamsuddin, yaitu rasionalitas, Sekular, dan rekonstruksi. Gagasan rasional dalam paradigma ini dapat ditemukan misalnya pada pemikiran Muhammad Abduh yang berpendapat bahwa tidak ada kedaulatan agama dalam konteks relasi Islam dan politik. Hakikat pemerintahan Islam menurutnya adalah duniawi atau Sekular, bukan agama. Oleh karena itu, kekuasaan politik harus berdasarkan pada kekuasaan rakyat yang berdasarkan kebebasan, integralitas, musyawarah, dan konstitusi. M. Din Syamsuddin, *Islam dan Politik...*, 129-131.

integralistik maupun paradigma simbiotik, dan sebaliknya mengajukan konsep pemisahan antara agama dan negara. Paradigma ini dalam konteks pemikiran Islam menolak pendasaran negara kepada Islam, atau paling tidak menolak determinasi Islam akan bentuk tertentu dari negara.

Salah seorang pemikir Islam yang termasuk kategori mazhab sekuler adalah ‘Alī ‘Abd ar-Rāziq. Pemikirannya tentang relasi Islam dan negara tertuang dalam karyanya berjudul *al-Islām wa Uṣūl al-Ḥukm* yang pertama kali diterbitkan di Mesir tahun 1925. Setidaknya terdapat tiga pemikiran utama ar-Rāziq tentang relasi Islam dan politik atau negara dalam bukunya tersebut.⁵⁸ *Pertama*, *al-khilāfah* bukan suatu kewajiban dalam Islam. Gagasan ini merupakan anti tesis dari teori khalifah yang diketengahkan oleh kaum tradisional seperti Rashīd Riḍā. Ar-Rāziq menyatakan bahwa tidak ada satu ayat pun dari al-Qur’an dan hadits yang menyatakan kewajiban menegakkan *al-khilāfah*.⁵⁹

Kedua, sistem pemerintahan masa Nabi tidak jelas menurut ar-Rāziq. Hal ini menurutnya dibuktikan dengan ketiadaan mekanisme pengangkatan hakim, meskipun ia mengakui bahwa lembaga peradilan telah ada pada masa kenabian. Namun, lembaga pengadilan tersebut telah berkembang dalam tradisi orang Arab dan bangsa-bangsa lain

⁵⁸Menurut Sjadzali, buku ar-Rāziq terbagi ke dalam tiga bagian. Bagian pertama membahas tentang khilafah. Bagian kedua menjabarkan tentang Islam dan pemerintahan. Kesimpulan bagian kedua ini adalah bahwa risalah Nabi bukanlah pemerintahan, dan agama bukanlah Negara. Bagian ketiga membahas tentang khilafah atau pemerintahan dalam sejarah Islam. Bagian ini ar-Rāziq membedakan mana yang Islam dan mana yang Arab, mana yang khilafah islamiyah dan mana yang negara Arab, serta mana agama dan mana politik.

⁵⁹Lebih lanjut baca ‘Alī Abd ar-Rāziq, *Khilafah dan Pemerintahan dalam Islam* terjemahan Afif Muhammad (Bandung: Pustaka, 1985). Bandingkan dengan ‘Alī Abd ar-Rāziq, *al-Islam wa Uṣūl al-Ḥukm* (Beirut: Mu’assasat al-‘Arabiyat, 1972).

sebelum Islam menurut ar-Rāziq. Selain itu, pemerintahan masa nabi juga tidak jelas karena tidak adanya lembaga keuangan dan kepolisian. Kedua lembaga ini memiliki posisi yang penting dan strategis bagi suatu negara, dan tanpa ini negara tidak akan terbentuk dengan sempurna. Atas dasar ketiadaan kedua lembaga yang disebut terakhir dan tidak adanya mekanisme pengangkatan hakim, maka ar-Rāziq berkesimpulan sebagaimana yang dikemukakan di atas.

Ketiga, ar-Rāziq menolak peran Nabi sebagai kepala negara. Terkait dengan hal ini ia menyatakan bahwa Nabi adalah semata-mata seorang Rasul yang mendakwahkan agama tanpa bermaksud mendirikan negara. Nabi tidak mempunyai kekuasaan duniawi, negara, atau pemerintahan. Nabi tidak pula mendirikan kerajaan dalam arti politik atau sesuatu yang mirip dengan kerajaan. Dia adalah Nabi semata seperti halnya Nabi sebelumnya, bukan raja, bukan pendiri negara dan tidak pula mengajak umat untuk mendirikan kerajaan duniawi.⁶⁰ Meskipun demikian, ar-Rāziq seperti yang dikemukakan oleh Din Syamsuddin tidak bermaksud mengatakan bahwa Islam sama sekali tidak perlu membentuk pemerintahan. Sebaliknya, Islam sebagaimana yang difahami dalam al-Qur'an menurutnya menyatakan perlunya pembentukan suatu pemerintahan sebagai sarana esensial bagi umat Islam untuk melindungi agama dan menyalurkan kepentingan-kepentingannya. Islam tidak menolak suatu kekuasaan politik meskipun hal ini tidak berarti bahwa membentuk pemerintah adalah kewajiban dari ajaran pokok Islam.⁶¹

...ذلك هو القول بأن محمدا صلى الله عليه وسلم ما كان الا رسولا لدعوة دينية خالصة للدين، لا تشوبها زعة ملك، ولادعوة لدولة، وأنه لم يكن للنبي صلى الله عليه وسلم ملك ولا حكومة، وأنه صلى الله عليه وسلم لم يقم بتأسيس مملكة، بالمعنى الذي يفهم سياسة من هذه الكلمة ومرا دقاتها. ما كان الارسولا كاخوانه الخالين من الرسل. وما كان ملكا ولا مؤسس دولة، ولا داعيا الى ملك

Lihat 'Alī 'Abd ar-Rāziq, *al-Islām wa Uṣūl al-Ḥukm Baḥṡ fī al-Khilāfah wa al-Ḥukūmah fī al-Islām* (Mesir: al-Haiat al-Miṣriyah, 1993), 64-65.

⁶¹Lihat M. Din Syamsuddin, *Islam dan Politik...*,135.

Selain ar-Rāziq, pemikir Islam lain yang memiliki pandangan yang sama dan termasuk dalam golongan paradigma sekuler adalah Ṭahā Ḥusain, A. Luṭfi Sayyid, dan Sockarno. Ṭahā Ḥusain misalnya, gagasannya yang memisahkan dan membedakan antara Islam dan negara jelas menunjukkan pandangannya yang sekuler. Ia menyatakan bahwa politik adalah sesuatu dan agama adalah sesuatu yang lain, dan sistem pemerintahan dan pembentukan negara adalah atas dasar manfaat amaliyah, bukan atas dasar sesuatu yang lain termasuk agama.⁶² Begitu pula pandangan A. Luṭfi Sayyid dan Zia Gokalp sebagaimana yang diketengahkan oleh Sukron Kamil. Zia Gokalp misalnya berpendapat bahwa masalah keyakinan dan ibadah dipisahkan dari masalah hubungan sosial termasuk politik. Persoalan agama bagi Gokalp adalah masalah ulama, sementara persoalan sosial politik, dan sosial ekonomi adalah tanggungjawab negara. Sementara A. Luṭfi Sayyid bukan hanya mengatakan bahwa agama dan politik sebagai dua hal yang berbeda, ia bahkan memandang umat Islam tidak harus terikat pada Islam dan pan-Islamisme karena tidak relevan.⁶³

Menurut Sjadzali, ar-Rāziq tidak berhasil membuktikan bahwa Muhammad tidak berbeda dengan Nabi sebelumnya, bahwa Nabi tidak bermaksud mendirikan negara serta menjadi kepala negara, dan otoritas yang dimilikinya bukan otoritas kepala negara. Islam memiliki sepertingkat hukum yang untuk melaksanakannya diperlukan suatu otoritas atau kekuasaan yang mampu menjamin ditaatinya hukum tersebut. Ar-Rāziq menurut Sjadzali tidak memahami secara mendalam pemikiran Barat seperti Thomas Hobbes sehingga ia berbuat salah dengan memahami Hobbes sebagai pemikir politik Barat yang

ان السياسة شئى والدين شئى اخر, فان نظام الحكم وتكون الدول يقومان على⁶² العلمى قبل ان يقوم على اى شئى اخر. Lihat Ṭahā Ḥusain, *Mustaqbal al-Ṣaqāfat fī al-Miṣr* (Beirut: Dār al-Kitāb al-Lubnāny, 1973), 27.

⁶³Lihat Sukron Kamil, *Pemikiran Politik Islam Tematik...*,30.

mendukung gagasan raja yang mutlak berlandaskan mandat Tuhan.⁶⁴

3. Paradigma Simbiotik

Corak pemikiran politik Islam modern ketiga adalah paradigma simbiotik. Paradigma ini pada dasarnya merupakan sintesis dari paradigma integralistik dan sekularistik. Paradigma ini satu sisi bersikap kritis terhadap asumsi-asumsi kedua paradigma tersebut, namun di sisi lain menegaskan kecenderungannya sendiri. Syukron Kamil menjelaskan bahwa paradigma simbiotik menolak klaim ekstrem paradigma integralistik yang memandang Islam sebagai agama yang sempurna mengatur semua urusan termasuk politik. Sebaliknya, paradigma ini juga menolak klaim paradigma sekuler yang memandang Islam sama sekali tidak ada hubungan dengan masalah negara atau politik.⁶⁵ Oleh sebab itu, paradigma ini terkadang disebut dengan paradigma moderat dengan asumsi bahwa Islam mengatur masalah kehidupan sosial politik masyarakat dan negara melalui prinsip-prinsip dasar moral dan etika.⁶⁶

Penjelasan Sjadzali juga tampak mirip dengan Kamil, paradigma simbiotik menurut Sjadzali satu sisi menolak anggapan bahwa dalam Islam terdapat segalanya, termasuk sistem politik. Namun, pada sisi lain paradigma simbiotik juga tidak sependapat dengan anggapan bahwa Islam adalah agama yang sama sekali sama dengan agama-agama lain. Sebaliknya, pendukung paradigma simbiotik meyakini bahwa dalam Islam terdapat seperangkat prinsip dan tata nilai etika bagi kehidupan bermasyarakat dan bernegara seperti yang ditemukan dalam al-Qur'an. Prinsip dan tata nilai tersebut

⁶⁴Munawir Syadzali, *Islam dan Tata Negara...208-209*.

⁶⁵Lihat Sukron Kamil, *Pemikiran Politik Islam Tematik...31-37*.

⁶⁶Lihat Sukron Kamil, *Pemikiran Politik Islam Tematik...31-37*.

memiliki kelenturan dalam pelaksanaan dan penerapannya dengan memperhatikan perbedaan situasi dan kondisi antara satu zaman dengan zaman lain, serta antara satu budaya dengan budaya lain.⁶⁷

Tegasnya, paradigma simbiotik memandang bahwa dalam Islam tidak terdapat sistem pemerintahan, tetapi memiliki seperangkat tata nilai etika bagi kehidupan bernegara.⁶⁸ Oleh sebab itu, paradigma simbiotik tidak menentukan suatu sistem politik atau sistem pemerintahan tertentu. Dengan kata lain, aliran politik ini memahami bahwa pengelolaan masyarakat atau negara dilakukan melalui ijtihad guna menentukan sistem negara yang terbaik.⁶⁹ Sejalan dengan premis ini, paradigma simbiotik menurut Din Syamsuddin tetap meniscayakan adanya lembaga negara bagi umat Islam dengan corak demokratis baik dalam bentuk monarki konstitusional, republik, maupun bentuk demokratis lainnya.⁷⁰ Kecenderungan simbiotik juga terlihat dalam praksis, paradigma simbiotik memandang agama dan negara berhubungan timbal balik dan saling memerlukan. Agama memerlukan negara dalam proses pengembangan agama dan sebaliknya negara memerlukan agama sebagai landasan etika dan moral.⁷¹

Paradigma simbiotik yang tampak moderat dan dinamis tercermin dalam pemikiran-pemikiran tokoh seperti Muḥammad Abduh, Muḥammad Ḥusein Ḥaikal, Fazlur Rahman, dan Muḥammad Arkon.⁷² Di Indonesia, paradigma

⁶⁷Munawir Syadzali, *Islam dan Tata Negara...* 235-236.

⁶⁸Baca Munawir Sjadzali, *Islam dan Tata Negara...*205

⁶⁹Lihat Sukron Kamil, *Pemikiran Politik Islam Tematik...*31-37.

⁷⁰Lihat M. Din Syamsuddin, *Etika Agama...*,42.

⁷¹Lihat M. Din Syamsuddin, *Etika Agama...*,42. Lihat Din Syamsuddin, “Usaha Pencarian Konsep Negara dalam Sejarah Pemikiran Politik Islam”..., 43-54.

⁷²Lihat Sukron Kamil, *Pemikiran Politik Islam Tematik...*, Muhammad Arkoun, Nalar Islami dan Nalar Modern, berbagai

moderat dan simbiotik—dengan kekhususan dan keunikan kulturnya— terbaca dari kecenderungan pemikiran tokoh-tokoh cendekiawan seperti Nurcholis Madjid, Azyumardi Azra, Abdurrahman Wahid, Din Syamsuddin dan lain-lain.⁷³ Dalam pemikiran Muḥammad Abduh, corak paradigma simbiotik dapat dibaca dari pandangannya bahwa Islam bukan agama semata melainkan hukum yang mengatur hubungan sesama manusia baik muslim maupun non-muslim. Dalam hal ini negara dibutuhkan guna merealisasikan aturan tersebut. Meski demikian, negara menurut Abduh bukanlah bentuk pengewejantahan kekuasaan agama tetapi murni masalah sosial.⁷⁴ Pandangan Abduh ini menunjukkan pengakuannya terhadap eksistensi Islam dalam hubungan sosial termasuk relasi sosio-politik. Namun di samping itu, Abduh juga mengakui bahwa ada perbedaan yang jelas antara Islam sebagai murni agama, dan politik sebagai murni masalah sosial walau kedua saling berkaitan.

Selain Abduh, pemikiran Muḥammad Ḥusain Ḥaikal juga memiliki kecenderungan paradigma simbiotik. Hal ini dapat dibaca dari pandangan Ḥaikal bahwa dalam al-Qur'an dan Sunnah tidak ditemukan aturan yang langsung dan rinci mengenai masalah kenegaraan seperti model dan bentuk pemerintahan. Norma yang ada hanyalah seperangkat tata nilai etika yang dapat dijadikan sebagai pedoman dasar bagi pengaturan tingkah laku dalam pergaulan dengan sesama,

tantangan dan jalan Baru (Jakarta: INIS, 1994), 220. Muhammad Arkoun, *Rethinking Islam* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1996), 34-32. Kajian relevan pemikiran Arkoun lihat Suadi Putro, *Muhammed Arkoun tentang Islam dan Modernitas* (Jakarta: Paramadina, 1998).

⁷³Lihat Sukron Kamil, *Pemikiran Politik Islam Tematik...*31-37.

⁷⁴Munawir Sjadzali, *Islam dan Tata Negara...*,131-133 dan 208-209. Lihat Syukron Kamil, *Pemikiran Politik Islam Tematik...*, 33.

termasuk dalam tata kelola masyarakat dan negara.⁷⁵ Nilai etika yang dimasud Haikal adalah prinsip tauhid, prinsip sunnatullah, dan prinsip persamaan manusia. Tauhid sangat penting dalam tata kelola masyarakat dan pemerintahan guna mewujudkan masyarakat bermoral dan memiliki integritas rohani yang kuat dan sempurna. Landasan tauhid melahirkan paham dan semangat egaliterianisme dalam kehidupan sehari-hari. Prinsip tauhid mendukung sistem demokrasi dan sebaliknya menolak totaliter, otoriter, despotis, dan tiranik.

Prinsip sunnatullah menurut Haikal mendorong manusia bersikap kritis dan dinamis, serta percaya kepada hukum kausalitas yang menolak sikap fatalistis. Demikian pula prinsip ini mengakui adanya pluralism dalam masyarakat. Adapun prinsip persamaan antara manusia menegaskan pengelolaan hidup bermasyarakat dalam Islam tidak didasarkan pada ikatan-ikatan primordial, seperti keturunan, kesukuan, dan kehormatan. Oleh sebab itu, dalam Islam tidak dikenal prinsip mayoritas, tidak berkelas, tidak ada kaum elit dan borjuis, dan tidak pula dikenal aristokrat.⁷⁶ Selain ketiga landasan nilai etika tersebut, Haikal juga mengajukan tiga prinsip dalam pengelolaan negara yakni persaudaraan, persamaan, dan kebebasan. Prinsip persaudaraan berdampak pada timbulnya persatuan, solidaritas, dan toleransi beragama. Prinsip persamaan melahirkan musyawarah dan keadilan, sementara prinsip kebebasan akan mengakui hak asasi manusia. Semua landasan tata nilai etika dan prinsip-prinsip tersebut ditransformasikan dalam bentuk rumusan-rumusan peraturan

⁷⁵Muhammad Husain Haikal lahir 30 Agustus 1888 di Mesir. Lihat Muhammad Husein Haikal, *Pemerintahan Islam* (Jakarta: Pustaka Firdaus, 1993). Musdah Mulia, *Negara Islam* (Depok: Pesona Khayangan Estate, 2010). Munawir Sjadzali, *Islam dan Tata Negara...*,182-189.

⁷⁶Lihat Muhammad Husein Haikal, *Pemerintahan Islam...*, Musdah Mulia, *Negara Islam...*, Munawir Sjadzali, *Islam dan Tata Negara...*,182-189.

perundangan dalam suatu negara dan pemerintahan.⁷⁷ Dengan demikian, sebagaimana halnya pandangan ar-Rāziq, masalah negara dan pemerintahan merupakan wilayah ijtihad menurut Haikal.

Karakteristik paradigma simbiotik seperti yang telah diungkapkan bukan hanya membuktikan sifat paradigma ini yang moderat dan dinamis, namun menunjukkan pula kecenderungannya yang aktual. Atas dasar pandangan ini, preferensi paradigma simbiotik lebih mengarah pada sistem yang saat ini sedang berkembang, yakni negara modern dengan sistem demokrasi. Hal ini bisa dibuktikan misalnya pada corak pemikiran Fazlur Rahman seperti yang dikaji oleh Hasbi Amiruddin.⁷⁸ Rahman cenderung pada negara Islam sekuler. Dikatakan sekuler karena negara Islam menurut Rahman adalah negara yang berdasarkan kedaulatan rakyat atau sistem demokrasi dengan bentuk republik, bukan negara teokrasi. Di samping itu, Rahman menolak teori kedaulatan Tuhan karena hal ini tidak mungkin berdaulat secara politik. Rahman bahkan menyatakan model teori kedaulatan raja tidak mencerminkan ajaran Islam.⁷⁹

Pemikiran Nurcholish Madjid tanpanya cukup memperjelas corak paradigma simbiotik dalam pemikiran politik Islam modern. Dalam perspektif Madjid, konsep Islam tentang politik adalah moderat atau berada pada pertengahan antara paradigma integralistik dan paradigma sekuler seperti yang dikemukakan oleh modernis ekstrem. Seperti halnya gurunya Fazlur Rahman, sistem politik Islam menurut Madjid

⁷⁷Lihat Muḥammad Ḥusein Ḥaikāl, *Pemerintahan Islam...*, Musdah Mulia, *Negara Islam...*, Munawir Sjadzali, *Islam dan Tata Negara...*,182-189.

⁷⁸Baca Fazlur Rahman, *Membuka Pintu Injihad* terjemahan Anas Mahyuddin (Bandung: Pustaka, 1984), 136-148. Judul asli karya ini adalah *Islamic Methodology in History* (Karachi: Central Institute of Islamic Research, 1965).

⁷⁹M. Hasbi Amiruddin, *Konsep Negara Islam Menurut Fazlur Rahman* (Yogyakarta: UII Press, 2006).

adalah demokrasi meskipun sistem ini menurutnya memiliki kekuarangan. Pemikiran tersebut tidak terlepas dari asumsi yang diyakini oleh Madjid bahwa Islam baik secara teoritis maupun praktis mengajarkan prinsip-prinsip politik seperti pluralisme, toleransi, persamaan, dan keadilan sebagai tujuan hidup bermasyarakat dan bernegara.⁸⁰

Uraian tersebut di atas menunjukkan dua sudut pandang yang digunakan dalam mengukur suatu paradigma simbiotik. *Pertama* pandangan yang melihat konsep negara langsung pada sumber ajaran Islam, yakni al-Qur'an dan hadits. Dalam konteks ini, paradigma simbiotik mengakui tidak ada konsep konkrit tentang negara dalam sumber ajaran Islam. Meskipun begitu, diakui pula bahwa Islam mengajarkan sebagian metode praktis politik fundamental, etika dan moral sosio-politik seperti bermusyawarah, ketaatan, kekuasaan dan kepemimpinan, keadilan, persamaan, toleransi, dan lain-lain. *Kedua*, pandangan yang melihat agama dan negara dari perspektif fungsi dan perannya masing-masing. Menurut sudut pandang ini, kedua struktur sosial tersebut memiliki wilayah fungsi masing-masing yang saling membutuhkan dan dalam realitas praktis tidak dapat dipisahkan. Agama memiliki peran penting sebagai salah satu materi yang dapat membimbing moral setiap individu dan aktor dalam negara dan karenanya diperlukan oleh negara dalam proses pembangunan sumber daya manusia. Sebaliknya, negara dapat berfungsi sebagai pelindung bagi eksistensi agama, atau bahkan memfasilitasi pengembangan keagamaan.

Perlu dikemukakan bahwa kecenderungan simbiotik juga terdapat dalam pemikiran politik Islam pra-modern. Namun, kecenderungan pra-modern lebih menekankan pada narasi simbiotik praksis seperti yang diungkapkan oleh Din Syamsuddin. Menurutnya, dua pemikir Islam abad pertengahan yakni al-Māwardī dan al-Ghazālī termasuk dalam kelompok

⁸⁰Lihat Sukron Kamil, *Pemikiran Politik Islam Tematik...*,35.

paradigma simbiotik. Hal ini dilihat dari ungkapan al-Māwardī yang menyatakan imāmah merupakan instrument untuk meneruskan misi kenabian guna memelihara agama dan mengatur dunia. Adapun negara tetap sebagai lembaga politik dengan sanksi keagamaan, dan agama memiliki posisi sentral sebagai sumber legitimasi realitas politik.⁸¹ Pandangan simbiotik juga terlihat dari pemikiran al-Ghazālī yang menyatakan bahwa jika Tuhan telah mengirim para Nabi dan memberi mereka wahyu, maka Tuhan juga telah mengirim raja-raja dan memberi mereka “kekuatan ilahiah.” Al-Ghazālī juga menyatakan bahwa agama dan negara adalah saudara kembar yang lahir dari satu ibu.⁸²

Akhirnya, dapat disimpulkan bahwa terdapat perbedaan sudut pandang yang tajam dikalangan pemikir-pemikir Islam dalam merespon perubahan sosial, terutama bidang politik. Kaum tradisional bukan hanya menggunakan sudut pandang teologis, tetapi tampaknya menggunakan pula pendekatan sosiologis dalam melihat relasi Islam dan politik. Lain halnya dengan kaum sekuler yang menggunakan pendekatan filsafat, khususnya aspek ontologi dalam melihat relasi Islam dan politik seperti yang terlihat pada pemikiran ar-Rāziq. Meski demikian, diskusi atau pemikiran tentang relasi Islam dan negara sebagaimana tiga paradigma yang telah diurai di atas tetap berpijak pada pendekatan teologis dan filsafat. Dengan kata lain, secara metodologis ketiga paradigma tersebut masih bersifat teosentris dengan pendekatan teologis, dan tidak keluar lebih jauh mendiskusikan Islam dan negara atau agama dan politik dengan elaborasi positivistik dan antroposentris.

⁸¹Lihat M. Din Syamsuddin, *Etika Agama...*, 42.

⁸²Pemikiran politik al-Ghazali dapat ditemukan dalam karyanya seperti *al-Iqtisād fi’l I’tiqād*, *Mizān al-‘Amal*, *Nasīhat al-Muluk*, *Fadā’ih al-Bāṭiniyyah* dan *Ihyā’ ‘Ulūm al-Dīn*. Lihat M. Din Syamsuddin, *Etika Agama...*, 42. M. Din Syamsuddin, “Usaha Pencarian Konsep Negara dalam Sejarah Pemikiran Politik Islam”...,43-54.

C. Agama dan Negara dalam Pemikiran Politik Barat

Gambaran pemikiran politik Islam tersebut tentu berbeda dengan sejarah pemikiran politik Barat. Meski harus diakui perdebatan tentang Islam dan negara memiliki akar sejarah dengan perkembangan sosial dan politik Barat modern, namun orientasi pemikiran politik Barat modern merupakan produk ditinggalkannya pemikiran yang bersifat teosentris, sehingga bersifat antroposentris, humanis sekular, dan positivistik sejak abad renaissance. Pemikiran-pemikiran politik Barat abad pertengahan sangat kental dengan pemikiran teologi politik Kristen. Bahkan, dalam abad-abad renaissance dan pencerahan pemikiran teologi Kristen masih dapat ditemukan pada sejumlah teolog dan intelektual Barat seperti Filmer dan Hegel.

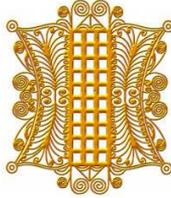
Teologi Kristen abad pertengahan seperti Augustinus dan Thomas Aquinas masih kental dengan asumsi-asumsi politik Kristen. Asumsi-asumsi teologi politik Kristen awal misalnya kekuasaan bersifat sakral karena berasal dari Tuhan. Begitu juga asumsi dasar bahwa manusia dilahirkan sama, memiliki naluri sosial untuk hidup bersama dan hidup bernegara. Manusia mematuhi hukum negara karena sebagai suatu lembaga politik berasal dari Tuhan. Otoritas politik negara yang berfungsi mengatur rakyat merupakan suatu bentuk pendelegasian kekuasaan dari Tuhan kepada negara. Negara terbentuk karena keburukan dan dosa-dosa manusia. Karena itu, tujuan negara dimaksudkan untuk menjadi alat menaklukkan keburukan dan menyembuhkan dosa-dosa. Doktrin politik Kristiani ini berpengaruh hingga abad pertengahan seperti pada pemikiran Augustinus dan Thomas Aquinas. Doktrin-doktrin tersebut juga masih menggema hingga abad renaissance dan pencerahan sehingga menjadi objek kritik para pemikir politik Barat abad-abad tersebut seperti Machiavelli dan Lock.

Machiavelli menegaskan kekuasaan dipisah dari agama. Tidak ada kaitan dan relevansi antara kekuasaan negara dengan

teologi Kristen, kecuali sejauh agama dan moral memiliki nilai utilitarianisme bagi kekuasaan dan negara. Pandangan Machivilli ini berbeda dengan para intelektual abad pertengahan seperti Santo Augustinus dan Thomas Aquinas yang mengaitkan kekuasaan dan negara dengan agama dan moralitas.⁸³ Pandangan sekular juga terdapat pada pemikiran Marthin Luther yang menuntut agar otoritas agama dibedakan dan dipisahkan dari otoritas negara dalam peristiwa reformasi agama. Begitu pula pandangan Lock yang menegaskan pemisahan agama dan negara. Locke menentang monarkhi absolut karena bertentangan dengan prinsip *civil society*. Menurut Locke, kekuasaan penguasa bukan berasal dari Tuhan, tetapi merupakan produk kontrak sosial antara warga dengan penguasa.

Pandangan Lock tersebut menunjukkan kritik dan penolakannya terhadap teologi politik Kristen, seperti paham monarkhi absolut yang masih menjadi pandangan umum Eropa, terutama Inggris dan Prancis pada abad ke 17. Pandangan ini berasumsi bahwa kekuasaan mutlak raja bersifat ilahiah, dan karena itu bersifat suci. Tuhan telah menganugerahkan kekuasaan itu pada manusia, raja. Pandangan ini telah berkembang sejak abad pertengahan seperti dalam pandangan Augustinus yang memandang semua bentuk kekuasaan baik sekular maupun Gereja berasal dari Tuhan. Monarkhi absolut merupakan copy paste dari kerajaan Tuhan di muka bumi, dan merupakan cermin kekuasaan tunggal ilahi atas segala sesuatu di dunia.

⁸³Ahmad Suhelmi, *Pemikiran Politik Barat* (Jakarta: Gramedia, 2007), 131-133.



BAB III

GENEALOGI DAN KONTEKS SOSIAL PEMIKIRAN AN-NA‘IM

Bab ketiga ini membahas genealogi dan konteks sosial pemikiran Abdullahi Ahmed an-Na‘im. Untuk tujuan ini, pembahasan bab ketiga mencakup dua subbab utama. *Pertama*, membahas fondasi perkembangan intelektual an-Na‘im. Dalam hal ini, pembahasan meliputi latar belakang keluarga an-Na‘im, riwayat pendidikan, dan aktifitas sosial dan politik masa pendidikannya. *Kedua*, membahas latar belakang sosial dan politik intelektualitas pemikiran an-Na‘im. Dalam hal ini, dua konteks sosial yang mengitari perkembangan intelektualitas an-Na‘im akan diungkapkan yaitu sosio-politik dan kultural Sudan, sebagai negara dimana an-Na‘im lahir dan tumbuh berkembang serta kontestasi intelektualismenya. Selain Sudan, dalam subbab ini diungkapkan pula peradaban Barat

kontemporer. Konteks ini juga penting terkait genealogi intelektualitas an-Na'im, terutama terkait genealogi pemikiran atau teori relasi hubungan Islam dan negara yang ia tawarkan. Kedua konteks tersebut diasumsikan memiliki pengaruh besar terhadap struktur dan sistem paradigma an-Na'im berupa konsep, teori, dan metodologi.

Di balik pemikiran an-Na'im terdapat faktor-faktor empiris yang memengaruhi dan menjadi tesis atau anti tesis pemikirannya. Karena itu, eksplorasi konteks sosial, budaya dan politik merupakan salah satu cara guna memahami cakrawala pemikiran an-Na'im seperti akan dibahas dalam bab selanjutnya. Secara teoritis, upaya eksplorasi ini bukan hal baru dalam kajian pemikiran, namun telah lama menjadi perhatian dan fokus kajian para sarjana terutama dalam hermeneutika pemikiran (*hermeneutics of thoughts*) dan sosiologi pengetahuan (*sociology of knowledge*).¹ Dalam teori hermeneutika Schleiermacher misalnya, apa yang disebut lingkaran hermeneutika mulai dari individu, keluarga, generasi, masyarakat, kultur, negara dan zaman merupakan interpretasi psikologis yang bertujuan menghadirkan kembali dunia mental an-Na'im, atau meminjam istilah Palmer yang dikutip oleh Hardiman "rekonstruksi pengalaman mental" an-Na'im.²

Tesis M. Atho' Mudhar juga menegaskan bahwa pemikiran tidak dapat dipisahkan dengan konteks sosial sebagai faktor latar belakangnya.³ Dalam penjelasan Issa J. Boullata, pemikiran bukan hanya tidak tumbuh dalam ruang hampa dan bukan pula semata-mata refleksi atas realitas fisik

¹Karl Mannheim, *Ideology and Utopia an Introduction to the Sociology of Knowledge* terjemahan Louis Wirth dan Edward Shils (London: Routledge and Kegan Paul, 1954). F. Budi Hardiman, *Seni Memahami; Hermeneutika dari Scheiermacher sampai Derrida* (Yogyakarta: Kanisius, 2018).

²Penulis merujuk pada kajian F. Budi Hardiman, *Seni Memahami; Hermeneutika dari Scheiermacher sampai Derrida* (Yogyakarta: Kanisius, 2018), 41.

³M. Atho' Mudzhar, *Membaca Gelombang Ijtihad: Antara Tradisi dan Liberasi* (Yogyakarta: Titian Ilahi Press, 1998), 105.

yang menjadi titik tolak pemikiran, namun pemikiran dan realitas juga membentuk suatu kontinum yang menjalin hubungan dialektis satu sama lain.⁴ Meski begitu, pemikiran menurutnya tetap memiliki otonomi ketika berhadapan dengan realitas, dimana ketika pemikiran menyadari dirinya sendiri, maka ia berusaha merubah realitas sesuai dengan kebutuhan dan kepentingan yang dipahami.⁵

Analisis atas genealogi pemikiran an-Na'im juga dapat didukung dari teori sosiologi pengetahuan (*sociology of knowledge*) yang dikemukakan oleh Karl Mannheim.⁶ Karl Mannheim berasumsi bahwa terdapat cara-cara berpikir yang tak dapat dipahami. Oleh karena itu, tesisnya adalah selama asal usul suatu pemikiran tidak jelas, kabur atau tidak diketahui, maka akan sulit memahami suatu pemikiran.⁷ Untuk itu, analisis hubungan pemikiran atau pengetahuan dengan basis eksistensi merupakan suatu keniscayaan. Mannheim sebaliknya menyatakan bahwa keliru jika suatu gagasan dan perasaan individu hanya berasal dari dan didorong dalam diri saja dan kemudian dapat dijelaskan semata-mata berdasarkan pengalaman hidup individu tersebut. Ia juga menegaskan bahwa bahkan analisis sosiologis tidak dimulai dari individu, namun lebih memahami pemikiran dalam latar belakang

⁴Issa J. Boullata, *Dekonstruksi Tradisi* terjemahan Imam Khoiri (Yogyakarta: LkiS, 2001), 194. Judul asli karya ini adalah *Trends and Issues in Contemporary Arab Thought*.

⁵Issa J. Boullata, *Dekonstruksi Tradisi* terjemahan Imam Khoiri (Yogyakarta: LkiS, 2001), 194. Judul asli karya ini adalah *Trends and Issues in Contemporary Arab Thought*.

⁶Sosiologi pengetahuan adalah studi tentang hubungan antara pikiran dan konteks sosial yang memengaruhi serta dampak ide-ide besar terhadap masyarakat.

⁷*The principal thesis of the sociology of knowledge is that there are modes of thought which cannot be adequately understood as long as their social origins are obscured.* Lihat Karl Mannheim, *Ideology and Utopia an Introduction to the Sociology of Knowledge* terjemahan Louis Wirth dan Edward Shils (London: Routledge and Kegan Paul, 1954), 2.

konkrit dari situasi sosial historis yang memunculkan pemikiran.

Sejalan dengan beberapa tesis yang diungkap tersebut terutama pendekatan sosiologi pengetahuan yang dikemukakan oleh Karl Mannheim, Tholkhatul Khair telah mengkaji genealogi pemikiran an-Na‘im. Analisis Khair menyebutkan bahwa determinasi eksistensial pemikiran an-Na‘im dipengaruhi oleh beberapa faktor seperti keanekaragaman kultural Sudan, pemikiran Ṭaha, realitas Cambrigde dan realitas sosial dan politik Amerika Serikat.⁸ Menurutnya, di antara beberapa faktor tersebut realitas politik Amerika merupakan deterministik yang paling dominan terhadap pemikiran an-Na‘im. Sementara faktor lainnya seperti realitas kultural Sudan dan pengaruh Ṭaha hanya berfungsi sebagai landasan bagi produktifitas ide an-Na‘im ketika sudah di Amerika. Bukti atas deterministik ini menurutnya adalah melimpahnya karya an-Na‘im ketika sudah berada di Amerika.

Meski secara umum sepakat dengan kesimpulan Khair tersebut, genealogi pemikiran an-Na‘im dalam bab ketiga ini cenderung memandang konvergensi semua faktor-faktor yang disebutkan Khair sebagai deterministik *output* pemikiran an-Na‘im. Dengan demikian, genealogi landasan pemikiran an-Na‘im mesti ditelusuri mulai dari latar belakang keluarga orang tua, jenjang pendidikan formal yang ditempuh, sosio-kultural Sudan, hingga realitas perubahan sosial dan politik dunia Islam secara umum. Termasuk dalam diskusi ini adalah realitas peradaban modern Barat yang dilihat dan dirasakan oleh an-Na‘im hingga sekarang. Meski pembahasan sosio-politik Barat tampak relevan, namun tak cukup bila hanya mendasarkan pada kenyataan empiris yang ada tanpa menelusuri genealogi gagasan-gagasan falsafah politik dibalik peradaban Barat sekarang.

⁸Tholkhatul Khoir, “Determinasi Eksistensial Pemikiran Hukum Islam ‘Abdullahi Ahmed an-Na‘im” *Islamica: Jurnal Studi Keislaman* vol. 9, No. 1, September 2014, 110-135.

A. Perkembangan Intelektualitas an-Na'im

1. Keluarga dan Pendidikan

Perkembangan intelektual an-Na'im sangat ditentukan oleh aspek pendidikan dan konsentrasi bidang keilmuan yang digelutinya. Pendidikan bahkan merupakan dasar dan landasan yang membentuk perkembangan pengetahuan dan pemikiran an-Na'im baik formal maupun non-formal. Termasuk dalam hal ini yang tidak bisa dinafikan adalah pendidikan dari dalam keluarga, terutama dalam hal motivasi sebagai dukungan terhadap pendidikan. Sejalan dengan hal ini, peran kedua orang tua an-Na'im juga merupakan faktor yang menentukan bagi proses kelanjutan pendidikan dan tahapan perkembangan intelektualitasnya. Oleh karena itu, membahas latar belakang keluarga dan pendidikan merupakan kebutuhan guna mengungkap basis perkembangan intelektualitas an-Na'im, terutama terkait dengan subjek Islam dan negara.

'Abdullah Ahmed an-Na'im hingga saat ini merupakan Guru Besar bidang hukum di Universitas Emory Law School, Atlanta, Amerika Serikat. Ia telah bekerja di Universitas Emory ini dalam waktu yang relatif cukup lama sejak Juni 1995.⁹ Meski kini berkerja dan hidup di Amerika Serikat, an-Na'im berasal dari Sudan, negara bekas jajahan Inggris yang memperoleh kemerdekaan tahun 1956.¹⁰ An-Na'im lahir pada

⁹Lebih lanjut lihat <http://law.emory.edu/faculty-and-scholarship/faculty-profiles/annaim-profile.html> (akses 22 Oktober 2015). Lihat juga <http://cslr.law.emory.edu/people/person/name/ahmed-an-naim/> (akses 22 Oktober 2015).

¹⁰Sudan merupakan salah satu negara yang terletak di Benua Afrika. Secara geografis terletak di ujung gurun Sahara berbatasan dengan sembilan negara tetangga, yaitu: Mesir di sebelah utara, Libia, di Chad, dan Republik Afrika Tengah di sebelah Barat, Zaire, Uganda, dan Kenya di sebelah selatan, dan di sebelah timur berbatasan dengan Ethiopia, Eriteria, dan laut Merah. Lihat Adang Djumhur Salikin, *Gagasan Reformasi An-Na'im Tentang Syariah dan HAM dalam Islam*, Disertasi (Jakarta: Universitas Islam Negeri Syarif Hidayatullah, 2004), 41.

tanggal 6 April 1946, atau sepuluh tahun sebelum Sudan merdeka dari Inggris. Meski secara faktual ia lahir pada tanggal 6 April sebagaimana pengakuannya, namun tanpa alasan yang jelas tanggal lahir yang dipublikasikan dalam catatan riwayat hidupnya adalah 19 November 1946.¹¹

Status an-Na'im dalam keluarga orang tuanya merupakan anak sulung dari sebelas bersaudara.¹² Nama bapaknya adalah Ahmed an-Na'im, sementara ibunya bernama Aisha al-Awad Osman. Ahmed an-Na'im (bapak) merupakan orang bersahaja dan pendidikan hanya diperoleh dari madrasah yang jauh dari pengaruh modernitas. Namun, sejarah hidupnya menunjukkan karakternya yang semangat dan gigih. Sejak usia sebelas tahun misalnya, Ahmed an-Na'im (bapak) bekerja di ladang dan pernah bekerja sebagai pengurus kuda bagi angkatan bersenjata Sudan di kota Shendi. Kemudian, pada usia masih 17 tahun bergabung menjadi tentara sampai pensiun dengan pangkat terakhir Brigadir Jenderal.¹³

Menurut keterangan Dahlan, Ahmed an-Na'im (bapak) mengundurkan diri dari militer tahun 1973 dengan pangkat terakhir tersebut.¹⁴ Sementara Aisha al-Awad Osman (ibu) adalah seorang yang buta huruf karena tidak bisa membaca dan

¹¹Hal ini diungkapkan oleh Pranoto Iskandar berdasarkan komunikasinya dengan an-Na'im. Lihat pengantar Pranoto Iskandar, "Kontribusi Seorang Warga Muslim Global" dalam 'Abdullahi Ahmed an-Na'im, *Muslim dan Keadilan Global* terjemahan Jawahir Thontowi (Yogyakarta: IMR Press, 2013), xxiii.

¹²Kedua orang tua an-Na'im berdomisili di desa al-Maqawier yang terletak sekitar 200 km dari bagian Utara ibukota Khartoum, Sudan. Menurut keterangan Moh. Dahlan, an-Na'im memiliki enam saudara laki-laki dan empat saudara perempuan. Lihat Moh. Dahlan, *'Abdullahi Ahmed an-Na'im: Epistemologi Hukum Islam* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar: 2009), 42.

¹³Lihat Pranoto Iskandar, "Kontribusi Seorang Warga Muslim Global" dalam 'Abdullahi Ahmed an-Na'im, *Muslim dan Keadilan Global* terjemahan Jawahir Thontowi (Yogyakarta: IMR Press, 2013). xxiii.

¹⁴Lihat Moh. Dahlan, *'Abdullahi Ahmed an-Na'im...*, 43.

menulis. Dilihat dari asal usul leluhurnya, Aisha al-Awad Osman (ibu) berasal dari suku Sudan bagian utara yaitu al-Ja'alien. Suku ini merupakan keturunan dari bangsa Nubian yang menghuni sungai Nil bagian utara Sudan. Dalam catatan sejarah, agama bangsa Nubian awalnya merupakan penganut Kristen Koptik, namun secara bertahap menjadi muslim berbahasa Arab sejak abad 13 dan 14 Masehi.¹⁵

Berdasarkan latar belakang orang tua an-Na'im tersebut,—Ahmed an-Na'im dan Aisha al-Awad Osman—tampaknya cukup memberi dukungan secara moril dan materil (terutama bapaknya seorang tentara) bagi an-Na'im sehingga melanjutkan studi ke level Perguruan Tinggi. Karena itu, dilihat dari jenjang pendidikan formalnya, an-Na'im merupakan intelektual dan pakar bidang shari'ah dan hukum positif. Bukti atas klaim ini antara lain adalah puncak karir akademiknya dengan status sebagai Guru Besar hukum di Universitas Emory. Begitu juga riwayat jenjang pendidikannya mendukung klaim tersebut yang dapat ditelusuri dari jenjang Perguruan Tinggi hingga ke masa kecilnya.

An-Na'im sejak masih anak-anak telah memperoleh pendidikan Islam seperti membaca al-Qur'an dalam lingkungan keluarga. Termasuk dalam hal ini adalah pendidikan terkait shari'ah telah diperoleh dimasa-masa pertumbuhannya. Adapun jenjang pendidikan formal ditempuh dan diperoleh dari lembaga-lembaga pendidikan yang ada di dalam negeri (Sudan) dan di luar negeri. Pendidikan dasar dan menengah misalnya ditempuh di Attabara antara tahun 1952-1960, sementara pendidikan sarjana diselesaikan pada Universitas Khourtom tahun 1970 dan mendapat gelar LL.B dengan predikat *cumlaude*.¹⁶

¹⁵Lihat Pronoto Iskandar, "Kontribusi Seorang Warga Muslim Global"...xxiii.

¹⁶Sejarah Fakultas Hukum dapat dilacak sampai tahun 1903 ketika "Cabang Hakim Syariah" didirikan di Gordon Memorial College. Pada tahun 1936, cabang tersebut ditingkatkan menjadi sekolah hukum yang bertanggung jawab untuk mengajar hukum. Pada

Penting diungkap bahwa an-Na'im mengambil konsentrasi hukum di Universitas Khourtom. Ia mengakui telah mempelajari hukum shari'ah secara sistematis ketika menempuh pendidikan sarjana di Universitas ini. Karenanya, ia bukan hanya mempelajari shari'ah dalam masa-masa pertumbuhannya sebagai seorang muslim Sudan yang secara antropologis memiliki kultur religius sufistik, namun juga telah mempelajari secara sistematis ketika menempuh pendidikan sarjana.¹⁷ Penulis menduga berdasarkan pengakuannya tersebut dan melihat sejarah Universitas Khourtom, ada kemungkinan an-Na'im mengambil konsentrasi hukum shari'ah di Universitas Khourtom ini.

Sejarah Fakultas Hukum Universitas Khourtom sebelum tahun 1971—termasuk tahun kelulusan an-Na'im yakni 1970—menunjukkan bahwa Fakultas ini memiliki dua gelar yaitu *Bachelor of Laws* (Shariah) dan *Bachelor of Laws* (Civil). Baru pada tahun 1971 dua gelar tersebut digabungkan ke dalam *Bachelor of Laws*. Meski demikian, dugaan tersebut tetap tidak kuat atau lemah karena terdapat alasan kemungkinan lain yang boleh jadi sama-sama logis dan bahkan bisa lebih kuat. Ada kemungkinan bidang studi yang diambil oleh an-Na'im adalah hukum positif, bukan hukum shari'ah. Hal ini dapat dipahami bukan hanya dari tersedianya jurusan tersebut di Universitas

tahun 1947, *School of Law* menjadi sebuah perguruan tinggi di Universitas College of Khartoum yang berafiliasi dengan Universitas London. Perguruan Tinggi ini menjadi Fakultas Hukum yang mengikuti perubahan ke Universitas Khartoum pada tahun 1956. Sebelum tahun 1971, Fakultas Hukum memilih dua gelar: Bachelor of Laws (Sharia) dan Bachelor of Laws (Civil). Pada tahun 1971, dua gelar tersebut digabungkan ke dalam Bachelor of Laws.

¹⁷As Sudanese Muslim, I grew up learning about shari'a throughout the stages of school, and as a subject of systematic study at the Faculty of Law, University of Khartoum, Sudan, some thirty years ago." Lihat 'Abdullah Ahmed-an-Na'im, "Shari'a and Positive Legislation: Is an Islamic State Possible or Viable?", Makalah *Public Lecture The Application of Shari'ah and The Issue of Human Rights in Muslim World*, UIN Syarif Hidayatullah Jakarta, 4 Januari 2003, 1-2.

Khourtom, tetapi pernyataan an-Na'im bahwa telah mempelajari shari'ah semasa sarjana tidak mutlak bermakna konsentrasinya adalah bidang hukum shari'ah. Kemungkinan ini juga diperkuat oleh pernyataan Pranoto Iskandar bahwa disiplin yang digugeti an-Na'im adalah hukum positif sekular.

Ungkapan an-Na'im bahwa ia telah belajar shari'ah secara sistematis selama kuliah di Khourtom juga dapat memiliki dua kemungkinan lainnya. *Pertama*, benar ia telah belajar shari'ah tetapi bukan dalam konteks perkuliahan tetapi sebagai diskusi di luar perkuliahan. Kemungkinan *kedua* memang benar an-Na'im belajar shari'ah dalam perkuliahan, namun hanya sebagai mata kuliah umum, bukan sebagai bidang konsentrasinya. Kemungkinan kedua ini tampaknya relevan dengan sejarah awal Universitas Khourtom. Universitas ini awalnya merupakan sekolah cabang hakim shari'ah yang didirikan pada tahun 1903, dan kemudian ditingkatkan menjadi sekolah hukum tahun 1936. Pada tahun 1947, sekolah hukum ini kemudian berubah statusnya menjadi Perguruan Tinggi, yakni Universitas College of Khartoum yang beraviliasi dengan Universitas London. Dalam perkembangannya, Universitas ini berubah nama menjadi Universitas Khartoum pada tahun 1956. Terlepas dari analisis tersebut, faktanya an-Na'im menyatakan bahwa ia telah belajar tentang shari'ah secara sistematis semenjak menempuh program sarjana di Khourtom.

Selanjutnya, berbeda dengan pendidikan dasar hingga sarjana yang diselesaikan di dalam negeri, pendidikan magister dan doktor ditempuh an-Na'im di luar negeri, yakni Inggris dan Skotlandia. Disebutkan bahwa setahun setelah memperoleh gelar sarjana pada 1971, an-Na'im berangkat ke Inggris melanjutkan studi magister pada program Pascasarjana Universitas Cambridge, Inggris. Di Universitas ini, ia mengambil program magister bidang hak-hak sipil, konstitusi, dan hukum privat internasional. Tepat dua tahun kemudian, yakni 1973, ia menyelesaikan magister dengan judul tesis *Judicial Review of Administrative Action: the Law Relating to Civil Liberties, Constitutional Law of Developing Countries*

and Private International Law. Atas keberhasilan dan prestasinya tersebut, an-Na'im kemudian memperoleh gelar LL.M.

Selain mengambil konsentrasi hukum, an-Na'im juga mengambil konsentrasi bidang kriminologi di Universitas Cambridge. Ia bahkan mampu menyelesaikan bidang kriminologi pada tahun yang sama dengan bidang hukum. Di bidang kriminologi, ia mengkaji tentang *Criminal Process, Penology, Sociology of Crime and Research Methodology*.¹⁸ Selesai pendidikan magister, tiga tahun berikutnya yakni 1976, an-Na'im menyelesaikan studi doctoral dan mendapatkan gelar Ph.D di Universitas Of Edinburg Skotlandia, Inggris. Di Universitas Edinburg ini, ia melanjutkan konsentrasinya dibidang hukum, dengan penelitian disertasi tentang perbandingan prosedur pra-peradilan kriminal antara hukum Inggris, Skotlandia, Amerika Serikat, dan Sudan (*Comparative pre-Trial Criminal Procedure: English, Scottish, U.S. and Sudanese Law*).

Berdasarkan riwayat pendidikan yang ditempuh oleh an-Na'im diketahui bahwa fokus keilmuannya dari strata satu hingga doktor adalah hukum positif.¹⁹ Dalam konteks ini,

¹⁸Universitas Cambridge terkenal kuat dalam bidang hukum internasional. Pengajaran hukum internasional di Cambridge dimulai dengan pendirian Ketua Hukum Internasional Whewell pada tahun 1868. Selama abad berikutnya, pengacara internasional di Universitas tersebut membangun reputasi yang kuat di lapangan, baik sebagai akademisi dan melalui kerja praktek mereka sebagai penasihat hukum, arbiter dan hakim. Tokoh penting termasuk John Westlake, Lassa Oppenheim, Lord McNair (Presiden Pengadilan Internasional dan Pengadilan Hak Asasi Manusia Eropa), Sir Hersch Lauterpacht (Hakim Pengadilan Internasional), Sir Robert Jennings (Presiden Pengadilan Internasional), Clive Parry, Sir Derek Bowett dan James Crawford.

http://www.lcil.cam.ac.uk/about_the_centre/establishment-and-development (akses 21/10/2020).

¹⁹Hukum positif muncul sebagai kritik atas hukum alam (*Jex naturalis*) yang sangat bergantung pada logika tuhan. Hukum positif

pengaruh logika hukum positif tentu saja akan mewarnai berbagai ide dan gagasan-gagasan an-Na'im, khususnya dalam kajiannya tentang Islam dan negara. Begitu juga ditinjau dari eksistensi negara Inggris dimana an-Na'im kuliah semakin menentukan karakteristik hukum positifnya, yakni cenderung bersifat empiris atau dalam konteks aliran filsafat hukum maupun politik disebut empirisme. Hal lain yang dapat diungkap terkait pendidikannya ini adalah posisi Universitas Cambridge yang terkenal dibidang hukum internasional sebagaimana bidang keahlian an-Na'im. Bidang hukum ini juga menentukan paradigma dan corak pendekatan studi Islam dan negara yang dilakukan oleh an-Na'im sebagaimana akan dijelaskan dalam bab lima.

2. Karir dan Karya Tulis

Begitu selesai pendidikan doktoral, an-Na'im langsung pulang ke Sudan pada tahun 1976. Ia memulai karir akademik pada almamaternya, Universitas Khourtom Sudan sebagai dosen dalam waktu kurang lebih sembilan tahun sejak November 1976 hingga Juni 1985. Dalam periode ini, an-Na'im sempat menempati posisi strategis sebagai ketua jurusan Hukum Publik (1979-1985), dan mengampu beberapa mata kuliah hukum seperti hukum publik, hukum kriminal, dan hukum internasional. Sayangnya, akibat kondisi sosial dan politik tidak memungkinkan an-Na'im berkarir lebih lama di Universitas ini, karena itu ia kemudian hijrah ke Barat menjadi dosen tamu beberapa Universitas di Eropa dan Amerika Serikat sebelum akhirnya menjadi dosen tetap di Universitas Emori.

Sebagaimana telah disinggung, an-Na'im menjadi Profesor tamu di Barat setelah hijrah dari Sudan. Sebut saja pada Agustus 1985 hingga Juli 1987 misalnya, an-Na'im menjadi Profesor tamu di Fakultas Hukum *University of*

dengan demikian bergantung pada rasio manusia semata. Darji Darmodiharjo dan Shidarta, *Pokok-pokok Filsafat Hukum: Apa dan Bagaimana Filsafat Hukum Indonesia* (Jakarta: Gramedia, 2006), 93-95.

California at Los Angeles (UCLA), Amerika Serikat. Di Universitas ini, an-Na'im mengajar beberapa mata kuliah seperti perbandingan konstitusi internasional, hukum Islam tentang hak asasi manusia, perbandingan konstitusi hukum Islam dan hukum internasional. Setelah dua tahun di UCLA, an-Na'im kemudian menjadi Profesor tamu di Ariel F. Sallows selama tiga tahun (1988-1991) dalam bidang HAM di Fakultas Hukum University Saskatchewan, Kanada. Setelah itu, yakni Agustus 1991 hingga Juni 1992, an-Na'im menjadi Profesor tamu Olof Palme pada Fakultas Hukum University of Uppsala, Swedia.

Perjalanannya sebagai Profesor tamu akhirnya berakhir di Swedia, sebab antara Juli 1992 sampai Juni 1993, an-Na'im pindah ke Mesir. Ia dalam hal ini bekerja sama dengan Ford Foundation untuk Timur Tengah dan Afrika. Kemudian, sejak Juli 1993 hingga April 1995, ia menjadi direktur eksekutif pengawas HAM Afrika di Washington. Posisi terakhir ini merupakan rangkaian perjalanan karirnya yang terakhir sebelum menjadi Profesor hukum di Universitas Emory, Atlanta, GA, Amerika Serikat tahun 1995. Pasca menjadi Profesor di Emory, aktifitas akademisnya semakin meningkat bukan hanya mengajar di Emory, namun juga memberi kuliah umum baik di lokal USA maupun di luar USA. Ia juga beberapa kali menjadi Profesor tamu (visiting Profesor) pasca menjadi dosen tetap Emory.²⁰ Sebut saja misalnya Maret 2017 menjadi pembicara di University of Michigan dengan topik "*The Synergy of Discourse and Action for Peace: An Islamic*

²⁰Visiting Professor, Department of History and Political Science, Libera Università Internazionale degli Studi Sociali (LUISS), viale Pola 12, Roma, Italy, May 16th to June 14th, 2012. Visiting Professor and Senior Fellow of the Berkley Center for Religion, Peace and World Affairs, Georgetown University, Washington D.C., USA, September to December, 2009. Visiting Professor, Humanities Center, Central European University, Budapest, Hungary, May 20th-30th, 2002. Visiting Professor, School of Human Rights Law, Faculty of Law, Utrecht University, Netherlands, May 1st to July 31st, 1999.

Perspective." Acara ini diselenggarakan oleh Center for Middle Eastern & North African Studies.²¹ Sebelumnya Juni 2016, ia menjadi pembicara di Penang Malaysia.²² Begitu juga ia turut menyampaikan Kuliah di Queen Mary University of London tentang 'Dekolonisasi Hak Asasi Manusia: Dari Penegakan Negara-Centric ke Praktik yang Berpusat pada Masyarakat'.²³

Perjalanan karir an-Na'im yang terlihat sukses tidak terlepas dari usaha dan kegigihannya. Ia banyak mendapat *grant* dari beberapa lembaga internasional seperti Ford Foundation, the Carnegie Corporation of New York, dan the Center for the Interdisciplinary Study of Religion at Emory University. Biaya promosi dan publikasi bukunya *Islam and the Secular State* misalnya diperoleh dari bantuan Ford Foundation.²⁴ Selain itu, an-Na'im juga banyak mendapat

²¹<https://www.i.umich.edu/cmenas/islamic-peace-studies/conference/peace-in-islam.html> (akses 8 Oktober 2017).

²²Tema acara ini adalah menuju masyarakat Islam, bukan negara Islam dan diselenggarakan di Wawasan Open Universiti Penang. <http://irfront.net/post/events/public-lecture-on-toward-an-islamic-society-not-an-islamic-state/>. lihat juga <https://www.youtube.com/watch?v=yql4Rw-3pGc> (akses 8 Oktober 2017).

²³Acara ini diselenggarakan oleh Centre for Law and Society in a Global Context (CLSGC), dimana ketuanya adalah Shazia Choudhry (QMUL). Lihat <http://www.law.qmul.ac.uk/events/items/clsgc-policy-lecture-professor-abdullahi-ahmed-an-naim-emory.html>. lihat juga <https://www.youtube.com/watch?v=Lfz0nxnKbnE> (akses 8 Oktober 2017).

²⁴Sebut saja beberapa proyek lain seperti "Meningkatkan Kewarganegaraan: Muslim Amerika dan Sekularisme Amerika" dari Carnegie Corporation of New York 2009-2011. Studi tentang Masa Depan Syari'a di masyarakat Islam saat ini (Islam, Negara Bagian dan Masyarakat) tahun 2004-2005 dan proyek penerjemahan dan diseminasi Masa Depan Shari'ah, manuskrip buku dari Ford Foundation 2006-2007. Studi konseptual (teologis, legal) tentang Filantropi untuk Keadilan Sosial dalam Masyarakat Muslim 2002-2003, dan studi perkawinan Antar-Agama di Empat Kota (Bombay, Dakar, Istanbul, dan Lagos) 2002-2003.

penghargaan seperti dari The United Methodist Church Emory University Scholar Teacher Award pada 2014 lalu.

Sejalan dengan karir dan aktifitas akademisnya tersebut, an-Na'im dapat dikategorikan sebagai intelektual yang produktif dalam riset dan menulis. Hal ini terlihat dari kuantitas karya tulis yang telah diterbitkan seperti yang terlihat dalam *curriculum vitae* terbarunya yang dipublikasikan dalam web site pribadi maupun pada lembaga dimana ia berkerja.²⁵ Karya-karyanya tersebut dapat diklasifikasi menjadi beberapa kategori yaitu; buku ditulis sendiri, buku editor, buku terjemahan, dan artikel. Khusus karya yang disebutkan terakhir ini, an-Na'im sudah menulis tidak kurang dari tujuh puluh tiga artikel²⁶ dan *chapters*. Pada saat biografi ini ditulis, artikel terbaru yang dipublis oleh an-Na'im adalah "Complementary, Not Competing, Claims of Law and Religion: An Islamic Perspective," *Pepperdine Law Review*, (2013), Vol. 39, pp. 1231-1255. Sementara artikel pertama yang ia ditulis adalah "A Comparative Approach to Some Problems of Pre-Trial Discovery," *Sudan Law Journal and Reports*, (1974), pp. 75-95.

Karya an-Na'im dalam bentuk buku yang sudah dipublikasikan berjumlah tujuh buku. Berikut adalah buku-buku tersebut yakni (1) *What is an American Muslim?*

²⁵Lebih lanjut lihat <http://law.emory.edu/faculty-and-scholarship/faculty-profiles/annaim-profile.html> (akses 22 Oktober 2015). Lihat juga <http://cslr.law.emory.edu/people/person/name/ahmed-an-naim/> (akses 22 Oktober 2015).

²⁶Selain jumlah tersebut, an-Na'im juga menulis 44 *short articles* dan *book reviews*. Artikel yang ditulis sampai dengan Desember 2014 adalah "Freedoms of Speech and Religion in the Islamic Context," in David Marshall, editor, *Tradition and Modernity: Christian and Muslim Perspectives*, (Washington, D.C.: Georgetown University Press, 2013), pp. 57-66. Pertama Review of D. Trindade and H. Lee, editors, *The Constitution of Malaysia: Further Perspective and Developments*, (New York: Oxford University Press, 1986), published in *Columbia Journal of Transnational*, (1987), Vol. 25:3, pp. 197-204.

Embracing Faith and Citizenship, (Oxford University Press, 2014), (2) *Muslims and Global Justice*, (University of Pennsylvania Press, 2010), (3) *Islam and Human Rights*, Collected Essays in Law Series, edited by Mashood A. Baderin, (Surrey, England: Ashgate Publishing Ltd., 2010), (4) *Islam and the Secular State: Negotiating the Future of Sharja*, (Harvard University Press, 2008), (5) *African Constitutionalism and the Role of Islam*, (University of Pennsylvania Press, 2006), (6) *Toward an Islamic Reformation: Civil Liberties, Human Rights and International Law*, (Syracuse University Press, 1990), dan (7) *Sudanese Criminal law: General Principles of Criminal Responsibility*, in Arabic, (Omdurman, Sudan: Huriya Press, 1985).²⁷

Selain buku yang ia tulis sendiri, an-Na'im juga menjadi editor dan co-editor²⁸ beberapa buku yang telah dipublikasikan. Buku terbaru dimana an-Na'im sebagai editornya adalah *Inter-religious Marriages among Muslims: Negotiating Religious and Social Identity in Family and Community*, New Delhi, India: Global Media Publications, 2005. Sementara buku dimana an-Na'im pertama kali menjadi editor adalah *Human Rights in Cross-Cultural Perspectives: Quest for Consensus*, Philadelphia, PA, USA: University of Pennsylvania Press, 1992.²⁹ Sementara buku yang diterjemahkan oleh an-Na'im

²⁷<https://scholarblogs.emory.edu/aannaim/cv/> akses 8 Oktober 2017.

²⁸Berikut adalah buku-buku dimana an-Na'im menjadi co-editornya; (1) *The Politics of Memory: Truth, Healing, and Social Justice*, with Ifi Amadiume, London, UK: Zed Books, 2000. (2) *Human Rights and Religious Values: An Uneasy Relationship?*, with J. D. Gort, H. Jansen, & H. M. Vroom, Amsterdam, NETHERLANDS: Editions Rodopi B.V., 1995. (3) *Human Rights in Africa: Cross-Cultural Perspectives*, with Francis Deng, Washington, D.C., USA: Brookings Institution Press, 1990.

²⁹Selain buku tersebut, berikut adalah buku-buku lain an-Na'im sebagai editornya; (1) *Human Rights under African Constitutions: Realizing the Promise for Ourselves*, Philadelphia, PA, USA: University of Pennsylvania Press, 2002. (2) *Islamic Family*

adalah karya *Cry of the Owl* by Francis Deng, into Arabic, (Cairo, Egypt: Midlight, 1991), dan *The Second Message of Islam* by *Ustadh* Mahmoud Mohamed Taha, into English with Introduction, (Syracuse, NY, USA: Syracuse University Press, 1987).

Sebagaimana telah disinggung, *Islam and the Secular State* dan *Toward an Islamic Reformation (Selanjutnya disingkat TIR)* merupakan dua karya utama an-Na'im terkait buku yang ada ditangan pembaca ini. Hampir bisa dikatakan, dua karya tersebut merupakan *magnum opus* dalam sejarah intelektualitas dan pemikiran an-Na'im. Buku *Islam and the Secular State* terbit tahun 2008 lalu mendiskusikan tentang bagaimana shari'ah dapat berperan dalam publik masyarakat Islam. Konsep dasar an-Na'im adalah negara sekular sebagai asosiasi politik dimana shari'ah dapat berperan. Ia mempertahankan konsep tersebut dengan pendekatan kualitatif baik secara teoritis maun empiris. Pendekatan teoritis adalah pespektif politik hukum modern sebagaimana terlihat dalam uraian bab ketiga yang merefleksikan konsep-konsep seperti konstitusionalisme, hak asasi manusia, dan kewarnegaraan. Sementara pendekatan empiris terdapat dalam tiga bab berikutnya yang meninjau bagaimana sekularisme di tiga negara berpenduduk Muslim terbesar yaitu India, Indonesia, dan Turki. Adapun dua bab pertama mengungkap asumsi-asumsi terkait shari'ah dan sejarah politik Islam klasik tentang relasi Islam dan negara.

Sementara *TIR* adalah karya an-Na'im yang paling fenomenal dan menjadi dasar bagi karyanya *Islam and the Secular State*. Berbeda dengan yang disebut terakhir ini, pembahasan dalam *TIR* mengajukan gagasan tentang reformasi

Law in a Changing World: A Global Resource Book, London, UK: Zed Books, 2002. (3) *Cultural Transformation and Human Rights in Africa*, London, UK: Zed Books, 2002. (4) *Proselytization and Communal Self-Determination in Africa*, Maryknoll, NY, USA: Orbis Books, 1999. (5) *The Cultural Dimensions of Human Rights in the Arab World* (Arabic), Cairo, Egypt: Ibn Khaldoun Center, 1993.

hukum publik shari'ah. Ia mengkritik hukum dalam shari'ah yang terkait dengan hukum publik dari perspektif hukum publik modern seperti konstitusionalisme, hak asasi manusia, dan lain-lain. Dalam kerangka ini, an-Na'im memandang hukum publik shari'ah tak memadai, tak adil dan diskriminatif. Namun, uraian yang penting dalam buku ini yang relevan dengan karyanya *Islam and the Secular State* adalah pembahasan tentang negara modern menurut kaum fundamentalis dan kaum sekular. Terkait hal inilah buku an-Na'im tersebut menjadi penting bagi buku yang ada di tangan pembaca saat ini.

3. Aktifis Sosial-Politik

Selain berkiprah dibidang akademik seperti telah disebutkan, an-Na'im juga aktif dibidang sosial dan politik. Masa kuliah di Fakultas Hukum Khartoum, ia sudah aktif terlibat dan bergabung dalam organisasi Partai Persaudaraan Republik (*The Republican Brotherhood*) sejak awal 1968. Dia menghadiri sejumlah kuliah yang disampaikan Maḥmūd Muḥammad Ṭāhā³⁰ dan aktif dalam diskusi-diskusi informal di rumah tokoh tersebut.³¹ Karenanya, tokoh yang disebut ini memiliki pengaruh besar terhadap perkembangan

³⁰Maḥmūd Muḥammad Ṭāhā lahir tahun 1909 di Rufa'a, daerah yang terletak di kawasan Nil Biru, Sudan. Ia wafat pada 18 Januari 1985 dalam usia 76 tahun setelah dieksekusi pada masa pemerintahan Presiden Numeiri. Pendidikannya adalah Teknik Sipil yang lulusan dari *Gordon Memorial College* (sekarang, Universitas Khartoum) tahun 1936. Fahaman dan kehidupan keagamaannya berorientasi sufisme yang sangat kuat. Lihat juga An-Na'im, "Maḥmūd Muḥammad Ṭāhā And Crisis in Islamic Law Reform: Implications for Interreligious Relation" dalam *Journal of Ecumenical Studies* Vol. 25, No. 1 Temple University, 1988, 1-21, dan An-Na'im "Translator's Introduction" dalam Maḥmūd Moḥamed Ṭāhā, *The Second Message of Islam by Ustadh Mahmoud Mohamed Taha*, (Syracuse: Syracuse University Press, 1987), hlm. 2-4.

³¹John O. Voll, "Foreword" dalam 'Abdullahi Ahmed an-Na'im, *Toward an Islamic Reformation, Civil Liberties, Human Rights, and International Law* (New York: Syracuse University Press, 1990), xi.

intelektualitas dan pemikiran keagamaan an-Na‘im. Pengaruh tokoh ini sangat jelas diketahui bukan hanya dari kehadiran an-Na‘im dalam kajian atau pertemuan di rumah Ṭāhā, namun dapat dibaca dari corak pemikiran dan pengakuan an-Na‘im dalam berbagai artikel dan bukunya.

Sebagai contoh pengaruh pemikiran Ṭāhā sebut saja dalam karya monumental an-Na‘im *Toward an Islam Reformation*. Dalam buku ini terdapat satu bab khusus metodologi reformasi shari’ah yang didasarkan pada pemikiran Ṭāhā, sahabat sekaligus gurunya. Begitu juga dalam karyanya *Islam and The Secular State* secara tegas disebutkan bahwa upaya menegakkan peran shari’ah di ruang publik tidak akan berhasil tanpa adanya perubahan dalam pandangan masyarakat Islam atas sebagian shari’ah. Dalam konteks ini, upaya tersebut menurut an-Na‘im akan berhasil bergantung pada reformasi seperti yang diketengahkan oleh Ṭāhā. Dengan demikian, tokoh yang disebut terakhir ini memiliki pengaruh dan andil besar dalam struktur penalaran an-Na‘im.

Sekilas dapat dijelaskan di sini bahwa Maḥmūd Muḥammad Ṭāhā merupakan pembaharu hukum Islam di Sudan. Ia lahir di Rufa’a sekitar tahun 1909. Pendidikan Ṭāhā adalah bidang teknik yang ia tempuh dan selesaikan tahun 1936 di Universitas Khartoum atau sebelumnya disebut Gordon Memorial College. Ṭāhā merupakan tokoh yang aktif terlibat dalam gerakan nasional kemerdekaan Sudan. Ia mendirikan Partai Republik tahun 1945 yang berhaluan Islam modern dan berusaha melawan penguasa kolonial. Ia pernah dipenjara untuk kedua kalinya akibat menentang kebijakan penguasa kolonial yang melarang sunat bagi perempuan.³² Ṭāhā

³²Masa penahanan kedua ini dan tiga tahun berikutnya menjadi masa-masa yang begitu penting bagi Ṭāhā. Sebab, dalam masa ini ia menyepi atau menempuh jalan sufi yang kemudian membuahkan dua teori yaitu teori tentang shalat dan teori tentang risalah Islam yang kedua. Lihat Mohamed Mahmoud, “Rislah Islam yang Kedua dan Proyek Modernitas Mahmud Muhammad Taha” dalam John Cooper, Ronald L. Nettler dan Mohamed Mahmoud, *Pemikiran Islam dari*

bersama-sama dengan pengikutnya menentang keras Undang-undang Hukum Pidana Sudan pasal 284 A. Ia berargumen bahwa penyunatan merupakan adat Sudan, sehingga melarang tradisi ini dengan hukuman tidak akan efektif.

Lebih jauh keterlibatan an-Na'im dalam organisasi Republikan secara otomatis menyebabkan an-Na'im terlibat dalam aksi-aksi mengkritik pemerintah dan kebijakannya. Di antara kebijakan pemerintah yang menjadi sasaran kritik an-Na'im dan Persaudaraan Republikan adalah program Islamisasi (ditetapkan 8 September 1983) pada masa pemerintahan Presiden Numeiri. Kebijakan ini bukan hanya berlaku bagi muslim tetapi juga berlaku bagi warga non-muslim. Posisi berhadapan dengan pemerintah juga terlihat dari sikap kritis dan penolakan terhadap pemberlakuan syari'at Islam di Sudan. An-Na'im bersama-sama dengan aktifis lainnya mengkritik hukuman yang bersifat fisik seperti hukuman cambuk, potong tangan, rajam, dan hukuman mati bagi orang-orang yang dianggap telah *murtad* oleh pemerintah.³³ Penolakan terhadap aplikasi hukum Islam dan program Islamisasi ini dilakukan karena hukum-hukum tersebut dianggap melanggar hak asasi manusia. Selain itu, penerapan hukum-hukum tersebut ditolak karena bukan melalui mekanisme konstitusi, tetapi melalui dekrit Presiden. Disebabkan sikap oposisi tersebut, an-Na'im dimasukkan dalam penjara oleh penguasa saat itu selama hampir satu tahun dan baru dibebaskan tahun 1984.

Selain bergabung dengan organisasi Republik, an-Na'im juga aktif sebagai pengacara antara tahun 1976 hingga 1985. Profesinya ini semakin memantapkan penguasaannya dalam bidang hukum bukan hanya secara teoritis, akan tetapi juga diperkaya oleh pengalamannya secara praksis. Dalam konteks

Sayyid Ahmad Khan hingga Nasr Hamid Abu Zayd terjemahan Wakhid Nur Effendi (Jakarta: Erlangga, 2007), 104-129. Lihat edisi aslinya *Islam and Modernity: Muslim Intellectuals Respond* terbitan I.B. Tauris.

³³John. L. Esposito, *Ancaman Islam: Mitos atau Realitas?* (Bandung: Mizan, 1994), 100-104.

ini, ia aktif melayani konsultasi dan advokasi hukum, menulis di surat kabar dan terlibat dalam berbagai forum diskusi. Ia juga dipercaya sebagai pemimpin redaksi *Bulletin of Sudanese Studies* Universitas Khartoum (1982-1990). Selain sebagai pengacara, pada saat yang sama an-Na'im juga aktif sebagai aktivis hak asasi manusia. Dalam konteks ini, ia terlibat dalam berbagai penelitian dan publikasi, bahkan pernah menjabat beberapa lembaga terkait dengan hak asasi manusia. Ia misalnya pernah terlibat dalam studi tentang HAM di *Centre for the Study of Human Rights* di New York. Pernah melakukan penelitian tentang HAM di dunia Islam. Pernah menjadi direktur eksekutif HAM Afrika dan menjadi anggota beberapa organisasi dunia lainnya.³⁴

Mengakhiri uraian subbab ini, beberapa poin penting dapat dicatat terkait perkembangan intelektual an-Na'im dalam kaitannya dengan wacana relasi Islam dan negara. Diketahui bahwa basis keilmuan an-Na'im adalah bidang hukum pidana atau publik, khususnya hukum internasional sebagaimana yang terlihat dari jenjang pendidikannya mulai dari sarjana hingga doktoral. Merujuk pada pendapat Pranoto

³⁴Anggota Universal Rights Group, Versoix Switzerland. Anggota Dewan, Hak Global, Mitra untuk Keadilan, Washington, D.C., AS. Komisaris, Komisi Ahli Hukum Internasional, Jenewa, Swiss. Anggota Dewan Pembina, Dewan Kependudukan, New York, NY, AS. Anggota Dewan, Lembaga Hak Asasi Manusia dan Pembangunan, Gambia. Anggota Dewan Internasional untuk Kebijakan Hak Asasi Manusia, Jenewa, Swiss (anggota Dewan Pendiri Dewan, 1995-1997). Dewan Penasihat Internasional Pusat Internasional untuk Perlindungan Hukum Hak Asasi Manusia (Interights), London, Inggris. Dewan Penasihat Internasional, AFRONET (Jaringan Sosial untuk Hak Asasi Manusia & Pembangunan Antar-Afrika), Lusaka, Zambia. Dewan Pengawas RAINBO (Jaringan Penelitian, Aksi & Informasi untuk Integritas Tubuh Perempuan), New York, NY, AS. Dewan Pengawas Institut Kairo untuk Studi Hak Asasi Manusia, Mesir. Dewan Penasihat, Urban Morgan Institute untuk Hak Asasi Manusia, Fakultas Hukum, Universitas Cincinnati, Cincinnati, OH, AS. Asosiasi Ilmu Hukum Dunia Ketiga Internasional, New York, NY, AS.

Iskandar, bidang tersebut merupakan keahlian dan kelebihan an-Na'im sebagai intelektual muslim di tingkat internasional.³⁵ Dalam konteks pembahasan ini, bidang tersebut merupakan landasan dan determinasi bagi sistem pemikiran an-Na'im tentang relasi Islam dan negara, dimana tema ini cenderung termasuk dalam bidang ilmu sosiologi agama, sosiologi politik dan ilmu politik secara umum.

Kendati politik bukan bidang keahlian an-Na'im sebagaimana yang diakuinya, namun bukan berarti secara teoritis persoalan ini sama sekali luput atau sama sekali asing bagi an-Na'im. Sebab, bagaimanapun baik secara teoritis maupun praktis, hukum tidak terlepas dari politik meski antara keduanya bisa dibedakan. Begitu juga sebaliknya, politik juga tidak mungkin berdiri sendiri tanpa hukum. Apalagi persoalan negara sebagai salah satu term ilmu politik dalam sejarahnya merupakan domain ilmu hukum.³⁶ Merujuk pada keterangan Miriam Budiardjo, hukum sangat memengaruhi persoalan politik di negara seperti Jerman, Austria dan Prancis pada abad 18 dan 19. Bahasan mengenai negara termasuk dalam kurikulum Fakultas Hukum sebagai mata kuliah ilmu negara.³⁷ Bahkan di Belanda, kajian tentang negara dimonopoli oleh Fakultas hukum. Begitu juga di Indonesia, sebelum Fakultas Ilmu Sosial dan Politik berkembang secara mandiri, persoalan politik, khususnya masalah negara merupakan bagian dari studi ilmu hukum. Oleh karena itulah, dalam ilmu hukum sendiri terdapat cabang seperti hukum tata negara dan ilmu negara.³⁸

³⁵Lihat Pranoto Iskandar, "Kontribusi Seorang Warga Muslim Global" dalam 'Abdullahi Ahmed an-Na'im, *Muslim dan Keadilan Global* terjemahan Jawahir Thontowi (Yogyakarta: IMR Press, 2013), xxiii.

³⁶Elisabeth Zoller, "Public Law as the Law of the Res Publica" (2008). *Articles by Maurer Faculty*. Paper 146. <http://www.repository.law>. Elisabeth Zoller, *Introduction to public law: A comparative study*. Brill, 2008.

³⁷Miriam Budiardjo, *Dasar-Dasar Ilmu Politik* (Jakarta: Gramedia, 2013), 5.

³⁸Miriam Budiardjo, *Dasar-Dasar Ilmu Politik...*,18-30.

Di sisi lain sudah menjadi rahasia umum bahwa implementasi hukum merupakan kewajiban negara. Studi hukum di manapun selalu berkaitan dengan politik karena mengatur dan melaksanakan Undang-undang (*law enforcement*) merupakan kewajiban negara. Namun, berbeda dengan perspektif hukum, ahli ilmu politik memandang negara sebagai sistem kontrol yang berfungsi menyelenggarakan ketertiban. Negara juga dipandang sebagai asosiasi atau sekelompok manusia yang bertindak untuk mencapai tujuan bersama. Meski terdapat banyak asosiasi, tetapi perbedaan negara dan asosiasi lain ialah bahwa negara memiliki wewenang mengendalikan masyarakat (*agent of social control*) dengan kekerasan fisik. Karena itu, politik tidak terbatas pada sejarah dan filsafat, tetapi juga meliputi ilmu-ilmu sosial lainnya. Politik termasuk rumpun ilmu sosial dan karena itu berhubungan erat dengan sosiologi, antropologi, ekonomi, psikologi, dan lainnya termasuk hukum.³⁹

Sarjana hukum seperti an-Na‘im akan melihat negara sebagai lembaga organisasi hukum guna mengatur hak dan kewajiban manusia. Begitu juga manusia dipandang sebagai objek sistem hukum dan pemegang hak, dan kewajiban politik semata. Karena itu, pandangan an-Na‘im dengan perspektif hukumnya selalu bersifat normatif dan mencoba mencari suatu unsur keadilan. Kecenderungan pandangan ini adalah pada negara hukum (*rechtsstaat*) yang menekankan perasaan keadilan (*sense of justice*) merupakan basis bagi seluruh sistem negara. Sistem hukum adalah dasar legal dari negara dan seluruh struktur serta fungsi negara ditetapkan oleh hukum.⁴⁰

Kajian negara dari sudut pandang hukum seperti yang dilakukan oleh an-Na‘im—akan dijelaskan dalam bab kelima—telah dipelapori oleh Paul Laband (1838-1918) dari Jerman sejak abad 19. Aliran ini dikembangkan lebih lanjut oleh Hans Kelsen (1881-1973) dari Austria. Hans Kelsen mengemukakan pandangan yuridis dengan menyamakan negara dengan tata

³⁹Miriam Budiardjo, *Dasar-Dasar Ilmu Politik...*,35.

⁴⁰Miriam Budiardjo, *Dasar-Dasar Ilmu Politik...*,36.

hukum nasional (*national legal order*) dan berpendapat bahwa problem-problem negara harus diselesaikan dengan cara normatif. Bagi Hans Kelsen, negara adalah badan hukum⁴¹ tertinggi yang mempunyai sifat mengatur dan menertibkan, dimana tata tertib yang diselenggarakan bersifat normatif, yakni sesuai dengan aturan-aturan dan norma-norma yang ditetapkan sebagai landasan pijakan.⁴² Dengan demikian, Kelsen menolak faktor sosiologis karena mengaburkan analisa yuridis. Berbeda dengan Kelsen, George Jellinek (1815-1911) dikenal sebagai Bapak Ilmu Negara juga memiliki pandangan yuridis, tetapi tidak mengesampingkan aspek sosiologis, atau tidak apriori terhadap sosiologi. Karena itu, negara menurutnya perlu dibahas dari dua sudut sekaligus yaitu yuridis dan kemasyarakatan (sosiologis).

Terlepas relasi hukum dan politik tersebut, perkembangan intelektual an-Na'im juga dipengaruhi oleh dua konteks sosial politik yaitu Sudan dan Barat (Eropa dan Amerika Serikat). Latar belakang kehidupannya memperlihatkan bahwa ia bersinggungan dengan dua dimensi sosio-politik masyarakat dan negara yang berbeda, yakni Sudan sebagai kebudayaan Timur dan Inggris dan Amerika sebagai kebudayaan Barat. Kedua kebudayaan tersebut sedikit banyaknya niscaya memengaruhi intelektualitas an-Na'im. Oleh karena itu, gagasannya tentang Islam dapat dipandang sebagai suatu bentuk respon terhadap tantangan-tantangan global yang dihadapi oleh muslim dimana pun. Selain itu, tidak diragukan an-Na'im memiliki kapasitas dan otoritas berbicara tentang Islam dan shari'ah serta hubungannya dengan politik kebijakan negara. Hal ini seperti juga diakui oleh Ahmad Syafi'i Maarif dalam komentar pada buku an-Na'im edisi bahasa Indonesia yang diterbitkan oleh Mizan. Bahkan, seperti dikemukakan oleh Azyumardi Azra, pemikiran an-Na'im dalam

⁴¹Badan hukum adalah sekelompok orang yang oleh hukum diperlakukan sebagai suatu kesatuan, yaitu sebagai suatu parson yang mempunyai hak dan kewajiban.

⁴²Miriam Budiardjo, *Dasar-Dasar Ilmu Politik...*,36.

bukunya tersebut memiliki kontribusi penting bagi diskusi dan perdebatan tentang shari'ah, sekulerisme dan negara.⁴³

B. Realitas Sosio-Politik Kehidupan An-Na'im

1. Sosial dan Politik Hukum Sudan

Wacana Islam dan negara dalam struktur pemikiran an-Na'im secara spesifik terkait dengan realitas sosial, politik, dan hukum Sudan serta dunia Islam secara umum. Narasi yang ia kemukakan seperti shari'ah dan negara Islam bukan murni produk ide dan pemikirannya, melainkan hanya mereproduksi berbagai konsep yang ada dan berkembang dalam realitas Sudan serta dinamika dunia Islam. Oleh karena itu, konsep-konsep tersebut bukan hanya diketahui relevan dengan problem realitas sosial dan politik Sudan, akan tetapi merupakan refleksi dan representasi persoalan-persoalan yang dialami dan berkembang dalam masyarakat Sudan. Konsep-konsep dalam gagasan an-Na'im bahkan merupakan wacana yang melanda pemikiran umat Islam di berbagai negara yang mengalami proses modernisasi pasca kolonialisme Eropa.

Keterkaitan pemikiran an-Na'im dengan kenyataan sosial Sudan sangat nyata. Hal ini didasarkan pada fakta bahwa ia lahir dan tumbuh di Sudan, negara bekas jajahan Inggris. Perkembangan intelektual an-Na'im melalui pendidikan semakin matang seiring dengan dinamika perubahan dan perkembangan sosial politik Sudan. Keterlibatan an-Na'im secara langsung sebagai aktor politik dalam dinamika sosial politik Sudan—terutama aspek politik hukum yang relevan dengan garis perjuangannya—merupakan bukti lain atas keterkaitan perkembangan pemikiran an-Na'im dengan kenyataan Sudan. Dapat dikatakan isu-isu sosial, politik, dan hukum Sudan merupakan kenyataan objektif sosio historis wacana Islam dan negara pemikiran an-Na'im. Oleh sebab itu,

⁴³Lihat komentar Azra dan Ma'arif pada buku an-Na'im yang diterbitkan oleh Mizan dalam edisi bahasa Indonesia. 'Abdullahi Ahmed an-Na'im, *Islam dan Negara Sekular: Menegosiasikan Masa Depan Shari'ah* (Bandung: Mizan, 2007).

deskripsi dinamika realitas sejaras Sudan sangat signifikan diungkapkan.

Sudan dipandang secara negatif oleh Barat. Negara kelahiran an-Na‘im ini seperti disebut oleh Asep Syamsul M. Romli⁴⁴ paling menyita perhatian Barat. Sudah dituding sebagai negara kaum teroris dan fundamentalis, bahkan dilabel sebagai Iran kedua atau “Irannya Arab.” Barat dan sekutu-sekutunya memandang Sudan sebagai negara anti demokrasi dan melanggar hak asasi manusia.⁴⁵ Meskipun hal ini ditentang oleh Alkitiry,⁴⁶ namun boleh jadi karena sejak pemerintahan Omar Hasan Abdullāh al-Basyir gencar melakukan Islamisasi atau menerapkan syari’at Islam.

⁴⁴Asep Syamsul M. Romli, *Demonologi Islam, Upaya Barat Membasmi Kekuatan Islam* (Jakarta: Gema Insani Press, 2000), 107.

⁴⁵Lihat Akhmas Jenggis Prabowo, *Kebangkitan Islam* (Yogyakarta: NFP Publishing, 2011), 30-40.

⁴⁶Mansyur Alkitiry menolak klaim Barat terhadap Islam. Mengutip dari Majalah UMMAT, No. 40 Thn. III, 27 April 1998, Alkatiry menyatakan ratusan ribu pengungsi Kristen dan Animis dari selatan Sudan di Khartoum bebas beribadah. Fakta ini merupakan bukti kebohongan kampanye Barat di berbagai media seperti yang disebarkan oleh Christian Solidarity International (CSI), sebuah LSM di Inggris. CSI menuduh Muslim *melakukan* praktek diskriminasi agama, Islamisasi secara paksa dan perbudakan warga selatan. Menurut Alkatiry, laporan *New York Times* paradoks karena pengungsi justru lari ke Khartoum yang diperintah oleh fundamentalis Islam, bukan ke negara Uganda atau Etopia yang mendukung SPLA. Tak ada Gereja di Khartoum yang ditutup atau dirusak dan minoritas Kristen banyak yang menduduki posisi tinggi di Angkatan Bersenjata, kepolisian, korps diplomatik, dan pejabat pemerintahan. Angelo B. Beda, seorang tokoh Kristen dari selatan yang juga wakil ketua Parlemen Sudan. “Saya seorang Katolik,” ujarnya. Ia pernah memimpin sebuah delegasi ke pegunungan Nuba di Selatan untuk menyelidiki tuduhan sejenis. “Tapi nyatanya kami tak menemukan praktek perbudakan, perkosaan, dan Islamisasi,” tegasnya. “Masalahnya adalah persaingan antar suku, dan kurangnya pembangunan.” <http://www.mansyuralkatiry.com/kebohongan-Barat-di-sudan/> (akses 10/05/2017).

Sejarah Sudan sebagai negara berdaulat dan modern telah berusia sekitar 61 tahun pada saat buku ini ditulis, yang berarti satu dekade lebih muda dari Indonesia.⁴⁷ Sudan merdeka dari kekuasaan Inggris pada tahun 1956.⁴⁸ Secara geografis, Sudan pada awalnya merupakan negara terluas di Benua Afrika, namun status tersebut kini berubah setelah Sudan Selatan memisahkan diri tahun 2011 lalu melalui proses referendum.⁴⁹ Wilayah Sudan sebelum masa kolonial Eropa di Afrika terbentang luas dari Laut Merah hingga pantai lautan Atlantik, tetapi pasca kolonial batas-batas tersebut berubah.⁵⁰

⁴⁷Penting diungkapkan di sini bahwa terdapat hubungan sejarah antara Sudan dan Indonesia. Indonesia merupakan negara yang mendukung kemerdekaan Sudan dari Inggris. Kemerdekaan Sudan bahkan diploklamirkan di Bandung, salah satu kota yang terletak di Propinsi Jawa Barat.

⁴⁸Nama atau istilah “Sudan” sendiri berasal dari bahasa Arab “*Billad As Sud*” yang berarti *Land of the Black* atau negeri orang hitam. LL.M. Mohamed Hassan Fadlalla, *Short History of Sudan* (New York Lincoln: iUniverse, 2004), 35-56.

⁴⁹Aljazair merupakan negara terluas di Benua Afrika sekarang dengan luas wilayah 2.381.741 km². Adapun luas Sudan menyusut menjadi 1.861.484 km² setelah berbagi wilayah dengan Sudan Selatan yang luasnya berkisar 644.329 km². Referendum yang diselenggarakan pada Januari 2011 menghasilkan sekitar 99% suara masyarakat Sudan bagian selatan memilih memisahkan diri dari Sudan. Sudan Selatan kemudian secara resmi bernama Republik Sudan Selatan dengan Ibu kota adalah Juba. Negara ini dengan Ethiopia, Kenya, Uganda, Republik Demokratik Kongo, Republik Afrika Tengah dan Sudan. Luas wilayah Sudan Selatan adalah 619.745 km², dan terdiri dari berbagai etnik seperti Dinka, Nuer, Bari, Lotuko, Kuku, Zande, Mundari, Kakwa, Shilluk, Moru, Acholi, Madi, Lulubo, Lokoya, Toposa, Lango, Didinga, Murle, Anuak, Makaraka, Mundu, dan Kaliko. Agama dominan dan mayoritas masyarakat adalah Kristen, sementara Islam dan Animisme berstatus minoritas.

⁵⁰Ira Lapidus membagi pembahasannya tentang sejarah Sudan menjadi tiga wilayah utama. *Partama* Sudan bagian tengah dan Barat, *kedua* wilayah padang rumput Guinea, Senegambia, dan Mauritania, dan ketiga wilayah Sudan wilayah timur dan Afrika Timur. Pembagian ini berdasarkan pertimbangan wilayah Sudan sebelum

Posisi Sudan sekarang seperti terlihat dalam peta berbatasan dengan negara Mesir, Libia, Chad, Republic Afrika Tengah, Republik Sudan Selatan, Ethiopia, Eritrea dan Laut Merah. Batas-batas tersebut dibuat untuk kepentingan kaum penjajah di masa lalu dan bukan perbatasan alamiah sebagaimana dikenal dahulu.⁵¹

Laporan Thomas Ofcansky menyebut sejarah awal Sudan telah dihuni delapan puluh abad sebelum masehi. Orang-orang dari budaya Neolitik⁵² telah menetap di desa-desa bata lumpur. Bahkan, berdasarkan penggalian arkeologi di Sungai Nil menunjukkan bahwa tempat tinggal manusia di lembah sungai selama periode Paleolitik⁵³ telah lebih dari 60.000 tahun.⁵⁴ Sekarang, Sudan dikenal sebagai negara heterogen dan plural karena dihuni oleh berbagai suku yang berbeda-beda di Lembah Nil dan Darfur. Suku-suku tersebut antara lain seperti suku Beja, Jamala, Nubi, Azande, Dinka, Nuer, Shilluk dan suku-suku lainnya yang berjumlah mencapai sekitar 567 suku.⁵⁵

masa kolonial yang sangat luas. Lihat Ira Lapidus, *Sejarah Sosial Umat Islam* terjemahan Ghufron A. Mas'adi (Jakarta: Rajagrafindo Persada, 1999), 806. <http://www.kemlu.go.id/khartoum/lc/Pages/Sudan1.aspx> (akses 12 Mei 2017).

⁵¹<http://www.kemlu.go.id/khartoum/lc/Pages/Sudan1.aspx> (akses 12 Mei 2017).

⁵²Neolitik atau disebut juga neolitikum adalah zaman batu muda. Zaman ini merupakan fase kebudayaan pada zaman prasejarah yang mempunyai ciri-ciri berupa unsur kebudayaan seperti peralatan dari batu yang diasah, pertanian menetap, peternakan, dan pembuatan tembikar.

⁵³Paleolitikum adalah zaman batu tua yang berkembang antara 50.000-100.000 tahun lalu. Pada zaman ini manusia hidup secara nomaden, tidak bercocok tanam, menggunakan batu, kayu, dan tulang binatang untuk peralatan sehari-hari.

⁵⁴Thomas Ofcansky, "Historical Setting" dalam Helen Chapin Metz (ed.), *A Country Study: Sudan* (Amerika Serikat: Federal Research Division Library of Congress, 1991), 24.

⁵⁵Anders Breidlid (ed.), *A Consise History of South Sudan* (Uganda: Fountain Publishers, 2014), 17-42. Abd Ḥamid Muḥammad

Menurut Esposito, terbentuknya negara Sudan modern yang multi etnis, bahasa, agama, dan budaya tersebut merupakan akibat penaklukan yang dilakukan oleh Muḥammad Aḥī, Gubernur Utsmaniyah di Mesir pada 1820-an.⁵⁶ Sebelumnya, Sudan diperintah oleh kerajaan Funj (1504-1821),⁵⁷ namun kemudian ditaklukkan oleh Muḥammad Aḥī di bawah hegemoni Turki-Mesir sejak tahun 1820.⁵⁸ Gubernur Turki Utsmaniyah ini bukan hanya mengerahkan pasukan militer, namun turut mendatangkan ulama-ulama dari Universitas Al-Azhar Kairo yang mendakwahkan penduduk setempat mengakui para penguasa baru sebagai wakil khalifah. Berikutnya, Sudan dikuasai dan diperintah oleh Mahdi pada periode akhir abad 19 yakni antara tahun 1880-1898. Terakhir sebelum memperoleh kemerdekaan, Sudan diperintah oleh *Aglo* Inggris-Mesir sejak tahun 1898-1956.⁵⁹

Aḥmad, *Al-Syi'r wa al-Mujtama' fi al-Sūdān* (Khartoum, Sudan: Dār al-Wa'yi, 1987).

⁵⁶Safiya Safwat, "Islamic Law in The Sudan" dalam Aziz el-Azmeh, *Islamic Law Social and Historical Contexts* (London: Routledge, 231-232. Lihat juga John L. Esposito and John O. Voll, *Islam and Democracy...*

⁵⁷Menurut Ira Lapidus, kerajaan Funj dihancurkan oleh penaklukan bangsa Mesir pada tahun 1820-1821. Kerajaan ini sebenarnya telah mengalami disitergrasi sejak abad delapan belas. Sistem perkawinan dan pangeran keluarga retak dan beberapa dinasti lokal menjadi otonom. Sultan kehilangan kontrol atas perdagangan yang diambil alih oleh pedagang kelas menengah. Pada saat yang sama terjadi peperangan yang memaksa petani mendekat kepada para wali. Lihat Ira Lapidus, *Sejarah Sosial Umat Islam* terjemahan Ghufron A. Mas'adi (Jakarta: Rajagrafindo Persada, 1999), 806.

⁵⁸Robert O. Collins, *A History of Modern Sudan* (New York: Cambridge University Press, 2008), 10. Robert O. Collins and James M. Burns, *A History of Sub-Saharan Africa* (New York: Cambridge University Press, 2014). John L. Esposito and John O. Voll, *Islam and Democracy* (London: Oxford University Press, 1996).

⁵⁹Hasan Shadily, *Ensiklopedi Umum* (Yogyakarta: Kanisius, 1973), 1045.

Dinamika sejarah perkembangan Sudan setelah merdeka hingga periode kontemporer senantiasa diwarnai oleh konflik sosial dan politik yang rumit. Perebutan kekuasaan, perang saudara, dan ketegangan antara agama dan politik merupakan fakta sosial dalam sejarah pembangunan Sudan.⁶⁰ Secara faktual gambaran dinamika sosial Sudan tersebut dibuktikan dengan terbelahnya negara ini menjadi dua negara yakni Sudan Utara dan Sudan Selatan. Sudan Selatan yang kini disebut dengan Republik Sudan Selatan dengan ibu kotanya Juba, merupakan negara modern termuda hingga saat ini. Kemerdekaan Sudan Selatan diperoleh setelah selama enam hari dilakukan referendum dan secara resmi ditetapkan berdaulat pada tanggal 9 Juli 2011.⁶¹ Meski telah merdeka, negara baru ini terus dilanda konflik dan menjadi negara termiskin di dunia.

Perang saudara atau perang sipil merupakan salah satu fenomena sosial politik Sudan setelah merdeka dari Inggris. Perang ini terjadi dalam dua periode yaitu periode 1955-1972 dan 1983-2005. Menurut an-Na'im, latar belakang perang ini adalah kecemburuan sosial, politik, dan ekonomi penduduk Sudan Selatan karena tidak menikmati pembagian kekuasaan dan ekonomi secara adil. Penduduk Sudan selatan yang didominasi non-muslim juga takut terhadap penerapan Shari'at

⁶⁰Gambaran tentang situasi ini dilukiskan dengan baik antara lain oleh Arthur Gaitskell, Esposito dan Voll, dan oleh Carolyn Fluehr Lobban. Lihat Carolyn Fluehr Lobban, *Shari'a and Islamism in Sudan: Conflict, Law and Social Transformation* (London: I.B.Tauris, 2012). Arthur Gaitskell, *Gezira A Story of Development in the Sudan* (London: Faber and Faber, 1959). John L. Esposito and John O. Voll, *Islam and Democracy* (London: Oxford University Press, 1996). Edisi bahasa Indonesia diterjemahkan oleh Rahmani Astuti berjudul *Demokrasi di Negara-Negara Muslim: Problem dan Prospek* (Bandung: Mizan, 1999), 102-133.

⁶¹Lere Amusan, "Germinating Seeds of Future Conflicts in South Sudan." *African Conflict and Peacebuilding Review*, vol. 4, no. 1, 2014, pp. 120-133. www.jstor.org/stable/10.2979/africanpeacebuilding.4.1.120. (akses Juli 2017)

Islam. Oleh karena itulah muncul pemberontakan yang dilakukan oleh tentara yang berasal dari Sudan Selatan pada Agustus 1955 dan meluas menjadi perang saudara selama 17 tahun. Perang ini baru berakhir setelah kesepakatan *adis ababa* tahun 1972 memberi otonomi khusus kepada Sudan Selatan, dan menjamin hak-hak asasi dalam konstitusi 1973.⁶²

Selain perang saudara, realitas politik Sudan pasca merdeka juga diliputi oleh kegaduhan politik dan persaingan ideologi antara Islam, sosialisme dan komunisme. Kegaduhan politik terlihat dari pergantian pemerintahan dan perebutan kekuasaan, sehingga ada dua model pemerintahan yang berkembang di Sudan yaitu parlementer dan militer. Pemerintahan parlementer merupakan model pemerintahan pertama yang terbentuk pasca Sudan merdeka, namun sistem ini dikudeta oleh pihak militer.⁶³ Perebutan kekuasaan antara kedua sistem ini berlangsung tidak kurang tiga kali. Era sistem parlementer misalnya berkuasa antara 1956-1958, 1964-1969, dan 1986-1989. Sementara Era pemerintahan Militer 1958-1964 dengan tokohnya Ibrāhīm Abboud, 1969-1985 tokohnya Jafar Numairy, dan 1989 dengan tokohnya Basyir.⁶⁴

Hingga tahun 2018, Sudan masih dipimpin oleh Presiden Umar al-Bashir, dimana kepemimpinannya telah berjalan tidak kurang dari 25 tahun.⁶⁵ Baru-baru ini yakni pada Mei 2017, kabinet pemerintahan baru Sudan dilantik setelah negara ini hampir tiga tahun mengadakan dialog nasional yang diprakarsai oleh Presiden Omer Al-Bashir.⁶⁶ Dialog nasional

⁶²Abdullahi Ahmedvan-Na'im, *Toward an Islamic Reformation...*, 219.

⁶³Gabriel Warburg, Islam, *Sectarianism and Politics in Sudan since the Mahdiyya* (London: Hurst&Company, 2003), 205.

⁶⁴Pater Malcon Holt and M.W. Daly, *A History of the Sudan: From the Comng of Islam to the Present Day* (London: Routledge, 2011), 115.

⁶⁵<https://www.voaindonesia.com/a/presiden-sudan-bentuk-pemerintahan-baru/2810917.html>

⁶⁶<http://www.republika.co.id/berita/internasional/global/17/05/13/opvdy8368-sudan-lantik-kabinet-pemerintahan-baru>

tersebut mengeluarkan sejumlah rekomendasi, termasuk pembentukan pemerintahan “konsensus” baru, penyusunan konstitusi baru, dan pembentukan jabatan perdana menteri untuk pertama kalinya dalam hampir tiga dekade. Pemerintahan yang baru dilantik tersebut mencakup 31 Menteri dan 40 Menteri Negara, dimana delapan di antaranya diisi dari jajaran oposisi.⁶⁷ Namun, sejarah kudeta di Sudan kembali terulang, dimana pemerintahan yang dipimpin oleh Basyir dikudeta oleh militer pada 11 April 2019. Menteri Petahanan Sudan, Jenderal Awad Muhammad Ibn Auf memimpin pemerintahan transisi yang disebut Dewan Militer. Hanya saja, kalangan sipil mengkritik pemerintahan Dewan Militer ini, karena mereka berharap pemerintahan dipimpin oleh sipil secara demokratis.⁶⁸

Seiring dengan dinamika sosial dan politik Sudan yang labil seperti yang dikemukakan di atas, variabel agama patut diungkap dalam sejarah politik sejarah Sudan. Agama, terutama Islam, menjadi faktor penting yang memengaruhi sosial dan politik Sudan sebelum dan pasca merdeka dari Inggris. Hal ini di sisi lain merupakan subjek penting dalam pemikiran an-Na‘im tentang relasi Islam dan negara. Dalam sejarah politik Sudan, Islam adalah kunci dan faktor utama kemerdekaan atau terbentuknya negara modern Sudan. Begitu pun Islam sangat menentukan sejarah politik Sudan pasca kemerdekaan hingga sekarang. Hal ini tentu sangat logis karena Islam merupakan agama mayoritas penduduk Sudan, terutama Sudan Utara. Kondisi ini bukan muncul secara tiba-tiba, tapi telah melalui proses evolusi sejak Islam masuk ke Benua Afrika. Oleh sebab itu, Islam memiliki sejarah panjang dan pengaruh besar dalam dinamika sosial dan politik hukum Sudan modern.

Sebelum Islam masuk dan berkembang di Sudan dan Afrika secara umum, penduduk Gurun Sahara terdiri dari

⁶⁷<http://www.panjimas.com/news/2017/05/17/45455/>

⁶⁸<https://www.cnnindonesia.com/internasional/20190411184931-127-385493/didemo-besar-besaran-presiden-sudan-mundur?>

berbagai suku. Awalnya mereka merupakan penganut paganisme dan animisme atau penyembah berhala (*watsani*). Akan tetapi, sejak pertengahan awal abad keenam, atau ada yang menyebut tepat tahun 545 M, agama yang berkembang di Sudan Utara adalah Nasrani yang dianut oleh penduduk Nubia. Orang-orang Nubia mengadopsi Kristen dan dilayani sebagian besar oleh pendeta dari Mesir. Sebelum kedatangan Islam, mereka sudah melakukan kontak dengan orang-orang Arab, terutama dalam bentuk perdagangan. Sudan dikenal sebagai sumber gading, emas, permata, permen aromatik, dan ternak, dimana semua produk tersebut diangkut ke pasar di Mesir dan Arabia.

Meski demikian, terdapat varian mengenai sejarah masuk dan berkembangnya Islam ke Sudan. Setidaknya dua teori diungkap di sini; *pertama*. Menurut Ira M. Lapidus seperti yang dikutip oleh Adang dan Izomiddin, menyatakan bahwa Islam masuk ke Sudan secara bertahap mulai tahun 641 Masehi (21 Hijrah).⁶⁹ Islam ketika itu dibawa oleh ‘Amr bin ‘Ash dari Mesir pada masa pemerintahan Khalifah ‘Umar bin Khatthab, dan dilanjutkan oleh Abdullah bin Sa’ad tahun 652 M (31 H.) pada masa Khalifah Usman bin Affan.⁷⁰ Namun, penjelasan ini tidak ditemukan dalam karya Lapidus edisi bahasa Indonesia. Ia hanya menyebut bangsa Arab menaklukkan Mesir pada tahun 641 sampai ke daerah Aswan, suatu wilayah yang

⁶⁹Web KBRI Sudan mencatat bahwa kontak pertama antara penduduk di utara Afrika (bangsa Mesir) dengan suku Nubian di Sudan terjadi di sepanjang aliran Sungai Nil pada millenium ketiga sebelum masehi. Kedua etnik berasimilasi, berakulturasi dan saling memengaruhi dalam kehidupan sosial-budaya. <http://www.kemlu.go.id/khartoum/lc/Pages/Sudan1.aspx>.

⁷⁰Ira M. Lapidus, “Islam in Sudanic, Savannah, and Forest West Africa” dalam *A History of Islamic Societies*, (Cambridge: Cambridge University Press, 1989), 489-528, Abdullah Mubsyir al-Tharazi, dalam *Intisyâr al-Islâm fi al-‘Alam fi Sittat wa Arba’in Daulat Asiyat wa Afriqat*, Jeddah: Alam al-Muarrafa, 1985, hlm. 110-113, dan Mohammed Omer Beshir, *The Southern Sudan: Background to Conflict*, London: C. Hurst, 1968.

berbatasan dengan Sudan Utara. Ia juga menyebut bahwa Islam pertama kali dibawa oleh bangsa Arab masuk ke Nubia dan Sudan hingga ke wilayah selatan melalui Mesir pada abad ke sembilan, bukan pada tahun 641 M sebagaimana disebutkan di atas.⁷¹ Adapun proses Islamisasi Sudan menurut Lapidus mirip dengan proses masuk dan berkembangnya Islam di Indonesia,⁷² yakni penyebaran Islam terjadi melalui proses migrasi pedagang-pedagang muslim, sejumlah guru, murid, dan pengikut sufi.⁷³

Kedua, pendapat atau teori dikemukakan oleh Abdul Karim. Menurut Karim, ‘Uqbah ibn Abi Nafi’ merupakan orang pertama kali menembus padang pasir Sahara hingga sampai ke Sudan, termasuk Ghana dan membuka jalan sampai ke kota Awdaghost.⁷⁴ Ia menembus daerah tersebut bahkan sampai ke Kawar dan beberapa wilayah Negro antara tahun

⁷¹Pada abad kesembilan misalnya, bangsa Arab pertama masuk ke Sudan dan migrasi Arab Badui semakin meningkat pada abad kedua belas dan tiga belas. Proses migrasi ini kemudian dilanjutkan hingga ke arah selatan dengan penaklukan Nubia, dan gereja Dangola beralih fungsi menjadi masjid. Lihat Ira Lapidus, *Sejarah Sosial Umat Islam* terjemahan Ghufron A. Mas’adi (Jakarta: Rajagrafindo Persada, 1999), 804.

⁷²Ira Lapidus membedakan sejarah Sudan Barat dengan Sudan Timur dengan dua indikator. Islam masuk ke Sudan Timur melalui Mesir bukan melalui Afrika Utara. Masyarakat Islam telah terbentuk di Sudan Timur lebih awal dibandingkan Sudan Barat. Lihat Ira Lapidus, *Sejarah Sosial Umat Islam* terjemahan Ghufron A. Mas’adi (Jakarta: Rajagrafindo Persada, 1999), 806.

⁷³Pola penyebaran Islam ini juga terjadi di wilayah Sudan bagian tengah dan Barat. Perkembangan Islam sangat terbantu oleh penguasa-penguasa kerajaan seperti Kawkaw, Takrur, Ghana, dan Bornu yang menganut Islam pada abad akhir abad ke sepuluh. Lihat Ira Lapidus, *Sejarah Sosial Umat Islam* terjemahan Ghufron A. Mas’adi (Jakarta: Rajagrafindo Persada, 1999), 755.

⁷⁴Pada masa Umar bin Khatthab, panglima Amr ibn ‘Ash menguasai Mesir (639-644), dan ketika Utsman menjadi Khalifah, ia mengirimkan Abdullah Ibn Sa’ad ibn Abi Sarah. Lihat M. Abdul Karim, *Sejarah Pemikiran dan Peradaban Islam* (Yogyakarta: Pustaka Book Publisher, 2007), 185.

666-671 M. ‘Uqbah juga memperluas kekuasaan sampai ke Maroko. Ia diutus oleh Mu’awiyah yang ketika itu menjadi Khalifah sebagai Gubernur Afrika pada tahun 666 M.⁷⁵ Karim menjelaskan pula bahwa Islam masuk secara formal dan besar-besaran ke wilayah Bilad al-Sudan pada masa Dinasti al-Murābiṭūn (1091-1147 M) dan al-Muwāhhidūn (1147-1228 M). Akibatnya, hampir seluruh penduduk Sub Sahara menjadi mayoritas muslim.

Beberapa sejarawan lain seperti Thomas Ofcansky menjelaskan bahwa orang-orang Arab menyerang Nubia pada tahun 642 dan 652. Mereka mengepung kota Dunqulah dan menghancurkan katedralnya. Orang-orang Nubia memasang pertahanan yang kokoh sehingga orang-orang Arab menerima gencatan senjata dan menarik pasukan mereka.⁷⁶ Hitty bahkan menyatakan kerajaan Nubia masih menganut Kristen pada abad ke 11 hingga paruh akhir abad 14.⁷⁷ Terlepas dari berbagai pendapat di atas, yang jelas Sudan sudah berada dalam pengaruh Turki Usmani sejak abad 16, dan berada dalam kekuasaan Mesir sejak tahun 1822. Kehadiran Islam kemudian semakin menguat hingga akhirnya hampir seluruh warga Sudan Utara menganut Islam,⁷⁸ yakni hampir tujuh puluh lima persen.

Islam bukan hanya menjadi mayoritas, tetapi bahkan memiliki andil besar dalam proses kemerdekaan Sudan. Meskipun Sudan terdiri dari berbagai suku dan bahasa, namun kemerdekaan Sudan sangat dipengaruhi oleh identitas Islam. Menurut Esposito, Islam menjadi basis bagi identitas bersama masyarakat Sudan. Terkait hal ini, terdapat dua kelompok

⁷⁵Muhammad Tohir, *Sejarah Islam dari Andalusia Sampai Indus* (Jakarta: Pustaka Jaya, 1981), 230.

⁷⁶Thomas Ofcansky, “Historical Setting” dalam Helen Chapin Metz (ed.), *A Country Study: Sudan* (Amerika Serikat: Federal Research Division Library of Congress, 1991), 5.

⁷⁷ Philip K. Hitty, *Histori of Arab...*451.

⁷⁸Sedangkan Sudan bagian Selatan, hingga sekarang mayoritas penduduknya beragama Nasrani dan sebagian lainnya (17%) tetap sebagai penganut ajaran *Watsani* (Animis).

Islam yang berpengaruh di Sudan sebelum merdeka yaitu kelompok Khatmiyyah yang dipimpin oleh Sayyid Afi Al-Mirghanī, dan kelompok Mahdi yang dipimpin oleh Sayyid Abd al-Rahman al-Mahdi. Kedua tokoh Sayyid ini memiliki peran penting dalam proses politik Sudan yang diakui oleh Inggris dan diakui oleh mayoritas warga Sudan Utara. Misalnya, al-Mirghanī menjadi pemimpin delegasi Sudan ke London tahun 1911 untuk mengucapkan selamat pada kerajaan Inggris yang memenangkan Perang Dunia I.

Selain itu, kedua Sayyid tersebut juga memiliki pengaruh bagi pergerakan kelompok kecil berpendidikan modern yang menyerukan kesadaran nasional. Pengaruh kedua Sayyid ini terlihat begitu nyata ketika kelompok berpendidikan modern yang awalnya kecil, namun berubah menjadi massa yang besar. Namun, kedua Sayyid ini berselisih pandangan menjelang kemerdekaan Sudan. Kaum Anshar, pengikut Sayyid Abd al-Rahman al-Mahdi memberi dukungan massa untuk Partai Ummah yang mendukung negara Sudan merdeka. Sementara pengikut Sayyid Afi al-Mirghanī mendukung cita-cita Persatuan Lembah Nil, yakni Sudan merdeka bersatu dengan Mesir.⁷⁹

Peran Islam melalui tokoh tersebut bukan hanya sebatas mengantarkan Sudan merdeka dari penguasaan Inggris. Peran dan pengaruh tersebut secara otomatis berlanjut pasca Sudan merdeka, sementara partisipasi politik rakyat Sudan selatan sedikit sekali.⁸⁰ Oleh karena itu, tidak heran bila dalam proses

⁷⁹Menjelang pemilu pertama 1953, terdapat tiga partai yaitu Partai Ummah, Partai Unionis Nasionalis, dan Partai Republik Sosialis. Partai yang disebutkan terakhir ini diorganisasikan oleh sejumlah bangsawan suku terkemuka dan tokoh-tokoh lain yang ingin membentuk partai yang tidak sekterian.

⁸⁰Baca Taufik Adnan Amal dan Syamsul Rijal Panggabean, *Politik Syari, at Islam dari Indonesia hingga Nigeria* (Jakarta: Pustaka Alvabet 20004), 114. Lihat Qasim A. Ibrahim dan Muhammad A. Saleh, *Buku Pintar Sejarah Islam: Jejak langkah Peradaban Islam dari Masa Nabi hingga Masa Kini* terjemahan Zainal Arfin (Jakarta: Zaman, 2014) 1108-1109.

politik pasca kemerdekaan, umat Islam memengaruhi dan bahkan menguasai kontestasi politik nasional Sudan. Meskipun begitu, dinamika sosial politik memperlihatkan hubungan bersifat tarik menarik dan terkadang penuh ketegangan antara negara dan umat Islam.⁸¹ Sebagai contoh upaya dan gerakan untuk menerapkan hukum publik shari'ah di Sudan oleh *The Islamic National Front* yang dipimpin oleh Hasan Turabi dari organisasi Ikhwanul Muslimin,⁸² ditolak oleh pihak lain. Beberapa kebijakan pemerintah seperti menetapkan sistem hukum shari'ah sebagai hukum publik pada masa pemerintahan Numeiry, Islamisasi perbankan dan lembaga keuangan 1978-1983, serta palaksanaan sistem *dzimmat* dipandang negatif oleh umat Nasrani. Kebijakan-kebijakan pemerintah tersebut menimbulkan ketegangan dan sikap oposisi dari pihak agama lain. Pemuka-pemuka agama Nasrani menolak penerapan shari'ah sebagai hukum positif negara,⁸³ bahkan kebijakan tersebut menjadi salah satu faktor yang mendorong timbulnya perang sipil dan pemberontakan.

Sejalan dengan pengaruh Islam dan perannya dalam proses pembangunan politik Sudan, secara spesifik konteks pemikiran an-Na'im tentang Islam dan negara berhadapan dengan gerakan Islam. Sebagaimana diketahui, akibat hegemoni Eropa dan pasca keruntuhan Turki Utsmani, gerakan-gerakan Islam tumbuh berkembang mengembalikan kejayaan Islam. Di Sudan misalnya, an-Na'im berseteru dengan gerakan-gerakan Islam yang berusaha menegakkan negara berdasarkan shari'ah Islam atau negara Islam. Sebut saja misalnya organisasi Ikhwanul Muslimin dengan tokoh utamanya Hasan Turabi. Inilah sebagian konteks realitas sosial

⁸¹Lihat John J. Donohue, "Islam dan Pencarian Identitas di dunia Arab" dalam John L. Esposito (ed.) *Dinamika Kebangkitan Islam* (Jakarta: Rajawali Press, 1987), 43-60.

⁸²Abdullahi Ahmed an-Na'im, *Toward an Islamic Reformation ...*, 65.

⁸³Abdullahi Ahmed an-Na'im, *Toward an Islamic Reformation...*, 132.

dan politik Sudan yang secara langsung memberi andil terhadap konsep-konsep dalam pemikiran an-Na'im tentang Islam dan negara. Hal ini bahkan terlihat jelas dari kritiknya terhadap Hasan Turabi dalam karyanya TIR tentang reformasi hukum Islam. Lebih dari itu, dinamika politik Sudan dapat dipandang merupakan konteks latar belakang ide an-Na'im tentang proyek masa depan shari'ah. Penerapan shari'ah dan cita-cita mendirikan negara Islam Sudan oleh gerakan Islam atau fundamentalis merupakan konteks ide an-Na'im.⁸⁴

2. Agama dan politik dalam sejarah Barat

Selain sejarah sosial dan politik Sudan, pemikiran an-Na'im tentang relasi Islam dan negara juga dipengaruhi oleh kenyataan sosial dan politik hukum Barat kontemporer.⁸⁵ Pengaruh Barat terhadap gagasan-gagasan an-Na'im sangat mungkin dan tak dapat dinafikan bukan hanya didasarkan pada kerangka pemikiran dan konsep-konsep yang dikemukakan, namun juga didasarkan pada fakta bahwa pendidikan ditempuh di Eropa (Inggris). Pengaruh modernisme Barat juga tidak dapat dielakkan dalam wacana intelektual an-Na'im karena fakta sejak tahun 1985 hingga sekarang, ia beraktifitas di Amerika Serikat yang terkenal sebagai negara demokratis, liberal dan sekular. Dua fakta sejarah ini adalah bukti nyata yang menjadi jalan untuk menelusuri klaim bahwa pemikiran an-Na'im dipengaruhi oleh tradisi dan pemikiran modern Barat. Begitu pula interaksi dan keterlibatan an-Na'im dengan berbagai komunitas akademis dan non-akademis seperti lembaga hak asasi manusia, turut memberi andil pengaruh atas intelektualitasnya. Sebut saja konsep-konsep yang

⁸⁴Adang Djumhur Salikin, *Gagasan Reformasi An-Na'im Tentang Syariah dan HAM dalam Islam*. Disertasi (Jakarta: Universitas Islam Negeri Syarif Hidayatullah, 2004).

⁸⁵Menurut Hardiman masyarakat modern Barat telah mulai berkembang sejak abad ke 15. Mulai bangkit kesadaran subjektifitas dan individualistik. Lihat F. Budi Hardiman, *Melapau Positivisme dan Modernitas* (Yogyakarta: Kanisius, 2003), 132.

dikemukakan oleh an-Na'im seperti negara sekular, pluralisme, sekularisme, konstitusionalisme dan hak asasi manusia bagaimanapun merefleksikan dimensi sosial, politik dan hukum di negara-negara Barat. Berbagai konsep tersebut bahkan merefleksikan pula akar ideologi, pemikiran dan filsafat politik Barat seperti demokrasi, liberalisme, pluralisme dan positivisme hukum.

Pengaruh Barat dalam pemikiran an-Na'im secara spesifik bahkan sangat jelas dalam kajian tentang Islam dan negara. Ia menempatkan kasus sekularisme di Barat sebagai salah satu pijakan argumentasinya untuk melegitimasi konsep sekularisme. Hal ini dibuktikan antara lain dari pernyataannya bahwa memahami dan menjadikan pengalaman negara-negara Barat berguna untuk menegosiasikan hubungan agama dan negara dalam masyarakat Islam. Sejalan dengan pernyataannya ini, beberapa hal penting yang dicatat oleh an-Na'im dari praktik sekularisme di dunia Barat adalah bahwa sekularisme tidak selamanya bermakna menyisihkan agama dari ruang publik sebagaimana yang dikhawatirkan oleh sebagian muslim. Ia menunjukkan bahwa sekulerisme dalam pengalaman Barat seperti di Amerika Serikat, Inggris, Prancis, Swedia, Italia dan Spanyol tidak identik dengan menghilangkan peran agama dalam kebijakan publik dan Undang-Undang.⁸⁶

An-Na'im mengamati sekulerisme di Barat sangat kontekstual, berbeda-beda dan masih diperdebatkan hingga saat ini. Implementasi sekularisme di Barat yang sekular sangat tergantung pada kondisi dan selalu diperdebatkan. Oleh sebab itu, hubungan agama dan negara bukan hasil akhir atau sesuatu yang sudah final menurutnya, melainkan masih terbuka terhadap perubahan dan revisi. Beberapa hal penting tersebut yang dicatat oleh an-Na'im guna menegosiasikan hubungan Islam dan negara dalam masyarakat muslim jelas menunjukkan keterkaitannya dengan konteks sosial, politik, dan hukum

⁸⁶Abdullahi Ahmed an-Na'im, *Islam dan Negara Sekular: Menegosiasikan Masa Depan Shari'ah* terjemahan Sri Murniati (Bandung: Mizan, 2007), 243.

Barat. Dengan kata lain, dibalik ide dan gagasan-gagasan an-Na'im tentang relasi Islam dan negara secara inheren merefleksikan makna dan konteks sosial Barat sebagai latar belakangnya. Pembahasan konteks sosial Barat dengan demikian sangat penting guna mengungkap dan memperjelas makna dan keterkaitan gagasan-gagasan an-Na'im tentang relasi Islam dan negara. Ada dua konteks sosial Barat yang paling khas dan bertolak belakang satu sama lain, yaitu Amerika Serikat dan Eropa.

a. Agama dan politik hukum Amerika Serikat

Amerika Serikat sebagaimana telah disinggung merupakan konteks yang sangat penting dalam hubungannya dengan pemikiran an-Na'im. Negara ini menjadi tempat yang paling aman dalam mengaktualisasikan keyakinan dan pemikirannya. Penjelasan an-Na'im dalam wawancara dengan Farish dengan jelas menyatakan hal tersebut. Ia mengungkapkan bahwa memilih pergi ke luar negeri karena menyadari kurangnya ruang sosial dan kewarganegaraan yang bebas di negeri asalnya Sudan, sehingga tidak dapat mengembangkan ide dan gagasannya.⁸⁷ Begitu juga diungkapkan oleh an-Na'im bahwa ia membutuhkan negara sekular agar benar-benar menjadi seorang muslim yang bebas (*can be a Muslim*) tanpa paksaan dari negara.⁸⁸

Terlepas dari alasan yang dikemukakan oleh an-Na'im tersebut, urgensi Amerika Serikat bukan hanya sebagai tempat pengasingannya, namun lebih dari itu realitas sosial keagamaan, politik hukum Amerika Serikat, sangat relevan dengan tesis dan gagasan-gagasan an-Na'im. relevansi ini dengan demikian menjadi bukti bahwa terdapat pengaruh sosi-

⁸⁷Lihat wawancara Farish dengan 'Abdullahi Ahmed an-Na'im dalam Dick van der Meij (ed.), *Dinamika Kontemporer Dalam Masyarakat Islam* (Jakarta: INIS, 2003), 176.

⁸⁸'Abdullah Ahmed an-Na'im, *Islam and the Secular Stater...*
1.

politik dan Hukum Amerika dalam sistim pemikiran an-Na‘im. Amerika Serikat adalah negara berbentuk republik konstitusional federal, yang membagi kekuasaan dalam bentuk pemerintah nasional dan subnasional.⁸⁹ Negara ini terdiri dari lima puluh negara bagian dan sebuah distrik federal. Negara ini (Amerika Serikat) juga dikenal sebagai negara multietnik dan multikultural serta dikenal pula sebagai negara dengan kebudayaan paling individualistik.

Amerika sangat menghargai hak individu untuk memeluk suatu agama dan melaksanakan kewajiban agamanya tanpa paksaan dari negara.⁹⁰ Penjelasan Alexis De Tocqueville⁹¹ menyebut kondisi sosial masyarakat Amerika sangat demokratis disebabkan oleh kesetaraan kondisi dan makin beradapnya perilaku. Amerika memperlihatkan fenomena yang paling luar biasa dimana orang-orang dinilai berdasarkan kesetaraan. Cara hidup orang Amerika, seperti yang digambarkan oleh Imam masjid al-Farah New York City Feisal Abdul Rauf, adalah individualistik, dinamis, dan pragmatis yang menegaskan ketinggian nilai dan harkat individu yang berjuang untuk maju.⁹² Hal ini menurut

⁸⁹Asal usul federalisme Amerika menurut Brian P. Janiskee berakar pada metode yang digunakan oleh Inggris untuk mendirikan wilayah hunian pantai Atlantik Amerika Serikat. Brian P. Janiskee, “Federalisme Amerika” dalam John T. Ishiyama dan Marijke Breuning (ed.), *Ilmu Politik Dalam Paradigma Abad Kedua Puluh Satu: Sebuah Referensi Panduan Tematis* Jilid 2 terjemahan Tri Wibowo B.S.y (Jakarta: Kencana, 2013), 1222.

⁹⁰Abdullahi Ahmed an-Na‘im, *Islam dan Negara Sekular: Menegosiasikan Masa Depan Shari’ah* terjemahan Sri Murniati (Bandung: Mizan, 2007), 239.

⁹¹Alexis De Tocqueville, *Tentang Revolusi, Demokrasi, dan Masyarakat* terjemahan Yusi A. Parcanom (Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, 2005).

⁹²Faisal Abdul Rauf adalah Imam Masjid al-Farah, New York yang tidak jauh dari gedung WTC. Ia lahir di Kuwait dan menempuh pendidikan di Inggris, Mesir, dan Malaysia. Dia juga adalah lulusan Universitas Columbia, AS. Ia merupakan pendiri ASMA society, suatu organisasi pendidikan dan kebudayaan nirbala yang bertujuan

Albertine Minderop dipengaruhi oleh nilai-nilai budaya yang telah disepakati sejak awal berdirinya negara ini yang tercakup dalam konsep-konsep *The American Dream*, *Mayflower Compact*, *Manifest Destiny*, dan *City Upon A Hill*.⁹³

Amerika dalam pandangan Faisal Abdul Rauf bahkan merupakan negara yang sesuai dengan shari'ah. Hal ini menurutnya karena konstitusi Amerika dan sistem pemerintahannya menegakkan prinsip-prinsip utama hukum Islam. Prinsip-prinsip yang dimaksudkan oleh Abdul Rauf adalah kaidah fiqh yang melindungi kehidupan, akal dan pikiran, agama, harta, dan keluarga dan keturunan. Sistem apapun yang menegakkan, melindungi, dan memperjuangkan hal-hal tersebut bisa disebut "Islami" karena relevan dengan substansi shari'ah. Dengan demikian, struktur politik Amerika sesuai dengan Islam, lagi pula negara yang mayoritas umat Islam tidak otomatis menjadi negara Islam. Lebih jauh Abdul Rauf menjelaskan bahwa suatu negara dapat disebut Islami jika negara tersebut menerapkan secara sadar ajaran-ajaran sosio-politik Islam dalam kehidupan berbangsa, dan memasukkan prinsip-prinsip tersebut dalam konstitusi negara, kendati negara tidak dihuni oleh seorang muslim sekalipun.⁹⁴

Abdul Rauf juga menjelaskan bahwa suatu negara dapat disebut Islami bila mengekspresikan cita-cita masyarakat madani yang sesuai dengan prinsip-prinsip Islam. Meski demikian, ada dua hal yang mesti dipenuhi oleh Amerika agar

menjembatani publik Amerika dengan Muslim Amerika. Ia juga terlibat dalam pendirian Cordoba Initiative, suatu gerakan lintas iman yang bertujuan memperbaiki hubungan Dunia Islam dan Amerika. Imam Feisal Abdul Rauf, *Scruan Azan dari Puing WTC: Dakwah Islam di jantung Amerika Pascar 9/11* terjemahan Dina Mardina dan M. Rudi Atmoko (Bandung: Mizan, 2007), 105.

⁹³Albertine Minderop, *Pragmatism: Sikap Hidup dan Prinsip Politik Luar Negeri Amerika* terjemahan (Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, 2006), 1.

⁹⁴Feisal Abdul Rauf, *Scruan Azan dari Puing WTC: Dakwah Islam di jantung Amerika Pascar 9/11* terjemahan Dina Mardina dan M. Rudi Atmoko (Bandung: Mizan, 2007), 107.

lebih Islami menurut Abdul Rauf. *Pertama*, mengundang semua kelompok agama guna bergabung dalam dialog yang bertujuan membentuk kehidupan sehari-hari bangsa dan memberikan kebebasan lebih besar bagi komunitas-komunitas agama untuk mengadili di antara sesamanya berdasarkan hukum-hukum mereka sendiri. Lebih jauh Abdul Rauf juga mengungkapkan bahwa deklarasi kemerdekaan menganggap sejumlah kebenaran, sesuai dengan pernyataan al-Qur'an mengenai agama alamiah (*din al-fitrah*), keyakinan-keyakinan yang sejak awal tertanam dalam hati manusia.⁹⁵

Terlepas dari pandangan Abdul Rauf tersebut yang memang masih bisa diperdebatkan, Amerika menjadi ladang pengetahuan empiris dan pijakan bagi an-Na'im dalam mengonstruksi teori relasi Islam dan negara. Negara ini adalah contoh praktis dan sekaligus basis teoritis hubungan agama dan negara yang diidealkan oleh an-Na'im. Meskipun ia tidak menyatakan secara tegas akan hal ini, akan tetapi konsepsinya tentang negara sekular dan relasinya dengan agama merepresentasikan negara modern seperti Amerika Serikat. Dengan demikian, Amerika bagi an-Na'im sekaligus menjadi antitesis bagi negara Islam yang olehnya disebut sebagai negara ilusi yang menerapkan Shari'ah sebagai hukum publik. Model negara Islam modern yang disebut terakhir ini secara tegas ditentang dan ditolak oleh an-Na'im, seperti negeri kelahirannya Sudan.

Amerika Serikat dalam sejarahnya merupakan negara yang menganut falsafah dan sistem politik liberal. Tradisi utama politik liberal seperti penjelasan Johnny Goldfinger adalah pada kepentingan individual dengan nilai-nilai politik fundamental meliputi kebebasan, kesetaraan, otonomi, kesepakatan, dan toleransi. Kebebasan (*liberty*) merupakan nilai politik yang sangat penting bagi liberalisme. Tradisi liberal mempromosikan kebebasan individual dan

⁹⁵Feisal Abdul Rauf, *Scruan Azan dari Puing WTC: Dakwah Islam di jantung Amerika Pascar 9/11* terjemahan Dina Mardina dan M. Rudi Atmoko (Bandung: Mizan, 2007), 107.

tanggungjawab negara. Penekanan atas kebebasan ini menyebabkan toleransi menjadi nilai yang sangat penting bagi negara dan masyarakat. Tradisi liberal juga berkomitmen pada kesetaraan, mengakui persamaan moral semua warga negara. Liberal juga menghormati otonomi individu dan karenanya negara harus membiarkan orang bertindak sebagai agen moral yang independen.⁹⁶ Oleh karena itu, merujuk pada Albertine Minderop, Amerika Serikat dikenal sebagai bangsa yang menganut paham demokrasi liberal yang mencakup asas demokrasi dalam bidang politik, kapitalisme dalam ekonomi, dan individualisme dalam hal kedudukan dan hak asasi manusia.

Sejarah politik Amerika juga merefleksikan akar sekularisme. Negara ini dalam sejarahnya dihuni oleh masyarakat yang ingin melepaskan diri dari tekanan kaum feodal dan pemuka agama di Eropa.⁹⁷ Sebelum kedatangan Inggris, Amerika telah dihuni oleh berbagai bangsa Eropa seperti Portugis, Spanyol, Meksiko, dan Suku Indian.⁹⁸ Begitu juga pendatang baru seperti Belanda, Jerman, Skandinavia, Irlandia, Italia, Polandia, dan Rusia.⁹⁹ Kedatangan bangsa Eropa, terutama Inggris ke Amerika menurut Minderop bertolak dari kebebasan demi kesejahteraan, kebahagiaan dan melepaskan diri dari belenggu dan tekanan ekonomi, politik,

⁹⁶Johnny Goldfinger, "Liberalisme Modern, Konservatisme, dan Libertarianisme" dalam John T. Ishiyama dan Marijke Breuning (ed.), *Ilmu Politik Dalam Paradigma Abad Kedua Puluh Satu: Sebuah Referensi Panduan Tematis* Jilid 2 terjemahan Tri Wibowo B.S. (Jakarta: Kencana, 2013), 993.

⁹⁷Albertine Minderop, *Pragmatisme: Sikap Hidup dan Prinsip Politik Luar Negeri Amerika* terjemahan (Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, 2006), 52.

⁹⁸Albertine Minderop, *Pragmatisme: Sikap Hidup dan Prinsip Politik Luar Negeri Amerika* terjemahan (Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, 2006), 2.

⁹⁹Albertine Minderop, *Pragmatisme: Sikap Hidup dan Prinsip Politik Luar Negeri Amerika* terjemahan (Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, 2006), 5.

dan agama. Ada tiga alasan orang-orang Inggris pindah ke Amerika yang diungkapkan oleh Minderop; *pertama*, pertanian kurang berkembang dan rakyat sulit memperoleh lahan pada abad ke 17. *Kedua*, kebebasan menjalankan kehidupan beragama. *Ketiga*, masalah politik dimana raja bersikap sewenang-wenang dan tidak memberikan kesempatan berpolitik kepada rakyat, terutama kepada mereka yang membangkang kekuasaan gereja.¹⁰⁰

Sejarah Amerika dalam penjelasan lain awalnya merupakan tanah yang diharapkan menjadi tanah kebebasan (*freeland*) oleh orang-orang Eropa dari kekangan Gereja. Namun, berbagai peristiwa berdarah seperti pengurangan kelompok agama Quaker di Massachussets oleh kaum Puritan, pelarangan ibadah bagi kaum Yahudi di New York, pembakaran Gereja-gereja Katolik, dan pemaksaan umat Kristiani terhadap orang-orang Indian Pueblo agar melepaskan agama pribumi yang mereka anut menyebabkan para pendiri Amerika menginginkan agama tidak dicampur dengan negara, tetapi tetap menghormati kebebasan beragama sebagaimana yang diatur dalam konstitusi.¹⁰¹ Oleh sebab itu, menurut

¹⁰⁰ Albertine Minderop, *Pragmatism: Sikap Hidup dan Prinsip Politik Luar Negeri Amerika* terjemahan (Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, 2006), 3.

¹⁰¹ Darry menjelaskan bahwa sikap Amerika ini juga didasar oleh latar belakang masyarakat Amerika yang menginginkan adanya kebebasan dalam menjalankan urusan keagamaan dan tidak menginginkan urusan-urusan agama tercampur dalam urusan-urusan kenegaraan. Pemerintah Amerika yang Sekular juga ditambah dengan dikeluarkannya piagam *Bill Of Right* yang salah satunya berisi mengenai jaminan terhadap seluruh pemeluk agama dan keyakinan di Amerika tanpa adanya intervensi dari pemerintah. Ini yang membedakan sikap Sekular Amerika dengan Perancis. Perancis jaminan kebebasan dalam memeluk agama dan keyakinan memang ada akan tetapi warganya sangat dilarang dalam menggunakan simbol-simbol keagamaan tertentu di ruang publik. Berbeda dengan di Amerika simbol-simbol agama tertentu tidak terlarang jika digunakan di ruang-ruang publik. Pemerintah Amerika tidak bisa menangkap seseorang karena persoalan penyimpangan berkaitan

Richard J. Hardy, Konstitusi Amerika Serikat dipengaruhi oleh hukum Inggris, filsuf natural, seni liberal dan era pencerahan, republikanisme klasik, dan ajaran Judeo-Kristen.¹⁰² Dengan demikian, keterikatan dan pengaruh realitas sosial dan politik hukum Amerika Serikat sangat jelas dan menentukan terhadap pemikiran an-Na'im dalam membangun teori relasi Islam dan negara.

b. Agama dan politik hukum negara-negara Eropa

Sebagaimana halnya Amerika Serikat, pemikiran an-Na'im juga memiliki keterkaitan dengan Eropa. Inggris misalnya, seperti yang telah disinggung, bahkan memiliki keterkaitan khusus dengan an-Na'im karena di negara ini ia menempuh pendidikan magister dan doktor yang secara otomatis memengaruhi paradigma pemikirannya, terutama dibidang hukum positif seperti rasionalisme, liberalisme dan empirisme. Termasuk pula dalam hal ini adalah hukum internasional yang memengaruhi paradigma an-Na'im seperti hak asasi manusia yang terlihat dari gagasan-gagasan an-Na'im yang bersifat universal dan global. Analisis ini sejalan dengan pendapat Khoir yang menyimpulkan bahwa kehidupan sosial masyarakat Cambridge Inggris yang plural turut memengaruhi an-Na'im dalam hal sikap toleran. Begitu juga pengaruh sekularisme di Cambridge yang sudah muncul sejak abad 18 dan praktis berhasil di Inggris.¹⁰³

dengan agama. Muhammad Darry, "Agama dan Demokrasi: Relasi Agama dan Negara di Amerika Serikat" dalam http://mohammad-darry-fisip12.web.unair.ac.id/artikel_detail-81267/ (akses 10 Juni 2017).

¹⁰²Richard J. Hardy, "Pembentukan Sistem Politik Amerika" dalam John T. Ishiyama dan Marijke Breuning (ed.), *Ilmu Politik Dalam Paradigma Abad Kedua Puluh Satu: Sebuah Referensi Panduan Tematis* Jilid 2 terjemahan Tri Wibowo B.S. (Jakarta: Kencana, 2013), 1100.

¹⁰³Lihat Tholkhatul Khoir, "Determinasi Eksistensial Pemikiran Hukum Islam 'Abdullahi Ahmed an-Na'im" dalam

Secara historis wacana Islam dan negara yang melanda dunia Islam memang tidak bisa dipisahkan dari pengaruh Eropa. Sebab, modernisasi sosial dan politik merupakan pengaruh dan akibat langsung dari kolonialisasi Eropa terhadap dunia Islam. Hal ini juga seperti yang dikemukakan oleh Muhammad AS. Hikam dan umumnya dipahami oleh intelektual Islam bahwa modernitas dunia Islam diilhami dan dibawa oleh Barat.¹⁰⁴ Berkembangnya asosiasi masyarakat dimulai dengan tumbuhnya nasionalis sehingga terbentuknya negara bangsa, sistem politik dan pemerintahan, termasuk wacana sekularisme atau perdebatan tentang hubungan Islam dan negara, merupakan bukti dampak kolonialisasi Eropa tersebut. Begitu juga harus diakui bahwa munculnya gerakan-gerakan Islam yang menginginkan shari'ah menjadi dasar bagi tata kelola masyarakat dan negara merupakan pengaruh dari sekularisasi.

Keterkaitan pemikiran an-Na'im dengan Eropa juga dibuktikan dengan ditemukannya berbagai konsep dan argumen tentang relasi Islam dan negara yang relevan dengan tradisi Eropa atau didasarkan pada tradisi Eropa. Argumen an-Na'im bahwa tidak selamanya sekularisme meminggirkan agama misalnya bukan hanya merujuk pada kasus Amerika Serikat, namun didasarkan pula pada praktik sekularisme di negara-negara Eropa yang dikenal sebagai negara sekular. Begitu pula pernyataan an-Na'im bahwa hubungan agama dan negara selalu aktual, berbeda-beda dan selalu diperdebatkan juga bertolak dari pengalaman praktik sekularisme di negara-negara Eropa. Argumen-argumen an-Na'im tersebut yang terkesan melawan pandangan umum tentang sekularisme yang memisahkan agama dan politik merupakan kesimpulan dari eksplorasinya terhadap praktik sekularisme dan politik hukum negara-negara

Islamica: Jurnal Studi Pemikiran Vol. 9, No.1, September 2014. 110-134.

¹⁰⁴Muhammad A.S. Hikam, *Islam, Demokratisasi, dan Peremberdayaan Civil Society* (Jakarta: Erlangga, 2000), 63.

Eropa kontemporer seperti Inggris, Swiss, Rusia, Spanyol, dan Italia.

Semangat sekularisme di Eropa secara historis memang telah tumbuh sejak abad 14 dan menemui titik kulminasi dengan bergulirnya revolusi Prancis tahun 1789. Sejak saat itu tradisi sekularisme dalam pemerintahan di negara-negara Eropa terus berlanjut hingga era Eropa modern sekarang. Suyatno¹⁰⁵ menjelaskan wajar bila Eropa menerapkan sekularisme mengingat pembentukan negara modern diawali oleh perjanjian Westphalia tahun 1648. Perjanjian ini mengakui batas-batas wilayah dan kedaulatan suatu negara di Eropa. Perjanjian ini mengakhiri 30 tahun perang antara Katolik dan Protestan yang melibatkan banyak kerajaan seperti Belanda, Prancis, Jerman, Swedia, dan lain-lain. Sejak saat itu negara-negara modern menggunakan format Westphalia dalam mendirikan negara baru yang berdampak pada pemisahan antara agama dan negara, terutama pasca revolusi Prancis dan Amerika.¹⁰⁶

Fukuyama menjelaskan pada awal zaman modern di Eropa, konflik antar sekte sudah demikian destruktif sehingga pencetus liberalisme seperti Hobbes dan Lock membentuk landasan baru bagi kelompok masyarakat yang menjadikan negara bersifat sekular dan mengurangi secara besar-besaran jumlah dan lingkup nilai-nilai bersama yang biasanya ditetapkan oleh kekuasaan negara. Negara-negara demokrasi liberal pada era pasca industri adalah hasil dari pembaruan ini. Nilai-nilai yang dianut bersama oleh negara demokrasi liberal modern secara keseluruhan cenderung semakin bersifat politik,

¹⁰⁵Suyatno dan Ismail Suardi Wekke, *Governance In Southeast Asia: Indonesia-Malaysia Perspective on Politics and Social Studies* (Yogyakarta: Deepublish, 2016), 1.

¹⁰⁶Revolusi Perancis 1789 berjuang melepaskan Gereja dari negara yang kemudian mengilhami pembentukan negara-negara modern dengan memisahkan agama dari negara. Sekularisme menjadi pilihan banyak negara-negara yang mulai meminggirkan peran Gereja dalam urusan negara. Ismail Suardi Wekke dan Suyatno, *Perdebatan dalam wacana Agama dan negara: Pemerintahan Islam di Malaysia dalam Governance...*6-8.

bukan keagamaan.¹⁰⁷ Sejarah Eropa modern semakin memperlihatkan kemunduran Gereja sebagai kekuatan politik independen dan terpecah menjadi kelompok-kelompok sekterian berbeda-beda. Doktrin politik baru yang berbasis pada nilai-nilai independen sekular berkembang. Begitu juga doktrin nasionalisme yang menempatkan negara bangsa di atas semua kepentingan orang lain dan sebagai titik fokus loyalitas warga.

Fukuyama juga menyatakan bahwa aneh bila menyebut Eropa sekarang sebagai masyarakat Kristen, mengingat sebagian besar masyarakat Eropa adalah masyarakat sekular. Meski memang benar Kristen memainkan peranan sangat penting dalam perkembangan peradaban Eropa, namun orang Eropa kini cenderung melihat identitasnya dari sisi politik sekuler daripada sisi agama. Bolah dikatakan, seluruh masyarakat Eropa pada galibnya sudah menjadi masyarakat multi suku dan multi budaya, sekalipun jauh tertinggal dari Amerika Serikat. Hal ini misalnya ditunjukkan dari Putusan Pengadilan dan pemerintah Jerman pada 1998 yang memasukkan Islam sebagai agama yang mendapat pengakuan dari negara dan membuka kewarnegaraan bagi orang yang bukan orang Jerman merupakan bukti hal tersebut.¹⁰⁸

¹⁰⁷Memang ada masa dimana masyarakat Amerika tidak keberatan jika negerinya disebut “negeri Kristen”, namun kini hal-hal seperti itu telah berubah meskipun tetap ada. Sebagian besar orang Amerika kini memandang bangsanya lebih cenderung pada nilai-nilai sekular seperti demokrasi, persamaan hak, dan pemerintahan berdasar undang-undang dasar. Francis Fukuyama, *Guncangan Besar Kodrat Manusia dan Tata Sosial Baru* terjemahan Masri Maris (Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 2005), 293-294. Judul asli buku ini adalah *The Great Disruption: Human Nature and the reconstitution of Social Order* (1999).

¹⁰⁸Francis Fukuyama, *Guncangan Besar Kodrat Manusia dan Tata Sosial Baru* terjemahan Masri Maris (Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 2005), 293-294. Judul asli buku ini adalah *The Great Disruption: Human Nature and the reconstitution of Social Order* (1999).

Sejarah Eropa modern memang tidak terlepas dari pengaruh Kristiani baik kultural maupun politik. Sekularisme yang menjadi identitas politik Eropa sekarang merupakan hasil dari keinginan masyarakat Eropa yang ingin terlepas dari dogma ajaran-ajaran Kristen yang membelenggu mereka terutama dalam hal kebebasan pemikiran dan ilmu pengetahuan. Abraham van de Beek menyatakan bahwa budaya Eropa tidak dapat dimengerti tanpa adanya iman Kristen. Meskipun demikian, ia mengakui budaya Eropa bukan budaya yang khas Kristiani, melainkan campuran budaya Athena, Romawi, dan Jerman. Namun, Kristen tetap merupakan salah satu faktor pembentuk budaya Eropa menurutnya.¹⁰⁹ Tradisi hukum alam sebagaimana yang diusung oleh Thomas Aquinas misalnya, sangat erat dengan paham agama Kristen liberalisme. Karena itu, proses sekularisasi tidak bisa dilepaskan dari perlawanan terhadap otoritas keagamaan dalam kehidupan publik seperti terlihat dari perjalanan politik Prancis.¹¹⁰

Reformasi Gereja pertama kali pada abad ke-16 di Eropa Barat merupakan upaya perbaikan dan pengembalian kepada ajaran-ajaran Gereja yang lurus dan benar. Gerakan reformasi Gereja muncul karena ada pelanggaran-pelanggaran yang melampaui batas dan masyarakat Eropa terkungkung oleh Gereja.¹¹¹ Di Italia misalnya, muncul ketidakpuasan terhadap

¹⁰⁹Abraham van de Beek, *Kristus Pusat Kehidupan Kita* terjemahan otto H. Sitohang (Jakarta: BPK Gunung Mulia, 2003), 113. Lihat juga Tissa Balasuriya, *Teologi Siarah* (Jakarta: Gunung Mulia, 2004).

¹¹⁰Ingkompatibilitas antara agama dalam kehidupan publik merupakan awal dari kemunculan negara modern. Yudi Junaidi dalam *Relasi Negara dan Agama: Redefinisi Diskursus Konstitusionalisme di Indonesia,...*47.

¹¹¹Contoh dari kungkungan dan pelanggaran misalnya Paus berperilaku amoral dengan seorang wanita (Alexander VI) dan memiliki 8 anak dari hasil hubungannya dengan wanita tersebut, penjualan surat-surat pengampun dosa (*indulgencies*), sogok oleh pemuka agama kepada para petinggi gereja untuk memperoleh kedudukan sosial keagamaan yang tinggi, penyimpangan terhadap

Gereja Katolik Roma yang kemudian diikuti pula di Bohemia, Inggris dan di tempat-tempat lain. Reformasi Gereja ini memberi dampak terhadap perkembangan Eropa seperti munculnya negara-negara nasional tanpa memiliki pusat kekuasaan politik, menumbuhkan benih demokratisasi politik, kesadaran individual akan pentingnya hak-hak politik, kebebasan individu sehingga menjadi dasar timbulnya gerakan-gerakan demokratisasi dan anti kekuasaan totaliter serta keberanian rakyat untuk selalu melakukan kontrol terhadap kekuasaan.

Reformasi Gereja mengakibatkan pula agama Kristen menjadi sekte-sekte kecil (Lutherisme, Calvinisme, Anglicanisme, Quakerisme, dan Katholikisme). Sebagai akibat dari adanya sekte-sekte tersebut, Eropa terbelah secara keagamaan seperti Jerman Utara dan negara-negara Skandinavia (Swedia dan Norwegia) yang menganut Lutherisme. Sedangkan Skotlandia, Belanda, Switzerland, dan Prancis yang menganut Calvinisme dan negara-negara Eropa lainnya seperti Spanyol dan Italia menganut Katolisisme (Ortdoks). Selain itu, reformasi Gereja memengaruhi pula tatanan kehidupan masyarakat di Eropa yang ditandai dengan mulai berkembangnya sains dan teknologi, mendorong masyarakat meninggalkan doktrin-doktrin kuno Gereja dan mulai berpikir rasional yang dikenal sebagai masa pencerahan (*renaissance*).

Paham sekularisme kini menjadi jiwa dan semangat kebersamaan negara-negara Eropa yang tergabung dalam Uni Eropa.¹¹² Mantan Perdana Menteri Perancis dan anggota Parlemen Eropa, Michel Rochard, misalnya menegaskan bahwa negara-negara Eropa telah berhasil menemukan bentuk ideal

acara sakramen suci atau ritus pemujaan terhadap benda keramat dan tokoh suci yang menimbulkan takhayul, dan mitologisasi yang tidak masuk akal.

¹¹²Muhammad Qabild Ainul Arif, *Politik Islamophobia Eropa: Menguak Eksistensi Sentimen Anti Islam Dalam Isu Keanggotaan Turki* (Yogyakarta: Deepublish, 2014), 32.

hubungan antara negara dan gereja. Kebebasan berfikir adalah mutlak, demikian pula kebebasan beragama. Bahkan munculnya gagasan kata “Tuhan” dalam rancangan Konstitusi Eropa yang diusung pada tahun 2003 harus berakhir tragis dengan dikeluarkan Deklarasi Berlin pada bulan Maret 2007 oleh para pemimpin pemerintahan dan kepala negara anggota Uni Eropa.¹¹³ Deklarasi ini memberi garis tegas serta arahan bagi penyusunan draft Konstitusi Eropa yang baru dengan semangat sekularisme dan nilai-nilai universal tanpa menyinggung identitas agama apapun.¹¹⁴

Pengalaman Barat baik Amerika maupun Eropa memiliki pengaruh besar terhadap dinamika intelektual an-Na‘im. Apa yang dapat diperoleh dari konteks sosial dan politik Barat adalah relativitas sekularisme. Sebagaimana yang diyakini oleh an-Na‘im, sekularisme tidak bermakna menyisihkan agama dari ruang publik masyarakat. Oleh sebab itu, an-Na‘im lebih menekankan bagaimana memahami sekularisme sesuai dengan konteks masyarakat masing-masing. Ia memahami bahwa semua masyarakat selalu berada dalam kondisi menegosiasikan hubungan antara negara dan agama daripada menerapkan definisi sekularisme yang rigid dan spesifik. Teori dan praktik sekularisme di Barat berubah-ubah, sarat perdebatan, dan sangat kontekstual. Karena itu, hubungan agama dan negara bukan hasil akhir pengumpulan sejarah dan budaya suatu

¹¹³Meskipun secara statistik lebih dari 80 persen warga Eropa merasa dirinya tergabung dalam Gereja atau kelompok keagamaan, kata Tuhan tidak berhasil dicantumkan secara resmi dalam konstitusi Eropa yang baru. Prinsip pemisahan negara dan Gereja selama bertahun-tahun telah menimbulkan perdebatan tentang pencantuman kata Tuhan dalam Undang-undang dan sekarang dalam kesepakatan konstitusi yang dipersingkat perdebatannya semakin mencuat. <http://www.dw.com/id/debat-pencantuman-kata-tuhan-dalam-konstitusi-ue/a-2972018> (akses 22 Juni 2017).

¹¹⁴Muhammad Qabild Ainul Arif, *Politik Islamophobia Eropa: Menguak Eksistensi Sentimen Anti Islam Dalam Isu Keanggotaan Turki* (Yogyakarta: Deepublish, 2014), 33.

masyarakat, melainkan juga harus terbuka terhadap proses reformulasi dan revisi.¹¹⁵

Mengakhiri subbab konteks sosial dan genealogi pemikiran an-Na'im, dapat ditegaskan berdasarkan uraian di atas bahwa perkembangan intelektual an-Na'im terkonstruksi dalam dinamika dan dialektika masa kehidupannya. Asul-usul intelektualitas an-Na'im bukan hanya terkonstruksi oleh pendidikan formal, tetapi pada saat yang sama terkonstruksi oleh konvergensi realitas sosial historis Sudan dan dunia Islam yang mengalami proses modernisasi di satu sisi dan realitas peradaban Barat kontemporer di sisi lain. Teori rasasi Islam dan negara dalam pemikiran an-Na'im secara praksis tumbuh ditengah-tengah realitas sosial dan politik umat Islam kontemporer dan ketegangan-ketegangan politik dengan pihak Barat di sisi lain. Peristiwa-peristiwa besar seperti runtuhnya gedung WTC dan Pentagon di Amerika Serikat akibat serangan teroris, politik anti terorisme secara global, invasi Amerika dan sekutunya ke negara-negara umat Islam seperti Afghanistan dan Irak adalah kenyataan yang tak terkatakan dibalik ide an-Na'im dalam *Islam and the Secular State*.

Analisis genealogi intelektual an-Na'im di atas relevan dengan kesimpulan Tholkhatul Khair bahwa determinasi eksistensial pemikiran an-Na'im dipengaruhi oleh faktor keanekaragaman kultural Sudan, pemikiran Thaha, realitas Cambridge dan realitas sosial dan politik Amerika Serikat.¹¹⁶ Pemikiran dan perasaan an-Na'im tidak mungkin berasal dari dalam dirinya sendiri. Pemikiran an-Na'im mustahil muncul dari ruang hampa, tetapi pasti terkait dengan situasi dan kondisi yang melingkupinya. Mustahil pemikiran an-Na'im dapat dijelaskan secara konprehensif semata-mata berdasarkan

¹¹⁵ Abdullahi Ahmed an-Na'im, *Islam dan Negara Sekular: Mengosiasikan Masa Depan Shari'ah* terjemahan Sri Murniati (Bandung: Mizan, 2007), 213-215.

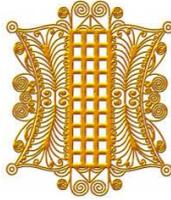
¹¹⁶ Tholkhatul Khoir, "Determinasi Eksistensial Pemikiran Hukum Islam 'Abdullahi Ahmed an-Na'im'" *Islamica Jurnal Studi Keislaman* vol. 9, No. 1, September 2014, 110-135.

latar belakang pendidikan, tanpa mengungkap realitas zaman kehidupannya, sebab pemikiran tidak dapat dipisahkan dengan konteks sosial sebagai faktor latar belakangnya. Dengan demikian, tinjauan atas realitas dibalik konsep, gagasan dan pemikiran an-Na'im kompatibel dengan teori-teori yang dikemukakan oleh Atho' Mudhar, Karl Mannheim,¹¹⁷ dan Issa J. Boullata¹¹⁸ seperti telah disinggung di awal bab ini. Begitu juga mendukung tesis Peter L. Berger dan Lukhmann yang menyatakan bahwa terdapat hubungan antara pemikiran dengan konteks sosial dimana pemikiran itu tumbuh, berkembang dan dilembagakan.¹¹⁹

¹¹⁷Lyman Tower Sargent, "Ideology and Utopia: Karl Mannheim and Paul Ricoeur." *Utopian Horizons: Ideology, Politics, Literature*, edited by Zsolt Czigányik, Central European University Press, Budapest; New York, 2017, pp. 19–40. www.jstor.org/stable/10.7829/j.ctt1pq340t.5.

¹¹⁸Issa J. Boullata, *Dekonstruksi Tradisi* (Yogyakarta: LkiS, 2001), 194.

¹¹⁹Peter L Berger and Thomas Luckmann, *The Social Construction of Reality A Treatise in the Sociology of Knowledge* (Wagner, Helmut R. "The Annals of the American Academy of Political and Social Science." *The Annals of the American Academy of Political and Social Science*, vol. 369, 1967, pp. 225–226. www.jstor.org/stable/1038554. copied Maquet, Jacques. "American Anthropologist." *American Anthropologist*, vol. 70, no. 4, 1968, pp. 836–837. www.jstor.org/stable/670637.



BAB IV

KRITIK AN-NA'IM TERHADAP WACANA ISLAM DAN NEGARA

Bab empat ini mendiskusikan pemikiran-pemikiran kritis an-Na'im terkait tema relasi Islam dan negara. Hal ini terkait dengan pembahasan bab ketiga terdahulu tentang genealogi dan sosiologi pemikiran atau sosiologi pengetahuan an-Na'im. Elaborasi dan akumulasi pendidikan formal hukum positif dan dinamika sosial politik Sudan—dan dunia Islam secara umum—pasca kolonial dan kenyataan relasi agama dan negara di Barat membentuk idealisme dan pemikiran kritis dalam pemikiran an-Na'im. Idealisme an-Na'im secara psikologis dapat dipandang mengalami guncangan dan keresahan ketika melihat ketimpangan sosial dan problem praksis politik hukum Sudan dan dunia Islam pasca kolonial. Dalam hal ini, pemikiran kritis an-Na'im merupakan anti tesis terhadap kenyataan sosial politik, yang pada gilirannya melahirkan

sistesis seperti akan diurai dalam bab empat ini dan bab kelima berikutnya.

Sehubungan dengan hal tersebut, bab empat ini membahas kritik an-Na'im dalam wacana politik Islam dan proyek masa depan syari'ah. Kedua topik ini merupakan bagian tak terpisahkan dari pemikiran an-Na'im. Proyek masa depan syari'ah dalam karyanya *Islam and the Secular State* merupakan sintesis yang berpijak pada pemikiran kritis (anti tesis) terhadap realitas dan wacana hubungan politik antara Islam dan negara di Sudan. Selain itu, proyek masa depan syari'ah merupakan landasan bagi konstruksi teori an-Na'im tentang relasi Islam dan negara seperti akan didiskusikan dalam bab kelima selanjutnya.

Teknis pembahasan bab ini dimulai dengan mendiskusikan pemikiran kritis an-Na'im. Dalam hal ini, dua topik akan dibahas yaitu; *pertama*, kritik an-Na'im terhadap konsep negara Islam dan *kedua* kritik terhadap persoalan hukum publik syari'ah. Kedua topik ini pada dasarnya saling terkait dan merupakan masalah nyata dalam sejarah politik Sudan dan dunia Islam pasca kolonial. Setelah itu, pembahasan dilanjutkan dengan mendeskripsikan secara umum gagasan an-Na'im (sintesis) tentang proyek masa depan syari'ah dalam bukunya *Islam and the Secular State*. Bahasan tentang gagasan an-Na'im ini mencakup dua topik yaitu deskripsi tesis besar bukunya *Islam and the Secular State*, dan ketergantungan proyek tersebut pada reformasi syari'ah.

A. Kritik an-Na'im Terhadap Wacana Politik Islam

Kritik an-Na'im terhadap wacana politik Islam berproses seiring dengan perkembangan intelektualitas dan konteks sosial yang dihadapi. Respon kritis an-Na'im merupakan bentuk keresahan intelektualnya akibat terlibat langsung dengan kenyataan sosial politik Sudan dan realitas politik Islam secara umum. Di sisi lain, kritik an-Na'im juga didukung oleh horizon—meminjam istilah Gadamer—tradisi politik

Barat yang dilihat dan melingkupi alam pikirannya. Dalam konteks wacana, an-Na'im terlibat dalam perdebatan dengan aktifis politik Islam seperti Hasan Turabi yang berusaha mendirikan negara Islam Sudan. Kritik an-Na'im dalam hal ini bukan hanya sekedar menunjukkan sikap kritis dan perlawanan, tetapi merefleksikan pula posisinya dalam peta pemikiran politik Islam.

An-Na'im mengkritik pendekatan teologi politik Islam—baik integralistik maupun sekularistik—yang selama ini menghegemoni perdebatan relasi Islam dan negara. Bagi an-Na'im, pendekatan tersebut merupakan suatu kesalahan konseptual.¹ Ia misalnya menyatakan teori ar-Rāziq tidak menyelesaikan persoalan-persoalan yang muncul dari teks al-Qur'an dan sunnah yang jelas dan rinci tentang status hak perempuan dan non-muslim (*his thesis does not resolve the problems raised by some clear and definite texts al-Qur'an and sunna on the status and rights of women and non-muslims*). Begitu juga ar-Rāziq menurut an-Na'im tidak menjelaskan bagaimana menghindari penerapan aturan-aturan shari'ah tersebut dalam konteks negara sekuler (*Abd al-Raziq's thesis does not explain how to avoid the application of those rules of Shari'a even in an allegedly "secular" state*).²

Kritik an-Na'im terhadap ar-Rāziq tersebut dapat dipahami karena orientasi pemikirannya adalah cenderung pada tataran praksis dan berbeda metode pendekatan. Sementara ar-Rāziq mendiskusikan hubungan Islam dan negara pada tataran teologis dengan argumentasi rasional. Hanya saja, tidak

¹Abdullahi Ahmed an-Na'im, *Muslims and Global Justice* (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2011). 'Abdullahi Ahmed an-Na'im, *Fondasi Islami HAM Religius* dalam *Religious Human Rights in Global Perspectives: Religious Perspectives*, editor John witte, Jr., dan Johan D. Van der Vyver (Den Haag: Martinus Nijhoff, 1966), 377-59.

²Abdullahi Ahmed an-Na'im, *Toward an Islamic Reformation: Civil Liberties, Human Rights, and International Law* (New York: Syracuse University Press, 1990), 43.

ditemukan penjelasan lebih rinci mengenai kritik an-Na'im terhadap ar-Rāziq dan paradigma sekularistik secara umum. Karena itu, kritiknya terhadap sekularisme bukan pada hal subtansi dan fundamental, tetapi hanya komentar terkait bagian-bagian tertentu saja. Hal ini boleh jadi disebabkan kecenderungan an-Na'im pada dasarnya mendukung teologi politik sekular seperti yang akan ditunjukkan dalam bab ketujuh buku ini. Namun, untuk kebutuhan pembahasa ini, dapat disebutkan secara singkat bahwa an-Na'im sepakat dengan asumsi-asumsi ar-Rāziq.

An-Na'im sependapat dengan ar-Rāziq bahwa negara adalah persoalan politik yang berkembang di era modern, bukan persoalan Islam. Islam sebagai murni agama tidak mengenal lembaga *khilafah*, intimidasi, dan kesewenangan. Begitu juga ia sepaham dengan ar-Rāziq bahwa Rasulullah tidak mengisyaratkan apapun tentang negara Islam atau negara Arab.³ Meski begitu, an-Na'im mengakui bahwa Islam tidak menolak eksistensi negara, tidak memerintahkan dan tidak pula melarang. An-Na'im juga sependapat dengan ar-Rāziq bahwa semua yang terkait dengan politik diserahkan kepada umat Islam berdasarkan akal, pengalaman dan kaidah-kaidah politik modern. Umat Islam bebas memilih sistem apapun sebagai

³Meski ar-Rāziq menegaskan Rasulullah tidak mengajarkan politik dan negara, namun bukan berarti ia tidak mengakui kepemimpinan Rasulullah. Dalam pandangannya, kepemimpinan Rasul adalah kepemimpinan agama, bukan duniawi. Karena itu, ia memandang ikatan persatuan Arab ketika itu adalah semata-mata ikatan Islam, bukan ikatan politik duniawi. Begitu juga ketundukan umat Islam kepada Nabi adalah ketundukan akidah dan keimanan, bukan ketundukan terhadap kekuasaan dan pemerintahan. Kebersamaan mereka didasarkan atas tujuan mengabdikan kepada Allah swt. semata. Adapun kepemimpinan atas umat Islam setelah Rasulullah wafat merupakan kepemimpinan duniawi. 'Alī Abd ar-Rāziq, "Kekhalifahan dan Dasar-dasar Kekuasaan" dalam John J. Donohue dan John L. Esposito, *Islam dan Pembaharuan: Ensiklopedi Masalah-Masalah terjemahan* Machnun Husein (Jakarta: RajaGrafindo Persada, 1995), 39-54.

landasan pemerintahan.⁴ Gambaran tersebut yang disepakati oleh an-Na'im menunjukkan pendekatan ar-Rāziq lebih pada upaya menyelesaikan persoalan teologi politik.

Berbeda dengan kritik terhadap paradigma sekularistik, kritik an-Na'im lebih fokus pada paradigma integralistik yang mendukung konsep negara Islam. Hal ini boleh jadi sebab an-Na'im bukan hanya berbeda pandangan dengan paradigma tersebut, namun seperti yang dialami para modernis Islam lain, berhadapan langsung dengan aktifis Islamisme atau fundamentalisme. An-Na'im dengan demikian dapat dikatakan berdebat secara teoritis dengan tokoh-tokoh seperti Ibnu Taimiyah,⁵ al-Mawdūdī, Ḥasan al-Banna, Sayyid Quṭb, Muhammad Asad, dan Yūsuf al-Qarāḍawī. Atas dasar ini, pemikiran atau teori an-Na'im tentang relasi Islam dan negara merupakan anti tesis paradigma integralistik, sebagaimana juga dibuktikan preferensinya pada konsep negara sekular dan menolak negara Islam.

Kritik an-Na'im terhadap paradigma integralistik secara garis besar dapat dikategori meliputi dimensi politik hukum, yaitu kritik atas konsep negara Islam dan hukum publik. Kedua hal ini secara substantif saling bersinggungan dan bahkan tak

⁴Afi Abd ar-Rāziq, "Kekhalifahan dan Dasar-dasar Kekuasaan" dalam John J. Donohue dan John L. Esposito, *Islam dan Pembaharuan: Ensiklopedi Masalah-Masalah* terjemahan Machnun Husein (Jakarta: RajaGrafindo Persada, 1995), 39-54.

⁵An-Na'im menyinggung Ibnu Taimiyah sebagai tokoh pembaharuan Hukum Islam abad ke XIII. Tokoh ini dipandang sebagai ulama yang menjadi icon dan rujukan bagi kaum pendukung Negara Islam. Ibnu Taimiyah menantang tatanan yang mapan dan menegaskan kembali untuk melakukan ijtihad yang selama ini dipahami tertutup oleh sebagian umat Islam. Lebih dari itu, Ibnu Taimiyah dikenal radikal dalam memperjuangkan penerapan shari'ah dalam kehidupan individu maupun publik yang berkaitan dengan persoalan politik seperti terlihat dalam karyanya *Siyasah al-Shari'ah*. 'Abdullahi Ahmed an-Na'im, *Toward an Islamic Reformation: Civil Liberties, Human Rights, and International Law* (New York: Syracuse University Press, 1990), 36.

terpisahkan satu sama lain dalam praksis negara modern. Kritik terhadap konsep negara Islam menyangkut persoalan konsep dan legitimasi dari Islam sebagai agama, sementara kritik terhadap shari'ah menyangkut persoalan hukum publik dan relevansinya dengan paradigma hukum positif yang berlaku dalam negara modern, yakni konstitusionalisme, pidana dan hak asasi manusia. Untuk kepentingan diskusi subbab ini, kritik an-Na'im secara substantif dibahas dalam dua kategori berikut:

1. Kritik konsep negara Islam

Sebagaimana disebutkan, kritik an-Na'im terhadap paradigma integralistik antara lain fokus pada wacana konsep negara Islam yang diperjuangkan oleh para aktifis Islamisme pasca kolonialisme. An-Na'im dalam hal ini bukan hanya tidak setuju, tetapi bahkan menentang konsep negara agama atau negara berdasarkan Islam (negara Islam). Pandangan dan sikap ini seperti pandangan para modernis muslim lain dapat dipandang sebagai kritik terhadap konsep negara Islam. Terkait hal yang disebut terakhir ini, argumen an-Na'im dapat dikategorikan menjadi argumen teologi dan filosofis, sejarah, dan hukum. An-Na'im misalnya menegaskan bahwa al-Qur'an tidak menyebut secara spesifik tentang negara. Meski berbicara tentang muslim sebagai individu dan komunitas, namun al-Qur'an tidak secara spesifik menyebut negara atau bentuk pemerintahan tertentu.⁶

Argumen teologis an-Na'im tersebut pada prinsipnya sama dengan pandangan para modernis lain yang menuntut pembuktian secara tekstual dan eksplisit konsep negara Islam dalam al-Qur'an dan sunnah. Modernis generasi awal seperti ar-Rāziq telah dengan serius menela'ah argumen pendukung

⁶The Qur'an addresses Muslims as individuals and community, without even mentioning the idea of a state, let alone prescribing a particular form for it. It is also clear that the Qur'an does not prescribe a particular form of government. 'Abdullahi Ahmed an-Na'im, *Islam and the Secular State...*267.

tradisionalis seperti Rasyid Ridha tentang persoalan khilafah. Menurut ar-Rāziq, tidak ada dalil dalam al-Qur'an dan Hadits tentang khilafah. Argumen-argumen kaum tradisionalis hanya didasarkan pada kesepakatan para sahabat dan ulama serta dalil terkait fungsi imam. Adapun Qs. An-Nisa' ayat 59 dan 83 yang dijadikan sebagai argumen oleh pendukung negara Islam menurut ar-Rāziq bukan dalil yang cocok bagi khilafah.⁷ Ayat tersebut menurutnya hanya membuktikan keniscayaan sekelompok orang yang menjadi rujukan bagi setiap persoalan yang dihadapi oleh umat Islam.⁸

Argumen an-Na'im juga selaras dengan Khalil Abdul Karim. Khalil Abdul Karim menegaskan bahwa Islam dalam arti murni sebagai agama tidak mengajarkan apa yang ia sebut sebagai negara sipil. Seperti halnya ar-Rāziq, Karim menyatakan bukan tugas Islam mendirikan negara sipil sebagaimana tidak ditemukan penjelasan dalam teks al-Qur'an

⁷Berikut teks Qs. an-Nisa' 59;

يٰۤاَيُّهَا الَّذِيْنَ ءَامَنُوْا اطِيعُوْا اللّٰهَ وَاَطِيعُوْا الرَّسُوْلَ وَاُوْلٰى الْاَمْرِ مِنْكُمْۗ فَاِنْ تَنٰزَعْتُمْ فِىْ شَيْءٍ فَرُدُّوْهُ اِلَى اللّٰهِ وَالرَّسُوْلِۗ اِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُوْنَ بِاللّٰهِ وَالْيَوْمِ الْاٰخِرِۗ ذٰلِكَ خَيْرٌ وَّاَحْسَنُ تَاْوِيْلًا ﴿٥٩﴾

“Hai orang-orang yang beriman, taatilah Allah dan taatilah Rasul (Nya), dan ulil amri di antara kamu. kemudian jika kamu berlainan pendapat tentang sesuatu, maka kembalikan kepada Allah (Al Quran) dan Rasul (sunnahnya), jika kamu benar-benar beriman kepada Allah dan hari kemudian. yang demikian itu lebih utama (bagimu) dan lebih baik akibatnya.”

⁸Sebagaimana al-Qur'an, sunnah juga tidak mengungkap masalah khilafah atau imamah. Hadits-hadits seperti pemimpin harus dari kalangan bani Quraish, keharusan tetap dalam jama'ah kaum muslimin, keharusan bai'at, dan lain-lain menurut al-Raziq hanya mengungkap tentang imamah, bai'at dan jama'at. Hadits-hadits tersebut sama sekali tidak mengandung petunjuk yang dapat dijadikan argumen khilafah. Ali Abd ar-Rāziq, *Khilafah dan Pemerintah dalam Islam* terjemahan Afif Muhammad (Bandung: Pustaka, 1985), 25-27.

dan Sunnah. Seandainya kedua sumber ajaran Islam menyinggung tentang negara sipil atau urusan pemerintahan, tentu hal tersebut telah dijadikan argumen oleh para sahabat ketika menghadiri pertemuan *Saqifah Bani Sa'idah*. Khalil Abdul Karim juga berargumen bahwa Nabi tidak memberi isyarat tentang mekanisme mendirikan negara atau pengaturan pemerintahan padahal Nabi telah menyampaikan risalah secara optimal bahkan terkait hal-hal sederhana seperti etika masuk kamar mandi.⁹

Terkait persoalan tidak adanya konsep negara Islam dalam al-Qur'an, intelektual dari Indonesia seperti Syafi'i Ma'arif memberi dua alasan. *Pertama*, al-Qur'an bukan kitab politik tetapi pada prinsipnya adalah petunjuk etik bagi manusia. *Kedua*, persoalan tatanan kehidupan manusia selalu berubah dari masa ke masa.¹⁰ Dengan demikian, al-Qur'an bersifat dinamis dan selalu relevan dengan tatanan kehidupan manusia yang juga bersifat dinamis. Akibatnya adalah tidak adanya benturan antara teks dengan realitas kehidupan manusia, dan secara otomatis al-Qur'an akan selalu sesuai dengan perkembangan zaman, atau sebaliknya bagaimanapun tatanan struktural sosio-politik manusia akan sesuai dengan al-Qur'an.

Kritik an-Na'im terkait konsep negara Islam juga menyinggung persoalan sejarah. Dalam hal ini, an-Na'im menegaskan negara Islam tidak ada dalam sejarah klasik Islam. Kritik an-Na'im tersebut juga didasarkan pada fakta bahwa konsep negara Islam merupakan produk kolonialisme (*Postcolonial discourse*) yang tidak ada presedennya dalam sejarah Islam. Konsep negara Islam sebagai wacana setelah

⁹Khalil Abdul Karim, *Kontroversi Negara Islam; Radikalisme vs Modernisme* terjemahan Aguk Irawan (Yogyakarta: Nusantara Press, 2015), 2. *Al-Islam baina ad-Daulah Diniyyah wa ad-Daulah al-Madaniyyah* (Cairo: Sina, 1995).

¹⁰Ahmad Suhelmi, *Polemik Negara Islam: Suokarno versus Natsir* (Jakarta: Teraju, 2002), 104-105. Lihat Syafi'i Ma'arif, *Islam dan Masalah Kenegaraan* (Jakarta: LP3ES, 1985).

kolonialisme didasarkan pada model Eropa yang menerapkan hukum dan kebijakan publik sebagai instrumen rekayasa sosial oleh elit yang berkuasa. An-Na'im juga menjelaskan bahwa ide negara Islam tidak hanya belum pernah terjadi dalam sejarah Islam klasik, tapi juga secara moral dan politik tidak dapat dipertahankan.¹¹

Negara Islam menurut an-Na'im tidak dapat diterapkan secara praktis dalam konteks modern saat ini. Negara ini seperti yang dipraktikkan saat ini di Iran, Saudi Arabia, Pakistan, dan Sudan tidak dapat dipertahankan secara moral karena pandangan shari'at apapun yang dijalankan oleh orang yang mengontrol negara akan melanggar kebebasan agama orang-orang yang tidak sepakat dengan pandangan itu, selain dari melanggar hak asasi perempuan dan non-muslim.¹² Oleh karenanya, an-Na'im juga mengkritik negara Islam dari sisi hukum, dimana negara Islam yang menjadikan shari'ah sebagai hukum dan kebijakan publik sangat problematik menurutnya. Bahkan, an-Na'im menegaskan negara Islam tidak sesuai dengan standar konstitusionalisme modern karena adanya diskriminasi status konstitusional umat Islam dan non-muslim serta persamaan di depan hukum.

Umat Islam menyanggah status penuh sebagai warga negara yang secara teoritis memiliki hak penuh terhadap hak-hak sipil dan politik dalam negara Islam. Meski begitu, dalam negara Islam hak sipil dan politik umat Islam tersebut tetap terikat dan terbatas menurut an-Na'im. *Pertama*, muslim tidak bisa keluar dari Islam atau murtad karena dipandang melemahkan integritas umat Islam dan keamanan negara Islam, dan hal ini menjadi alasan pembenaran untuk menghukum orang yang murtad. *Kedua*, kebebasan perempuan juga terbatas dalam hak politik dan hak sipil. *Ketiga*, hak perempuan dalam kehidupan publik tidak diakui oleh shari'ah berdasarkan Qs.

¹¹ Abdullahi Ahmed an-Na'im, *Muslim dan Keadilan Global...*345.

¹² Abdullahi Ahmed an-Na'im, *Muslim dan Keadilan Global...*345.

an-Nisa' ayat 34 menurut an-Na'im.¹³ Meskipun point ketiga ini ada alasan pembenaran politik dan sosiologis di masa lalu terkait pembatasan dan diskualifikasi terhadap perempuan, namun pembenaran ini tidak sah lagi dalam konteks sekarang menurut an-Na'im.¹⁴

Terkait status konstitusionalisme non-muslim, shari'ah menurut an-Na'im tidak memberi izin tempat tinggal tetap bagi non-muslim dalam negara Islam.¹⁵ Non-muslim tidak memiliki hak sipil dan politik apapun meski lahir dan dibesarkan di wilayah negara Islam. Akibatnya, warga non-muslim meskipun dijaga keamanan jiwa dan hartanya, namun tidak berhak berpartisipasi dalam kehidupan masyarakat secara luas. Begitu juga terkait status persamaan di depan hukum, aspek-aspek shari'ah tentang perempuan dan status *dzimmi* di atas melanggar prinsip persamaan di depan hukum konstitusional termasuk persoalan ketidakadilan dan diskriminasi berdasar gender dan agama.

Contoh terhadap persoalan ketidakadilan dan diskriminasi antara lain seperti hukum pidana shari'ah yang membedakan warga negara berdasarkan gender dan agama. Hukum diyat atas korban perempuan atau *dzimmi* tidak sebanyak diyat untuk korban laki-laki muslim. Harga seorang

¹³ QS. An-Nisak ayat 34 berbunyi:

الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ وَبِمَا أَنْفَقُوا مِنْ
أَمْوَالِهِمْ...


Kaum laki-laki itu adalah pemimpin bagi kaum wanita, oleh karena Allah telah melebihkan sebahagian mereka (laki-laki) atas sebahagian yang lain (wanita) dan karena mereka (laki-laki) telah menafkahkan sebahagian dari harta mereka.

¹⁴ Abdullahi Ahmed an-Na'im, *Toward an Islamic Reformation, Civil Liberties, Human Rights, and International Law* (New York: Syracuse University Press, 1990).

¹⁵ Abdullahi Ahmed an-Na'im, "Religious Minorities under Islamic Law and the Limits of Cultural Relativism." *Human Rights Quarterly* 9, no. 1 (1987): 1-18. doi:10.2307/761944.

dzimmi tidak dinilai dengan cara yang sama dengan seorang muslim. Selain itu, hukum shari'at tentang pembuktian membedakan saksi berdasarkan jenis kelamin dan agama. Kesaksian perempuan muslimat dan *dzimmi* tidak diterima dalam kasus-kasus pelanggaran kriminal *hudud* dan *qishash*. Namun, dalam masalah perdata kesaksian perempuan diterima tetapi dengan syarat dua perempuan untuk satu kesaksian, sementara bagi saksi laki-laki muslim tidak ada batasan apapun.¹⁶

Selain itu, an-Na'im juga mengkritik konsep negara Islam yang kurang memberi perhatian terhadap masalah kemutlakan hukum (*remedies*). Idealnya setiap hak atau jaminan pengaturan harus ada metode pelaksanaan dan implementasi yang jelas dan efektif. Tanpa mekanisme kemutlakan yang efektif, maka tidak ada artinya pengaturan lain seperti hak dan kebebasan individu dan kelompok, wilayah, pergantian dan penggunaan kekuasaan.¹⁷ Shari'ah tidak memiliki prosedur pengangkatan dan pertanggungjawaban khalifah yang teratur dan dapat dilaksanakan secara efektif serta tidak menetapkan batas-batas kekuasaannya. Oleh karena itu, batasan-batasan teoritik shari'ah terhadap khalifah tidak berguna karena tidak ada aturan untuk melaksanakannya. Sebagai contoh, meskipun ada hak memecat khalifah karena melanggar shari'ah, namun tidak ada mekanisme atau prosedur untuk melaksanakannya.

Meski an-Na'im mengkritik konsep negara Islam, namun ia tidak menyebut batasan yang jelas tentang negara Islam. Ia hanya menyebut negara Islam sebagai negara yang menerapkan shari'at Islam (*enforce shari'a principles*) dalam uraian-

¹⁶Abdullahi Ahmed an-Na'im, "Religious Minorities under Islamic Law and the Limits of Cultural Relativism." *Human Rights Quarterly* 9, no. 1 (1987): 1-18. doi:10.2307/761944.

¹⁷Meski hal ini disadari penting, tapi menurut an-Na'im diperlukan berbagai perangkat struktural dan institusional serta opini publik yang tercerahkan yang mengekspresikan kultur politik yang kondusif bagi konstitusionalisme.

uraiannya. Merujuk pada konsepsi para pendukung paradigma integralistik, melaksanakan shari'at memang disebut sebagai salah satu karakteristik dasar negara Islam. Penjelasan Nasim Hasan Shah misalnya,¹⁸ negara Islam merupakan negara yang menerapkan prinsip-prinsip sosial politik Islam secara sadar dalam konstitusi dasar negara. Berdasarkan premis ini, negara yang dihuni secara dominan dan bahkan seluruhnya oleh umat Islam tidak selalu identik dengan negara Islam.¹⁹ Selain itu, negara Islam adalah negara di mana pemerintah dibentuk dengan persetujuan rakyat, kepala negara dan otoritas lain bertanggungjawab kepada masyarakat. Negara berusaha melakukan yang benar dan memerangi yang salah serta terus berusaha menciptakan tatanan sosial yang dinamis berdasarkan prinsip-prinsip keadilan, kerjasama, persaudaraan dan pengorbanan diri demi kepentingan kesejahteraan seluruh masyarakat.²⁰

¹⁸Nasim Hasan Shah, "Islamic Concept Of State" *Islamic Studies*, Vol. 26, No. 1 (Spring 1987), pp. 97-115. Published by: Islamic Research Institute, International Islamic University, Islamabad. Stable URL: <http://www.jstor.org/stable/20839817> (Akses 29-03-2018).

¹⁹Negara Islam bukan hanya tetap bisa maju dan berkembang sebagaimana negara-negara sekular, tetapi lebih dari itu dalam negara Islam terdapat ruang perselisihan, lebih adil dan bermoral, daripada negara sekular. Nasim Hasan Shah, "Islamic Concept Of State" *Islamic Studies*, Vol. 26, No. 1 (Spring 1987), pp. 97-115. Published by: Islamic Research Institute, International Islamic University, Islamabad. Stable URL: <http://www.jstor.org/stable/20839817> (Akses 29-03-2018).

²⁰Legitimasi negara Islam menurut Nasim Hasan Shah berdasarkan perintah dalam al-Qur'an yang menegaskan kewajiban taat kepada Allah dan Rasul-Nya (Qs. an-Nisak ayat 59). Berdasarkan ayat ini, terdapat beberapa azas penting menurutnya. *Pertama* tugas negara adalah menegakkan peraturan shari'ah di wilayah-wilayah yang berada di bawah yurisdiksinya sebagaimana ditegaskan pula dalam surat al-Maidah ayat 45. *Kedua*, meskipun demikian, negara Islam harus melengkapi ketentuan-ketentuan yang berkaitan dengan masalah-masalah yang menjadi perhatian publik dengan membuat undang-undang dengan cara tidak bertentangan dengan surat atau

Penjelasan yang hampir sama juga diungkapkan oleh Muhammad Asad. Asad menegaskan negara Islam memang harus sesuai dengan syari'at. Syari'at menurutnya tidak dapat diubah karena merupakan hukum Tuhan, dan tidak perlu diubah karena sudah lengkap dan tidak bertentangan dengan fitrah manusia dan kondisi masyarakat pada waktu itu. Shari'at terdiri dari prinsip-prinsip umum yang aturan-aturan rincinya dapat digali melalui ijtihad, termasuk aturan-aturan rinci dalam masalah yang tidak dipengaruhi oleh perubahan yang disebabkan oleh perkembangan sosial manusia. Asad juga mempertimbangkan ruang ijtihad bagi masalah-masalah yang belum tercakup oleh shari'at. Meski demikian, Asad mengakui bahwa al-Qur'an dan sunnah tidak memberikan landasan bentuk negara yang spesifik dan shari'ah tidak mengelaborasi teori konstitusional yang rinci. Karena itu, terdapat banyak bentuk negara Islam yang sesuai dengan hukum shari'at yang secara eksplisit dan tegas kaitannya dengan kehidupan komunal.²¹

An-Na'im tidak sependapat dengan penjelasan pendukung konsep negara Islam tersebut. Ia mengkritik Asad karena tidak melihat tujuan negara Islam untuk menentukan nasib sendiri, namun lebih untuk menegakkan hukum Islam, maka konsekuensinya adalah non-muslim tidak dapat menjadi kepala negara menurutnya.²² Begitu juga ia mengkritik Hasan Tūrabī, sarjana hukum publik modern yang beraviliasi dengan Ikhwan al-Muslimun, yang mengajukan teori tentang Negara Islam. Menurut an-Na'im, terdapat dua kelemahan gagasan Hasan Tūrabī dalam artikelnya *The Islamic State. Pertama,*

semangat hukum Shariah (Qs.33:36). Nasim Hasan Shah, "Islamic Concept Of State" *Islamic Studies*, Vol. 26, No. 1 (Spring 1987), pp. 97-115. Published by: Islamic Research Institute, International Islamic University, Islamabad. Stable <http://www.jstor.org/stable/20839817> (Akses 29-03-2018).

²¹Muhammad Asad, *Principles of State and Government in Islam* (Berkeley: University of California Press, 1961), 14-24.

²²Muhammad Asad, *Principles of State and Government in Islam* (Berkeley: University of California Press, 1961), 39-40.

Ḥasan Ṭurabi tidak menyebutkan otoritas tunggal dari al-Qur'an dan Sunnah atau bahkan dari para ahli hukum untuk mendukung argumentasinya tentang Negara Islam. *Kedua*, pernyataan-pernyataan Ḥasan Ṭurabi tentang struktur dan penguasa Islam hanya menunjukkan kekaburan dan kontradiktif.²³

Sebagaimana dideskripsikan oleh an-Na'im, negara Islam menurut Ḥasan Ṭurabi tunduk pada norma-norma yang lebih tinggi dari shari'ah yang mewakili kehendak Tuhan. Bagaimanapun khalifah tunduk pada kehendak shari'ah dan para pemilihnya. Suatu pemerintahan Islam modern yang tunduk pada shari'ah dapat membangun dan memaksakan norma-norma hukum dan kebijakan yang dijabarkan dari shari'ah. Tunduk pada shari'ah dan ijma' berarti berserah pada pemerintahan Islam sekarang untuk menentukan sistem hukum publik dan ekonominya. Tujuan tertinggi dari umat beragama adalah mempersatukan kawasan pribadi dan sosial dan shari'ah menjadi wasit antara tertib sosial dan kebebasan individu. Apapun model pemerintahan yang berlaku, seorang pemimpin harus tunduk baik pada shari'ah maupun pada ijma' yang diformulasikan darinya.²⁴

Ḥasan Ṭurabi juga menyatakan bahwa apapun bentuk dan prosedur bagi organisasi publik yang dapat dihubungkan kepada Tuhan dan Rasulnya yang mendukung tujuan pemerintahan Islam dapat diterima kecuali jika secara tegas ditolak oleh shari'ah. Terhadap kutipan tersebut, an-Na'im menyatakan bahwa penjelasan Ḥasan Turabi tersebut kabur dan rentan terhadap penyelewengan dan korupsi karena sifatnya

²³Sayangnya, kutipan an-Na'im tentang pemikiran Ḥasan Turabi ini bukan dari sumber primer, melainkan hanya mengutip dari Esposito. 'Abdullahi Ahmed an-Na'im, *Toward an Islamic Reformation, Civil Liberties, Human Rights, and International Law* (New York: Syracuse University Press, 1990), 39-42.

²⁴'Abdullahi Ahmed an-Na'im, *Toward an Islamic Reformation: Civil Liberties, Human Rights and International Law* (New York: Syracuse University Press, 1990).

tidak jelas dan bertentangan dengan aturan-aturan shari'ah yang relevan. Selain itu, ia juga mengkritik penjelasan Hasan Turabi tentang peranan perempuan dan non-muslim yang tidak mencantumkan sumber otoritatif. Bagi an-Na'im, prinsip shari'ah akan kehilangan otoritas dan nilai sakralitas bila dipaksakan oleh negara. Umat Islam juga tidak dapat menjalankan agama dan keyakinannya bila dipaksakan oleh negara.²⁵

Oleh karena itu, an-Na'im secara umum memandang konsep negara Islam merupakan suatu pembaharuan yang dilakukan oleh para Islamisme (fundamentalis) sebagai hasil dari kombinasi interpretasi wahyu dan ijtihad.²⁶ Pendukung negara Islam berusaha menggunakan lembaga dan kekuasaan negara untuk mengatur perilaku individu dan hubungan sosial dengan cara-cara yang dipilih oleh putusan elit. Negara Islam semata-mata merupakan upaya manusia untuk menerapkan nilai-nilai agama dalam persoalan-persoalan politik, sosial, dan ekonomi. Karenanya, an-Na'im menyatakan bahwa negara Islam merupakan suatu salah paham karena bertentangan dengan realitas begitu beragamnya pemikiran politik dan keagamaan Islam. Bahkan, an-Na'im menyatakan berbahaya mencoba inisiatif totaliter atas nama Islam sebab akan sulit menolak inisiatif negara secara terbuka, karena tindakan monopoli legitimasi agama bagi suatu konsepsi manusia bersifat sepihak.²⁷

²⁵ Abdullahi Ahmed an-Na'im, *Toward an Islamic Reformation, Civil Liberties, Human Rights, and International Law* (New York: Syracuse University Press, 1990).

²⁶ Abdullahi Ahmed an-Na'im, "Islam Politik dalam Kancah Politik Nasional dan Relasi Internasional" dalam Peter L. Berger (ed.), *Kebangkitan Agama Menentang Politik Dunia* terjemahan Hasibul Khoir (Yogyakarta: Arruzz, 2003), 203.

²⁷ Abdullahi Ahmed an-Na'im, "Islam Politik dalam Kancah Politik Nasional dan Relasi Internasional" dalam Peter L. Berger (ed.), *Kebangkitan Agama Menentang Politik Dunia* terjemahan Hasibul Khoir (Yogyakarta: Arruzz, 2003), 203.

Sebagai wacana setelah kolonialisme dan problem inkompabilitas tersebut, an-Na'im menganggap konsep negara Islam sebagai suatu ilusi yang berbahaya (*the dangerous illusion of an Islamic state*). Seperti telah disinggung sebelumnya, negara Islam berbahaya menurut an-Na'im karena menerapkan shari'ah Islam secara paksa (*enforce Shari'ah principles*) dan karena itu ia tidak setuju dengan model negara berbasis agama ini. Tujuannya adalah agar Muslim dan warga negara lainnya dapat hidup sesuai dengan agama dan keyakinan tanpa dipaksa oleh negara. Selain agar bebas, tujuan penolakan atas negara Islam juga untuk melegitimasi negara sekular dan penerapan prinsip-prinsip kelembagaan negara modern seperti konstitusionalisme (*constitutionalism*), hak asasi manusia (*human rights*), dan kewarganegaraan (*citizenship*) dalam masyarakat Islam.

Negara Islam sebagai suatu ilusi bahaya yang dikemukakan oleh an-Na'im relevan dengan pandangan Nurcholis Madjid. Madjid menyatakan bahwa gagasan negara Islam sebagai apologistik ditinjau dari proses sejarah dan perkembangan pemikiran. Apologi ini timbul dari dua arah yaitu penolakan terhadap ideologi Barat dan legalisme.²⁸ Apologi terhadap ideologi-ideologi Barat modern seperti demokrasi, sosialisme, komunisme, dan lain sebagainya. Apologi ini menimbulkan apresiasi atas Islam yang bersifat ideologis-politis sehingga membawa kepada cita-cita negara Islam. Apresiasi ini selanjutnya membawa kepada pemikiran apologistik bahwa Islam bukan hanya sekedar agama, tetapi juga *al-din* yang meliputi segala aspek kehidupan. Madjid juga menyebut bahwa apologi tersebut merupakan kompensasi bagi rasa rendah diri (*inferiority complex*), yakni perasaan bahwa Islam selain bersifat spritual, juga menggarap bidang-bidang

²⁸Baca Nurcholis Madjid, "Keharusan Pembaruan Pemikiran Islam dan Penyegaran Kembali Pemahaman Keagamaan" *dalam* Charles Kurzman, *Wacana Islam Liberal; Pemiiran Islam Kontemporer tentang Isu-isu Global* Terjemahan Bahrum Ulum (Jakarta: Paramadina, 2001), 484-503.

kehidupan lain sehingga tidak kalah dengan ideologi-ideologi Barat. Dengan kata lain, mengakui keunggulan bidang politik, ekonomi, sosial dan lain-lainnya dari aspek hidup material atas bidang agama.

Pola pikir *inferiority complex* tersebut menurut Madjid merupakan kekalahan total seorang muslim menghadapi invasi cara berpikir materialis dari Barat. Sementara *legalisme* merupakan apologi kedua yang membawa munculnya gagasan negara Islam. Legalisme ini menimbulkan apresiasi yang serba legalistik kepada Islam, berupa penghayatan ke-*Islam*-an yang menggambarkan bahwa Islam adalah struktur dan kumpulan hukum. Legalisme merupakan kelanjutan dari fikihisme. Negara Islam bahkan menurut Madjid merupakan 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 yang dimensinya adalah spritual dan pribadi. Meski demikian, Madjid mengakui bahwa antara negara dan agama tidak dapat dipisahkan. Melalui individu-individu warga negara, terdapat pertalian yang tidak terpisahkan antara motivasi (sikap batin bernegara dan aksi (sikap lahir bernegara)).²⁹

Akhirnya, kritik an-Na'im tentang negara Islam juga relevan dengan pernyataan Sukron Kamil. Kamil menyebut negara Islam dalam praktiknya rentan diselewengkan karena sakralitas dan kecenderungan totalitariannya, tidak demokratis, kebebasan agama dibatasi, dan menghambat kebebasan berpikir dan kemajuan ilmiah. Kamil menunjukkan bukti kecenderungan negara Islam tersebut dengan contoh film *Gayos' Gosh*. Selain itu, ia juga menunjukkan bukti Iran yang tidak demokratis. Bukti lainnya menurut Kamil adalah Arab

²⁹Baca Nurcholis Madjid, "Keharusan Pembaruan Pemikiran Islam dan Penyegaran Kembali Pemahaman Keagamaan" dalam Charles Kurzman, *Wacana Islam Liberal; Pemiiran Islam Kontemporer tentang Isu-isu Global* Terjemahan Bahrum Ulum (Jakarta: Paramadina, 2001), 484-503.

Saudi yang disebut menghambat kebebasan berpikir dan kemajuan ilmiah. Hal yang sama disebutkan sebagai bukti adalah Pakistan masa pemerintahan Zia ul-Haq yang menunda pemilihan umum, melakukan sensor ketat terhadap media cetak dan elektronik. Begitu juga kasus yang dialami oleh Thaha juga menjadi bukti bagi Kamil bahwa Sudan atau negara Islam secara umum tidak demokratis.³⁰

2. Kritik hukum publik shari'ah

Seiring kritik terhadap konsep negara Islam di atas, kritik an-Na'im terhadap wacana politik Islam terkait persoalan hukum shari'ah menjadi bagian hukum publik konsep negara Islam.³¹ An-Na'im memandang hukum publik shari'ah atau pandangan hukum publik shari'ah seperti yang dikembangkan oleh para ahli hukum awal tidak sesuai dengan dunia modern, terutama dengan peraturan hukum dan konstitusionalisme modern seperti yang telah disinggung terdahulu.³² Padahal, para ulama terdahulu tidak mengklasifikasi shari'ah seperti yang berkembang dalam konteks hukum modern. Namun, karena konsep negara Islam menjadikan hukum shari'ah sebagai dasar negara dan hukum publik negara, maka an-Na'im dalam hal ini mengkritik paradigma integralistik.

³⁰Sukron Kamil, *Pemikiran Politik Islam Tematik: Agama dan Negara, Demokrasi, Civil Society, Syariah dan HAM, Fundamentalisme, dan Antikorupsi* (Jakarta: Kencana, 2013), 49-60.

³¹Abdullahi Ahmed an-Na'im, "Islam, Sharia and Democratic Transformation in the Arab World" *Die Friedens-Warte*, Vol. 87, No. 1, Aufstand und Revolution im Arabischen Raum—Friedenswissenschaftliche Perspektiven (2012), pp. 27-41. Published by: Berliner Wissenschafts-Verlag Stable URL: <http://www.jstor.org/stable/23773953> (akses 19-12-2017 01:15).

³²Abdullahi Ahmed an-Na'im, "Constitutionalism and Islamization in the Sudan" *Source: Africa Today*, Vol. 36, No. 3/4, Shari'a Law and Strife in the Sudan: Is Peace Possible? (3rd Qtr. - 4th Qtr., 1989), pp. 11-28, Published by: Indiana University Press. Stable URL: <http://www.jstor.org/stable/4186583> (Akses 08-11-2017).

Penerapan shari'ah sebagai hukum dan kebijakan publik dalam kehidupan bernegara modern menurut an-Na'im akan menimbulkan masalah politik, sosial dan ekonomi,³³ sebab tidak memadai.³⁴ Secara fundamental shari'ah kontra produktif dan tidak sesuai dengan realitas negara modern serta membahayakan kepentingan Islam dan umat Islam. Karena itu, keniscayaan reformasi shari'ah dalam pandangan an-Na'im tampak bukan hanya dalam konteks kepentingan domestik, namun juga terkait dengan relasi Islam dan politik secara global. Ia misalnya menegaskan sangat penting bagi masyarakat Islam menegakkan keteraturan hukum dan perlindungan hak asasi manusia dalam politik domestik dan hubungan internasional. Tapi hal ini tidak mungkin terjadi bila pandangan terhadap shari'ah tidak berubah atau tetap mempertahankan penafsiran yang mendukung shari'ah tradisional.³⁵

Kritik an-Na'im terhadap hukum publik shari'ah ditinjau dari hukum positif modern seperti konstitusionalisme dan hak asasi manusia. Terkait konstitusionalisme misalnya, an-Na'im menegaskan terdapat beberapa masalah konstitusionalisme dalam konsep negara Islam shari'ah. *Pertama*, masalah terkait sumber dan sifat kekuasaan, yakni tidak ada prinsip dan

³³Abdullah Ahmed an-Na'im, "Constitutionalism and Islamization in the Sudan" *Source: Africa Today*, Vol. 36, No. 3/4, Shari'a Law and Strife in the Sudan: Is Peace Possible? (3rd Qtr. - 4th Qtr., 1989), pp. 11-28, Published by: Indiana University Press. Stable URL: <http://www.jstor.org/stable/4186583> (Akses 08-11-2017).

³⁴Surutnya penerapan hukum pidana shari'ah hingga diganti oleh hukum pidana Sekular atau hukum pidana Barat merupakan bukti konsep shari'ah tidak memadai. Hal ini bukan semata-mata karena hegemoni Barat atas dunia Islam, namun merupakan konsekuensi berkurangnya peran shari'ah dalam administrasi peradilan pidana. 'Abdullahi Ahmed an-Na'im, *Toward an Islamic Reformation, Civil Liberties, Human Rights, and International Law* (New York: Syracuse University Press, 1990), 75-83.

³⁵Lihat 'Abdullahi Ahmed an-Na'im, *Toward an Islamic Reformation, Civil Liberties, Human Rights, and International Law* (New York: Syracuse University Press, 1990).

mekanisme tertentu dalam memperoleh otoritas kekuasaan. Begitu juga tidak ada sifat dan ruang lingkup kekuasaan Nabi yang diwarisi oleh penerusnya, sementara Nabi merupakan penguasa tunggal dan mutlak negara Madinah baik bidang legeslatif, yudikatif, dan eksekutif. *Kedua*, partisipasi politik masyarakat seperti konsep syura tidak memiliki ruang lingkup yang komprehensif dan mengikat.

An-Na'im mempertanyakan bagaimana wakil kedaulatan Tuhan bertanggungjawab dari segi keagamaan dan dapat sesuai dengan konstitusionalisme modern. Ia mengkritik konsep konstitusionalisme shari'ah karena bersifat ambivalensi terkait kedaulatan, meskipun muslim meyakini otoritas kedaulatan tertinggi terletak pada Allah swt.³⁶ Otoritas ini menurut an-Na'im tidak menunjukkan siapa yang berwenang untuk bertindak atas nama kedaulatan tertinggi setelah Nabi wafat. Oleh karena itu, otoritas kedaulatan ini menjadi masalah ketika semua orang mengklaim posisi sebagai wakil kedaulatan Allah swt. Begitu juga klaim Khalifah baik implisit maupun eksplisit bahwa mereka bertindak semata-mata sebagai instrumen kehendak *Ilahi (instruments of the will of God)* melalui shari'ah menimbulkan masalah bagaimana khalifah ditunjuk dan bertanggungjawab.³⁷

Relevan persoalan kedaulatan, an-Na'im mengkritik argumen yang menyatakan bahwa wakil kedaulatan Tuhan adalah *ummah* sebagai totalitas rakyat negara Islam.³⁸ Bentuk

³⁶Abdullahi Ahmed an-Na'im. "Constitutionalism and Islamization in the Sudan." *Africa Today*, vol. 36, no. 3/4, 1989, pp. 11–28. www.jstor.org/stable/4186583. (Akses 08-11-2017). Lihat Abdullah Ahmed an-Na'im, *Islam and the Secular State*:...39.

³⁷Abdullahi Ahmed an-Na'im, *Toward an Islamic Reformation, Civil Liberties, Human Rights, and International Law* (New York: Syracuse University Press, 1990), 83. 'Abdullahi Ahmed an-Na'im, *Islam and the Secular State*:...39.

³⁸Abdullahi Ahmed an-Na'im, *Toward an Islamic Reformation, Civil Liberties, Human Rights, and International Law* (New York: Syracuse University Press, 1990), 75-83. Bacaan relevan

kedaulatan *ummah* ini menurutnya problematis karena *ummah* sebagai kedaulatan manusia mengabaikan non-muslim sebagai warga negara. *Ummah* juga membatasi partisipasi perempuan muslim dalam penyelenggaraan urusan-urusan negara. Hal ini tidak konsisten dengan konstitusionalisme modern yang mensyaratkan persamaan (*equality*) dan tidak ada diskriminasi (*nondiscrimination*) di antara warga negara (*citizens*).³⁹ Menurut an-Na'im, konsep *ummah* dapat menjadi landasan konstitusional jika cakupan *ummah* dalam shari'ah direvisi dengan memasukkan seluruh warga negara atas dasar kesamaan mutlak tanpa diskriminasi berdasarkan agama dan jenis kelamin. Revisi terhadap konsep *ummah* merupakan suatu keniscayaan agar dapat diterapkan.

Persoalan lain terkait kedaulatan yang dikritik oleh an-Na'im bahwa shari'ah tidak menyiapkan implementasi konsep pemerintahan representatif yang bertanggungjawab. Shari'ah tidak pernah menunjukkan mekanisme dan prosedur yang jelas untuk pemilihan khalifah oleh rakyat secara luas, pertanggungjawaban atas amanah dan suksesi secara reguler dan damai. Karena itu, an-Na'im juga mengkritik negara Islam Madinah yang dipandang sebagai negara konstitusional oleh para Islamisme. Negara Madinah memiliki masalah konstitusional yaitu terkait sumber kekuasaan, dimana tidak ada prinsip dan mekanisme tertentu dalam memperoleh otoritas kekuasaan. Negara Islam Madinah juga memiliki masalah terkait dengan partisipasi politik meski terdapat perintah syura dalam al-Qur'an. Namun, an-Na'im memandang partisipasi politik masyarakat seperti syura tidak memiliki ruang lingkup yang komprehensif dan mengikat.⁴⁰

terkait diskusi kedaulatan dalam Islam lihat Jimly Asshiddiqie, *Islam dan Kedaulatan Rakyat* (Jakarta: Gema Insani Press, 1995).

³⁹Abdullahi Ahmed an-Na'im, *Toward an Islamic Reformation, Civil Liberties, Human Rights, and International Law* (New York: Syracuse University Press, 1990), 84.

⁴⁰Begitu juga sifat dan ruang lingkup kekuasaan Nabi yang diwarisi oleh penerusnya, dimana Nabi merupakan penguasa tunggal

Selain kritik atas konsep konstitusionalisme shari'ah, kritik an-Na'im terkait hukum publik shari'ah adalah tentang hukum pidana. Menurut an-Na'im, shari'ah belum sempurna dan bersifat informal dipandang dari aspek prosedur dan praktik pelaksanaan hukum pidana modern. Kewenangan penguasa dan pejabat amat luas dan tidak teratur termasuk administrasi peradilan pidana. Khalifah misalnya bebas menunjuk hakim, mengawasi dan mengatur aktivitas mereka. Sebaliknya, para hakim yang ditunjuk memiliki kewenangan yang luas atas pelaksanaan prosedur praperadilan dan peradilan.⁴¹ Sayangnya, an-Na'im tidak menunjuk secara rinci dan jelas atas penjelasannya tersebut sebagai bukti karena tidak ada informasi historis. Oleh karena itu, ia hanya berasumsi banyak kebijakan administratif dilakukan dalam peradilan pidana di berbagai tahapan sejarah kaum muslimin.

Selain persoalan administrasi peradilan pidana, persoalan lain yang dikritik oleh an-Na'im adalah *hudud*. Bagaimana menjabarkan *hudud* ketika menentukan jumlah dan definisinya.⁴² Sebagian ahli hukum memang telah sepakat bahwa *hudud* merupakan pelanggaran-pelanggaran yang hukumannya secara tegas ditetapkan dalam al-Qur'an dan sunnah. Karena itu, *hudud* terdiri dari enam jenis yaitu *sariqah* (pencurian), *harabah* (pemberontakan/perampokan), zina, *qadzif*

dan mutlak negara Madinah baik bidang legeslatif, yudikatif, dan eksekutif.

⁴¹Abdullahi Ahmed an-Na'im, *Toward an Islamic Reformation, Civil Liberties, Human Rights, and International Law* (New York: Syracuse University Press, 1990). 'Abdullahi Ahmed an-Na'im, *Dekonstruksi Syariah, Wacana Kebebasan Sipil, Ham, dan Hubungan Internasional dalam Islam*, terjemahan Ahmad Suacy dan Amirudin ar-Rany (Yogyakarta: LKiS, 2004), 172-174.

⁴²Hudud menurut an-Na'im memunculkan masalah definisi dan ruang lingkup selain masalah sumber. Hal ini karena al-Qur'an merupakan teks keagamaan, maka ia memberi sedikit tuntunan dalam ayat-ayat yang relevan mengenai definisi yang sah dan unsur-unsur spesifik masing-masing hadd tersebut. Sementara para fuqaha menyusun pemahaman mereka sendiri tentang *hudud* melalui sunnah dan tradisi yang sudah ada.

(menuduh berzina), *sukr* (mabuk) dan *riddah* (murtad). Selain itu, ada yang menambah *hudud* yang ketujuh adalah *al-baghy* (pemberontakan). Namun, an-Na'im mengusulkan agar *hudud* dibatasi pada empat macam pelanggaran yaitu *sarikah*, *harabah*, *zina*, dan *qazf*. Hal ini karena hanya empat macam *hudud* itu yang disebutkan hukumannya secara jelas dan rinci dalam al-Qur'an.⁴³

An-Na'im juga mengkritik hukum pidana shari'ah tentang *sukr*, dimana pelanggaran ini tidak disebutkan hukuman secara khusus dalam al-Qur'an dan sunnah. Karena itu, di kalangan ahli hukum Islam terjadi perbedaan pendapat atas jumlah cambuk sebagai hukuman. Nabi sendiri menurut an-Na'im tidak mengatur peminum alkohol dalam berbagai kasus dan memerintahkan hukuman cambuk dalam jumlah tidak terbatas. Meski ada kasus yang diperintahkan untuk dihukum, hal itu menurutnya lebih merupakan contoh kasus bagi penggunaan *ta'zir* dari pada penjelasan hukuman tertentu dan pasti atas pelanggaran suatu *hadd*. Problem hukum pidana juga terdapat dalam persoalan *riddah*, dimana dalam al-Qur'an dikecam secara tegas, namun al-Qur'an tidak menetapkan hukuman apapun bagi *riddah*. Meski demikian, mayoritas para ulama menggolongkan *riddah* sebagai *hudud* yang bisa dihukum mati seperti yang disebutkan dalam sunnah.⁴⁴

Pandangan ulama terkait *riddah* tersebut melanggar hak kebebasan beragama menurut an-Na'im. Sebab, al-Qur'an

⁴³Abdullahi Ahmed an-Na'im, *Toward an Islamic Reformation, Civil Liberties, Human Rights, and International Law* (New York: Syracuse University Press, 1990). 'Abdullahi Ahmed an-Na'im, *Dekonstruksi Syariah, Wacana Kebebasan Sipil, Ham, dan Hubungan Internasional dalam Islam*, terjemahan Ahmad Suaedy dan Amirudin ar-Rany (Yogyakarta: LKiS, 2004), 175-176.

⁴⁴Abdullahi Ahmed an-Na'im, *Toward an Islamic Reformation, Civil Liberties, Human Rights, and International Law* (New York: Syracuse University Press, 1990). 'Abdullahi Ahmed an-Na'im, *Dekonstruksi Syariah, Wacana Kebebasan Sipil, Ham, dan Hubungan Internasional dalam Islam*, terjemahan Ahmad Suaedy dan Amirudin ar-Rany (Yogyakarta: LKiS, 2004), 177-178.

justru mendukung kebebasan dalam beragama. Oleh karena itu, *riddah* menurut an-Na'im harus dihapus berdasarkan dalil yang lebih tinggi yakni al-Qur'an. Begitu pula hadits terkait *riddah* harus dijelaskan sebagai situasi khusus dari kasus atau dijadikan sebagai suatu hukum peralihan dan tidak bisa diterapkan. Di sisi lain, sunnah sebagai sumber *hudud* juga problematis menurut an-Na'im. Hukuman terhadap pelaku zina yang sudah menikah didasarkan pada sunnah, sementara al-Qur'an sendiri menyebutkan hukuman seratus kali cambuk bagi pelaku zina tanpa melihat status perkawinan. Penggunaan sunnah untuk mendukung hukuman lebih berat dalam kasus ini menurutnya mesti dibedakan dari penggunaan sebagai sumber *hudud*. Zina merupakan *hadd* berdasarkan al-Qur'an, sedangkan hukuman menurut sunnah semata-mata dalam situasi tertentu.⁴⁵

Kritik an-Na'im terhadap hukum publik shari'ah juga menyinggung persoalan hak asasi manusia. Dalam konteks hukum internasional ini, an-Na'im menyatakan bahwa sebagian kecil dari hukum shari'ah historis tidak adil dan tidak memadai sebagai suatu dasar bagi hak asasi manusia.⁴⁶ Ada tiga aspek hukum shari'ah yang melanggar hak asasi manusia menurut an-Na'im yaitu perbudakan, diskriminasi gender dan agama. Dalam pandangan an-Na'im, shari'ah tetap menempatkan perbudakan sebagai suatu hal yang sah hingga sekarang meski cenderung dibatasi dan didorong pembebasan

⁴⁵Abdullahi Ahmed an-Na'im, *Toward an Islamic Reformation, Civil Liberties, Human Rights, and International Law* (New York: Syracuse University Press, 1990). 'Abdullahi Ahmed an-Na'im, *Dekonstruksi Syariah, Wacana Kebebasan Sipil, Ham, dan Hubungan Internasional dalam Islam*, terjemahan Ahmad Suaedy dan Amirudin ar-Rany (Yogyakarta: LKiS, 2004), 178.

⁴⁶Abdullahi Ahmed an-Na'im, "Why Should Muslims Abandon Jihad? Human Rights and the Future of International Law" *Third World Quarterly*, Vol. 27, No. 5, Reshaping Justice: International Law and the Third World (2006), pp. 785-797. Published by: Taylor & Francis, Ltd. <http://www.jstor.org/stable/4017778> (Akses 08-11-2017 03:07).

melalui berbagai cara agama dan kemanusiaan.⁴⁷ Perbudakan dalam konteks kontemporer tidak dapat dipertanggungjawabkan secara moral.

An-Na'im juga mengkritik aspek hukum shari'ah yang melanggar hak asasi manusia karena bersifat diskriminatif berdasarkan gender dan agama.⁴⁸ Diskriminasi dalam hal perdata misalnya laki-laki muslim boleh mengawini perempuan dari agama lain, tetapi perempuan tak boleh menikah dengan laki-laki yang berbeda agama. Begitu juga diskriminatif ketika laki-laki muslim dapat mengawini hingga empat perempuan, tetapi perempuan muslim hanya dapat kawin dengan seorang laki-laki. Diskriminasi berdasarkan gender juga terjadi dalam aspek warisan, dimana seorang perempuan muslim menerima bagian lebih sedikit daripada bagian laki-laki muslim.⁴⁹ Perbedaan agama bahkan dapat menjadi penghalang dalam warisan. Berbagai bentuk diskriminasi baik berdasarkan gender dan agama tersebut tidak lagi dibenarkan dalam konteks kontemporer karena melanggar penegakan hak asasi manusia.

⁴⁷Meski tidak ada ayat al-Qur'an yang mengatur bagaimana menjadikan seseorang sebagai budak, tetapi beberapa ayat menunjukkan implikasi ke arah itu seperti "hak muslim untuk hidup bersama dengan budak perempuannya." Begitu pula dalam sunnah seseorang dapat menjadi budak karena kalah dalam perang. Walaupun demikian shari'ah menganjurkan pembebasan budak melalui berbagai metode seperti ayat al-Qur'an 9: 60 dan 2:17, 4:92 dan 58:3 sebagai penebus dosa, 2:177 dan 90:11-13, 24:33. Islam bermaksud mengeliminasi perbudakan dengan membatasi pertumbuhannya dan berusaha menyudahinya.

⁴⁸Abdullahi Ahmed an-Na'im. "Religious Minorities under Islamic Law and the Limits of Cultural Relativism." *Human Rights Quarterly*, vol. 9, no. 1, 1987, pp. 1–18. www.jstor.org/stable/761944. (akses 04 Maret 2019).

⁴⁹Abdullahi Ahmed an-Na'im, "Islam, Sharia and Democratic Transformation in the Arab World." *Die Friedens-Warte*, vol. 87, no. 1, 2012, pp. 27–41. www.jstor.org/stable/23773953. (akses 04 Maret 2019).

Oleh karena itu, signifikan bila perbudakan dihapus dalam dunia muslim melalui hukum sekuler, bukan shari'ah.⁵⁰

Akhirnya, kritik an-Na'im merupakan hal yang tak dapat dipisahkan dari teorinya tentang relasi Islam dan negara, terutama untuk mengonstruksi masa depan shari'ah dalam kehidupan publik masyarakat Islam modern. Kritik an-Na'im di sisi lain merupakan bentuk kegelisahan intelektualnya sebagai respon atas krisis sosial dan politik Sudan dan dunia Islam secara umum akibat proses modernisasi dan globalisasi. Atas dasar pandangan ini, kritik an-Na'im bukan hanya merupakan kritik sosial, namun dalam kajian ini secara spesifik dikonstruksi sebagai kritik terhadap gagasan, ide dan ideologi dibalik realitas fisik yang tampak secara empiris. Untuk itu, pembahasan bab empat ini dimulai dengan mengeksplorasi kritik an-Na'im terhadap konsep negara Islam yang dikemukakan oleh pendukung paradigma integralistik. Setelah itu, pembahasan akan mengulas kerangka umum proyek masa depan shari'ah yang bertolak dari kritiknya terhadap fundamentalisme.

B. Proyek Masa Depan Shari'ah

Proyek masa depan shari'ah (*The future of shari'a*) merupakan upaya teoritis yang dilakukan an-Na'im agar shari'ah dapat eksis dalam kehidupan publik negara modern. Proyek ini merupakan wujud kontribusinya dalam merespon perubahan sosial politik yang melanda umat Islam pasca kolonial seperti telah diurai dalam bab tiga terdahulu. Namun, secara singkat dapat dikatakan bahwa proyek tersebut bertolak dari kegelisahan atas problem pemikiran politik Islam seperti yang dikritik di atas. Sebut saja misalnya persoalan

⁵⁰ Abdullahi Ahmed an-Na'im, "Islam, Sharia and Democratic Transformation in the Arab World" *Die Friedens-Warte*, Vol. 87, No. 1, Aufstand und Revolution im Arabischen Raum—Friedenswissenschaftliche Perspektiven (2012), pp. 27-41. Published by: Berliner Wissenschafts-Verlag Stable URL: <http://www.jstor.org/stable/23773953> (akses 19-12-2017).

kompatibilitas atau kesesuaian prinsip-prinsip shari'ah dengan hukum positif modern dan hukum internasional bila diterapkan sebagai hukum positif.

Fenomena *post*-kolonial berupa kebangkitan agama melahirkan gerakan Islam di berbagai negara yang ingin mendirikan negara Islam berdasarkan shari'ah. An-Na'im sangat jelas menegaskan bahwa proyek masa depan shari'ah dilatarbelakangi oleh realitas masyarakat Islam modern yang sedang berjuang menemukan jati diri dan secara positif memperhitungkan kondisi lokal dan global tempat mereka tinggal.⁵¹ Konteks ini dibentuk oleh kolonialisme Eropa dan kapitalisme liberal yang telah mengubah struktur dan lembaga politik, sosial, dan ekonomi dunia Islam. Proyek masa depan shari'ah karenanya berkaitan dengan kondisi masyarakat Islam *post*-kolonial. Kondisi *post*-kolonial yang dimaksud an-Na'im meliputi kondisi dalam bidang ekonomi, politik, keamanan dan kondisi-kondisi global lain dimana masyarakat muslim menjadi bagian dari dunia ketiga.

Kondisi *post*-kolonial juga merujuk pada pengalaman khusus masyarakat Islam dengan kolonialisme berikut segala dampaknya.⁵² Konteks *post*-kolonial yang disebut an-Na'im memperlihatkan realitas masyarakat Islam sedang mengalami proses modernisasi sebagai akibat persinggungan dengan peradaban Barat modern. Masyarakat Islam di berbagai negara baru merdeka terus berusaha menyesuaikan diri terutama aspek pemahaman keyakinan Islam meraka dengan perubahan-perubahan sosial, politik, dan ekonomi yang sedang terjadi. Dengan kata lain, seperti yang dikemukakan oleh Muhammad AS. Hikam, modernitas dan modernisasi menjadi tantangan

⁵¹Lihat 'Abdullahi Ahmed an-Na'im, "Proyek Masa Depan Islam" dalam *Memahami Hubungan Antar Agama* terjemahan Burhandin Dzikri, (Yogyakarta: eLSAQ PRESS, 2007), 107.

⁵²'Abdullahi Ahmed an-Na'im, "Proyek Masa Depan Islam" dalam *Memahami Hubungan Antar Agama* terjemahan Burhandin Dzikri, (Yogyakarta: eLSAQ PRESS, 2007), 108.

besar dihadapi umat Islam dalam semua kelompok masyarakat, termasuk masyarakat Islam Indonesia.⁵³

Selain dilatarbelakangi beberapa hal yang telah disebutkan di atas, proyek masa depan shari'ah juga bertolak dari beberapa asumsi. An-Na'im meyakini bahwa shari'ah memiliki masa depan yang cerah dan peran penting dalam publik masyarakat Islam. Shari'ah menurutnya dapat berperan dalam menyiapkan anak-anak hidup bermasyarakat, membina lembaga dan hubungan sosial. Begitu juga shari'ah akan terus memiliki peran penting dalam membentuk dan mengembangkan norma dan nilai-nilai etika yang dapat direfleksikan dalam perundang-undangan dan kebijakan publik melalui proses politik demokratis.⁵⁴ Selain itu, an-Na'im juga memahami bahwa umat Islam dimana pun dituntut menjalankan shari'ah Islam sebagai kewajiban agama baik minoritas maupun mayoritas.⁵⁵

⁵³Hikam menjelaskan pula bahwa bagi masyarakat Islam, modernitas dan modernisasi bukan saja membawa pengaruh bagi posisi kesejarahan selanjutnya di Indonesia, tetapi juga menentukan relevansinya bagi proses menjadi Indoensia di masa depan. Kesadaran ketertinggalan umat Islam dibanding negara lain, memunculkan gerakan-gerakan reformasi Islam. Tantangan modernitas terhadap masyarakat Islam semakin nyata ketika terjadi akselerasi pembangunan masa Orde Baru. Terdapat dua persoalan modernitas dalam konteks masyarakat Islam Indonesia. *Pertama*, masyarakat Islam belum berhasil mengatasi persoalan-persoalan internal. *Kedua*, penetrasi yang kuat dari eksternal. Kedua persoalan ini mengakibatkan seolah-olah Islam dan modernisasi dua hal yang berlawanan atau *incompatibel*. Lihat Muhammad AS. Hikam, *Islam, Demokratisasi, dan Pemberdayaan Civil Society* (Jakarta: Erlangga, 2000), 42.

⁵⁴Abdullahi Ahmed an-Na'im, *Islam and the Secular State...3*

⁵⁵“*The premise of my proposal is that Muslims everywhere, whether minorities or majorities, are bound to observe ShariAa as a matter of religious obligation, and that this can best be achieved when the state is neutral regarding all religious doctrines and does not claim to enforce ShariAa principles as state policy or legislation*”
‘Abdullahi Ahmed an-Na'im, *Islam and the Secular State...*, 3.

Kewajiban agama menurut an-Na'im akan dapat diwujudkan bila negara bersikap netral terhadap berbagai agama termasuk Islam. Sebaliknya, kewajiban menjalankan shari'ah Islam bagi setiap individu muslim tidak akan dapat dilaksanakan bila negara tidak netral terhadap berbagai doktrin Islam, apalagi bila negara memusuhi agama. Dalam konteks inilah di sisi lain an-Na'im menolak pandangan yang memaksa agama hanya menjadi persoalan privat. Meski begitu, ia juga menolak model negara yang menerapkan shari'ah sebagai hukum publik sebagaimana yang diperjuangkan oleh para fundamentalis Islam. Sebab dalam pandangannya, shari'ah juga tidak memiliki masa depan bila diterapkan secara paksa oleh negara. Dengan demikian, proyek masa depan shari'ah merupakan upaya mempromosikan shari'ah sebagai sistem normatif bagi umat Islam dalam kehidupan publik.⁵⁶ Inilah asumsi-asumsi yang mendorong an-Na'im sehingga mengeksplorasi bagaimana shari'ah dapat berperan dalam kehidupan publik masyarakat Islam kontemporer yang hidup dalam negara modern ala Eropa.

Gagasan dan proyek an-Na'im yang disebut di atas secara sistematis tertuang dalam karyanya *Islam and the Secular State* sebagaimana akan dijelaskan dalam bab kelima selanjutnya. Meski demikian, an-Na'im sebenarnya sudah menyinggung persoalan ini dalam karya monumentalnya terdahulu yaitu; *Toward an Islamic Reformation* (selanjutnya

⁵⁶“Focus of my proposal is the public role of Shari'a, not matters of religious doctrine and ritual practice in the private, personal domain. Starting from the premise that Shari'a will indeed have a role in public life where Muslims are the majority or a significant minority of the population, I am primarily concerned here with clarifying and promoting the most conducive conditions for the negotiation of the future of Shari'a in the public domain” Lihat 'Abdullahi Ahmed an-Na'im, *Islam and the Secular State: Negotiating the Future of Shari'a* (London: Harvard University Press, 2008), vii-viii.

disingkat *TIR*).⁵⁷ Hanya saja dalam buku yang disebut terakhir ini, an-Na'im tak fokus pada persoalan bagaimana Islam dan shari'ah dapat berperan dalam kehidupan publik negara modern. Fokus an-Na'im dalam *TIR* lebih pada kritik hukum publik shari'ah dan tawaran metodologi reformasi hukum shari'ah.⁵⁸

Proyek masa depan shari'ah dalam *Islam and the Secular State* karenanya dapat dipandang tak terpisahkan dan merupakan kelanjutan dari gagasan reformasi hukum publik shari'ah dalam *TIR*. Sebagai sarjana hukum, an-Na'im cukup menyadari bahwa persoalan shari'ah sebagai hukum senantiasa bersinggungan dengan aspek politik, terutama dengan negara sebagai badan yang melaksanakan dan menegakkan hukum. Karena itu, konstruksi proyeknya dalam *Islam and the Secular State* patut diapresiasi sebagai suatu kerja intelektual dan resolusi atas problem modernitas yang dihadapi umat Islam kontemporer. An-Na'im sendiri menyebut bukunya tersebut sebagai puncak dari pekerjaannya (*culmination of my life's work*) yang telah diperjuangkan sejak akhir 1960.⁵⁹ Ia bahkan telah mempromosikan dan mendiskusikan buku tersebut ke beberapa negara seperti Nigeria, Mesir, Turki, Sudan, Uzbekistan, India, dan Indonesia. An-Na'im juga telah memberikan kuliah umum dan menjadi pembicara dalam

⁵⁷Lihat Reviwe Hani H. Azzam, "Middle East Studies Association Bulletin." *Middle East Studies Association Bulletin*, vol. 27, no. 2, 1993, pp. 243–244. www.jstor.org/stable/23061370. (akses 25 November 2017).

⁵⁸'Abdullahi Ahmed an-Na'im, *Toward an Islamic Reformation, Civil Liberties, Human Rights, and International Law* (New York: Syracuse University Press, 1990).

⁵⁹Pernyataan an-Na'im tersebut berbeda dengan pernyataannya dalam buku *Muslim dan Keadilan Global*. Dalam buku terakhir ini ia menyatakan pula telah bekerja memikirkan persoalan Islam dan negara ini sejak akhir tahun 1990-an. Lihat 'Abdullahi Ahmed an-Na'im, *Muslim dan Keadilan Global* terjemahan Jawahir Thontowi (Bandung: IMR Press, 2013), 40. Lihat 'Abdullahi Ahmed an-Na'im, *Islam and the Secular State: Negotiating the Future of Shari'a* (London: Harvard University Press, 2008), vii.

seminar-seminar di beberapa negara Eropa dan Amerika Serikat, termasuk di Indonesia.⁶⁰

Pesan utama an-Na'im dalam *Islam and the Secular State* ditujukan kepada umat Islam yang menderita kebingungan dan ambivalensi. Ia merasa prihatin dengan implikasi-implikasi dari kekacauan dan ambivalensi tersebut terhadap pemerintahan domestik masyarakat Islam. Meskipun demikian, an-Na'im tidak membahas persoalan doktrin Islam atau penafsiran dalam karyanya tersebut. Studi an-Na'im tentang Islam dan negara sebagai proyek masa depan shari'ah karenanya tidak berkaitan dengan persoalan-persoalan doktrin dan praktik keagamaan dalam domain pribadi, akan tetapi berkaitan dengan peran publik shari'ah di masa depan, bukan pula shari'ah sebagai sejarah. Karena itu, titik tolak pemikiran an-Na'im seperti yang dideskripsikan di atas adalah shari'ah dan perannya di ruang publik.

1. Tesis proyek masa depan shari'ah

Tesis utama an-Na'im masa depan shari'ah dalam *Islam and the Secular State* adalah memisahkan Islam dan negara, dan mengatur hubungan organis Islam dan politik.⁶¹ Tesis ini dalam perspektif filsafat yang dikemukakan oleh Woodhouse⁶² dapat dikategorikan sebagai klaim *apriori* (kebalikan dari klaim *aposteriori* atau *kontingen*).⁶³ Klaim *aposteriori* atau *kontingen*

⁶⁰Atas dasar tersebut dimensi perdebatan publik buku an-Na'im menyatu dalam proses advokasi yang dapat dilihat dari komentar dan kritik terhadap gagasannya oleh para sarjana seperti Robert Hefner, Esposito, dan Bowen. Komentar dan kritik para akademisi dapat dilihat pada <https://tif.ssrc.org/2008>.

⁶¹Lihat 'Abdullahi Ahmed an-Na'im, *Islam and the Secular State: Negotiating the Future of Shari'a* (England: Harvard University Press, 2008).

⁶²Mark. B. Woodhouse, *Berfilsafat Sebuah Langkah Awal* (Yogyakarta: Kanisius, 2000), 58-60.

⁶³Proposisi a priori jika diketahui independen dari pengalaman, sedangkan proposisi a posteriori diketahui berdasarkan pengalaman. Misalnya, proposisi semua bujangan belum menikah adalah a priori.

bergantung pada pengalaman empiris dalam pembuktian benar atau salah. Sementara klaim *apriori* mendasarkan pembuktian benar atau salah pada rasio intelektual, atau tidak tergantung pada pengalaman dan eksperimen. Meski demikian, an-Na'im dalam mengonstruksi teori atau tesisnya tersebut bukan hanya mendasarkan pada aspek teoritis dan rasio semata, tetapi mendasarkan pula pada kajian empiris seperti yang terlihat dalam elaborasi praktik sekularisme di negara-negara Barat dan beberapa negara seperti Indonesia, Turki, dan India.⁶⁴

Terlepas dari kategori tersebut, tesis an-Na'im ditinjau dari perspektif filsafat sosial terlihat ambigu dan paradoks. Hal ini disebabkan tesis tersebut satu sisi menegaskan sekularisme, namun di sisi lain justru terkesan meruntuhkan teori sekularisme itu sendiri. Bagian pertama menegaskan apa yang disebut sebagai sekularisme politik, meski an-Na'im menyebutnya sebagai sekularisme negara. Dalam konteks ini, kecenderungan an-Na'im adalah menolak apa yang disebut sebagai negara Islam, dan sebaliknya cenderung pada negara modern yang sekuler. Adapun bagian kedua tesis an-Na'im justru tampak relevan dengan paradigma integralistik dalam politik Islam yang memandang relasi Islam dan negara atau lebih luas politik bersifat organis.

Meski terkesan ambigu, an-Na'im memandang tesis tersebut lebih adil dan seimbang (*balancing*) dibanding dikotomi ketat antara Islam dan politik, yang mereduksi peran Islam menjadi hanya persoalan privat.⁶⁵ An-Na'im tampaknya

Seseorang yang tahu (apriori) bahwa "Semua bujangan tidak menikah" tidak perlu mengalami status tidak menikah dari semua—atau bahkan siapa pun—bujangan untuk membenarkan proposisi ini. Proposisi bahwa hujan di luar sekarang adalah a posteriori karena pengetahuan tentang proposisi ini harus dibenarkan dengan menarik pengalaman seseorang tentang cuaca.
<https://www.icp.utm.edu/apriori/> (akses 20/12/2018).

⁶⁴ Abdullahi Ahmed an-Na'im, *Islam and the Secular State...*, 140-265.

⁶⁵ Abdullahi Ahmed an-Na'im, *Islam and the Secular State...*, 267.

tidak ingin terjebak pada perdebatan filosofis dilihat dari teorinya tersebut. Dengan kata lain, ia menghindari penyelesaian final dalam kategori tertentu, apakah sekularisme ketat atau integralistik. Sebab, menurutnya tak ada kategori dan resolusi yang pasti (*no categorical and permanent*) dalam relasi Islam dan negara atau politik. Ia sebaliknya meyakini hubungan antara agama dan negara merupakan hasil proses negosiasi bersifat dialektis berkelanjutan dalam masyarakat. Oleh karena itu, realitas hubungan antara negara dan masyarakat terus diperdebatkan dalam setiap tradisi masyarakat.

An-Na'im menegaskan bahwa teorinya merupakan kondisi yang diperlukan (*necessary condition*) agar dapat mencapai peran positif syariah (*the positive role of shari'a*) dalam masyarakat Islam.⁶⁶ Sebaliknya, shari'ah tidak memiliki masa depan bila menjadi hukum publik dan diterapkan secara paksa oleh negara. Begitu juga shari'ah tidak memiliki harapan bila Islam atau agama dipisah secara ketat dari negara dan perannya tidak diakui dalam politik. Dengan demikian, teori an-Na'im memperlihatkan ia tidak sepekat dengan penerapan hukum Islam oleh negara di satu sisi, namun di sisi lain juga tidak sepakat bila peran Islam tidak diakui dan tidak memiliki ruang akses dalam politik. Dengan memisahkan Islam dan negara secara kelembagaan, an-Na'im memandang hal tersebut akan semakin mendorong Islam dalam proses-proses politik praktis. Hal ini juga tidak terlepas dari pandangannya bahwa mengakui dan mengatur peran Islam sebagai sumber moral politik akan lebih sehat dan praktis.

Tesis an-Na'im tentang masa depan shari'ah tersebut antara lain didasarkan pada pandangan psikologis yang dikemukakan oleh Ashis Nandy. Menurut Nandy sebagaimana dikutip oleh an-Na'im, tidak ada seorangpun yang konsisten membagi dirinya seperti yang dituntut dalam teori sekularisme. Tidak ada bukti empiris dalam psikiatri, psikoanalisis, dan

⁶⁶ Abdullahi Ahmed an-Na'im, *Islam and the Secular State...*, 269.

psikologi bahwa orang normal dapat hidup dengan diri sosial dan etika yang terbagi. Seseorang karena itu terkadang memang harus membawa keyakinannya dalam kehidupan publik.⁶⁷ Atas dasar pandangan psikologis ini an-Na'im kemudian membedakan antara relasi Islam dan negara dengan relasi Islam dan politik. Sebagai konsekuensi dari perbedaan ini, an-Na'im secara metodologis mempertahankan tesisnya dengan merekonstruksi sekularisme dalam perspektif Islam, seperti yang akan dibahas dalam bab selanjutnya.

Selain itu, an-Na'im juga berupaya mengonstruksi bagaimana mengatur hubungan organis antara Islam dan politik, sebagai konsekuensi dari perbedaan relasi antara Islam dengan negara dan politik. Sebelum mengurai masalah terakhir ini, penting terlebih dahulu diperjelas persoalan apakah bagian kedua dari tesis an-Na'im tersebut menunjukkan bahwa ia adalah seorang tradisionalis atau bukan. Dalam hal ini, dapat ditegaskan bahwa pemikiran an-Na'im tidak identik dengan kaum tradisionalis meskipun tesisnya secara jelas menyebutkan hubungan organis antara Islam dan politik. Hal ini didasarkan pada argumen bahwa terdapat perbedaan dimensi dan konteks antara diskursus an-Na'im dengan kaum fundamentalis. Kaum fundamentalis seperti al-Mawdūfī mengungkap hubungan organis antara Islam dan negara termasuk politik, cenderung pada aspek doktrin dalam merespon proses modernisasi.

Berbeda dengan kaum fundamentalis, konteks dan dimensi wacana an-Na'im adalah shari'ah dalam ruang publik dan menafikan pendekatan persoalan doktrin dan privat. Dengan kata lain, hubungan organis antara Islam dan politik merupakan realitas yang tak terhindarkan secara antropologis dalam pandangan an-Na'im. Selain itu, persoalan shari'ah atau agama secara umum merupakan hak dasar manusia yang tidak boleh dibelenggu dalam perspektif HAM sebagaimana yang

⁶⁷ Abdullahi Ahmed an-Na'im, *Islam and the Secular State...*, 275. Ashis Nandy, *Talking India: Ashis Nandy in Conversation with Ramin Jahanbegloo* (New Delhi: Oxford University Press, 2006), 103–104.

dianut oleh an-Na'im. Lebih dari itu, pemikiran an-Na'im sebenarnya cukup jelas mengikuti paradigma sekuler 'Alfi Abd ar-Rāziq bahwa agama dan negara atau politik adalah dua hal yang berbeda. Dengan demikian, bagian kedua tesis an-Na'im merupakan suatu pendekatan normatif dalam menegosiasi ketakterpisahan Islam dengan realitas politik yang sangat plural. Berdasarkan uraian ini dan argumen yang telah ditegaskan di awal, jelas gagasan organis Islam dan politik dalam pandangan an-Na'im tidak identik dengan pandangan kaum fundamentalis.

Selain itu, penekanan hubungan organis dalam tesis an-Na'im juga dapat pandang sebagai formulasi subordinasi Islam dalam politik, bukan sebaliknya politik sebagai subordinasi Islam seperti dalam paradigma politik integralistik.⁶⁸ An-Na'im mengatakan hubungan kedua lembaga tersebut harus dipertahankan agar memungkinkan penerapan prinsip-prinsip Islam dalam kebijakan dan perundang-perundangan. Peran Islam dan agama lain secara umum sebagai sumber bimbingan politik bukan hanya harus diakui, tetapi juga harus diatur. Lebih dari itu, mengatur relasi Islam dan politik bagi an-Na'im berguna menjaga dimensi sekularisme. Dengan demikian, an-Na'im pada dasarnya tidak sepakat dan tidak menghendaki Islam hanya menjadi persoalan individual dan privat semata. Namun, Islam atau agama lain dalam pandangannya dapat berperan dalam ruang publik melalui proses politik demokratis. Sebab, shari'ah memiliki peran fundamental dalam kehidupan publik dan tidak bisa hanya ditempatkan sebagai persoalan privat. Islam dan politik seperti juga dinyatakan oleh Gudrun Krämer dengan demikian tidak terpisahkan satu sama lain (*unauflöslich miteinander*).⁶⁹

⁶⁸M. Din Syamsuddin, *Islam dan politik Era Orde Baru* (Jakarta: Logos, 2001).

⁶⁹Gudrun Krämer, "Von Normen Und Werten: Religion, Recht Und Politik Im Modernen Islam." In *Der Irak-Krieg Und Die Zukunft Europas*, edited by König Helmut and Sicking Manfred, 171-90. Bielefeld: Transcript Verlag, 2004.

Penjelasan an-Na'im dalam majalah Gartra makin meneguhkan pandangan subordinasi Islam dalam politik dengan pola relasi bersifat integral dan organis.⁷⁰ Ia menjelaskan bahwa tidak masalah dengan pelarangan alkohol, judi, pelacuran dan lainnya selama konstitusional dan tidak melanggar HAM. Dalam konteks Indonesia misalnya sah-sah saja bila ada provinsi yang konservatif ingin menggunakan proses demokrasi untuk melestarikan nilai-nilai konservatifnya sepanjang konstitusional. An-Na'im membandingkan hal tersebut dengan penganut sekte Mormon yang melarang alkohol secara total di kawasan Utah, Amerika. Begitu pula implementasi shari'ah dalam Undang-undang menurut an-Na'im boleh saja sepanjang bukan atas nama shari'at. Sebab, ketika shari'at menjadi Undang-undang negara maka ia berubah jadi hukum sekuler.

Meski syariah dapat menjadi Undang-undang atau hukum sekular, namun an-Na'im menekankan agar mempertimbangkan nalar publik dan aspek sosial dalam mengesahkan hukum shari'at sebagai Undang-undang. Artinya, penerapan hukum Islam dalam perundang-undangan bukan hanya karena alasan shari'ah semata, atau agama.⁷¹ Sebagai contoh persoalan larangan riba, larangan riba menurut an-Na'im tidak bisa sekadar didasarkan pada argumen bahwa riba diharamkan oleh shari'ah atau Islam. Akan tetapi, pelarangan

<http://www.jstor.org/stable/j.ctv1fxd9d.10>. (akses 24 Sep 2018). Gudrun Krämer, "Zum Verhältnis Von Religion, Recht Und Politik: Säkularisierung Im Islam." In *Glaubensfragen in Europa: Religion Und Politik Im Konflikt*, edited by Ariëns Elke, König Helmut, and Sicking Manfred, 127-48. Bielefeld: Transcript Verlag, 2011. <http://www.jstor.org/stable/j.ctv1fxfg8.8>. (akses 24 Sep 2018).

⁷⁰Wawancara Asrori S. Karni dan Basfin Siregar dari Gatra dengan Na'im di Hotel Kristal, Jakarta, Kamis malam pekan lalu. [Agama, Gatra Nomor 38 Beredar Kamis, 2 Agustus 2007] <http://www.gatra.com>

⁷¹Wawancara Asrori S. Karni dan Basfin Siregar dari Gatra dengan Na'im di Hotel Kristal, Jakarta. [Agama, Gatra Nomor 38 Beredar Kamis, 2 Agustus 2007] <http://www.gatra.com>

riba tersebut harus didasarkan pada pertimbangan kemaslahatan ekonomi, politik, dan sosial. Misalnya, larangan riba dapat didasarkan pada argumen bahwa riba merupakan kebijakan ekonomi yang buruk dan tidak sehat.

Pandangan an-Na‘im perlunya menjaga hubungan organis antara Islam dan politik sejalan dengan pandangan intelektual Islam dari kalangan modernis dan tradisional dan fundamentalis. Kalangan modernis moderat dan liberal sekuler tetap memandang penting hubungan Islam dan politik pada tataran praktis. ‘Alī Abd ar-Rāziq misalnya, meski menentang politik didasarkan wahyu, namun pada tataran praktis tetap memandang Islam membutuhkan politik. Suatu pemerintahan dibutuhkan sebagai sarana esensial bagi umat Islam dalam perjuangan melindungi agama dan menyalurkan kepentingan mereka.⁷² Sebagaimana pandangan al-Raziq, Muhammad Iqbal juga memandang Islam merupakan realitas yang tak bisa dipilah-pilah dan menuntut kesatuan antara agama dan negara, etik dan politik. Cita-cita Islam dan kenyataan politik dalam perspektif tersebut tak bisa dipisahkan.⁷³

Pandangan an-Na‘im juga relevan dengan Thaha Husain yang juga mengakui eksistensi politik dalam kehidupan umat Islam. Meski demikian, ia menyatakan keharusan eksistensi tersebut bukan didasarkan pada agama atau wahyu. Karena itu, pemerintahan yang berlaku pada masa Nabi Muhammad saw. bukan diturunkan Allah.⁷⁴ Wahyu Allah hanya mengarahkan

⁷²M. Din Syamsuddin, *Islam dan Politik*...135.

⁷³Oleh sebab itu, Iqbal berupaya memperbaiki umat Islam yang hidup di zaman modern dengan merekonstruksi dan menggali kembali nilai-nilai warisan Islam dan mengombinasikannya dengan ilmu pengetahuan dan teknologi modern. Lihat Din Syamsuddin, *Islam dan Politik*...137.

⁷⁴ان السياسة شئى والدين شئى اخر, فان نظام الحكم وتكون الدول يقومان على
(*Sesungguhnya politik adalah sesuatu yang lain, dan sesungguhnya sistem pemerintahan dan pembentukan negara adalah atas dasar manfaat amaliyah, bukan atas sesuatu yang lain*). Lihat Thaha Husain, *Mustaqbal*...27.

Nabi dan kaum muslimin untuk menjamin kemaslahatan umum dan khusus tanpa merenggut kebebasan mereka untuk memikirkan usaha-usaha menegakkan kebenaran, kebajikan, dan keadilan. Al-Qur'an tidak mengatur urusan politik secara umum atau secara khusus, tetapi hanya memerintahkan ditegakkannya keadilan, kebajikan, membantu kaum lemah, dan melarang perbuatan yang tidak senonoh, tercela, serta durhaka.⁷⁵

Pandangan an-Na'im di atas utamanya sangat relevan dengan pemikiran kaum tradisional dan fundamentalis. Hanya saja, perbedaannya terletak pada konteks wacana dan dasar argumentasi yang digunakan. An-Na'im lebih menekankan pada isu-isu Islam sebagai realitas sosial dalam konteks nasional maupun global dari perspektif antropologis maupun hak asasi manusia. Sementara kaum tradisional dan fundamentalis lebih mendasarkan hubungan Islam dan politik pada argumentasi teologis sebagai respon terhadap realitas sosial seperti modernisasi. Sebagai contoh misalnya Yusuf Qaraḍwī, meskipun mengakui tidak ada istilah negara dan siyasah (politik) dalam al-Qur'an, akan tetapi banyak kata lain yang mengandung arti sinonim dengan siyasah yang menuturkan tentang politik dan para politikus. Lebih jauh ia menyatakan bahwa al-Qur'an menggunakan tiga ungkapan terkait dengan persoalan politik yaitu *at-tamkin*, *al-istikhlaf* dan *al-hukm*.⁷⁶

⁷⁵Ṭaha Ḥusain, *Al-Fṭnat al-Kubrā*, dalam *al-majmū'at al-Kāmilah li Mu'allafāt al-Duktūr Thāhā Huscin* (Beirut: Dār al-Kitāb al-Lubnāny, 1973), 219-220.

⁷⁶Derivasi kata siyasah baik dalam bentuk kerja maupun sifat juga tidak ditemukan dalam al-Qur'an. Beberapa sinonim dalam al-Qur'an misalnya menyebut *mulkan* 'adhiman,⁷⁶ kerajaan atau kekuasaan yang adil, kerajaan yang zalim, kerajaan demokratis, dan kerajaan otoriter. Menurut Qaraḍawī, pembahasan tentang Nabi Yusuf, Thalut, Jalut, Nabi Sulaiman, Dzul Qarnain, kerajaan Saba', kisah Namruz dan Fir'un. Lihat Yusuf al-Qaradhawy, *Agama dan Politik...*, 20-23.

Bedasarkan uraian dalam subbab ini, dapat ditegaskan bahwa yang ditekankan oleh an-Na'im dalam tesisnya di atas adalah perlunya mengelola hubungan organis Islam dan politik. An-Na'im tampaknya menyadari bahwa secara antropologis, agama terutama Islam tidak dapat dipisahkan dari ruang publik dan hanya menjadi persoalan privat saja. Bagian akhir dari tesis tersebut memberikan ruang bagi agama untuk berperan dalam proses-proses politik yang dinamis, termasuk memengaruhinya. Bahkan, agama dalam hal ini dapat menjadi sumber hukum dan kebijakan bagi negara dengan catatan harus melalui proses nalar publik (*public reason*) dan jauh dari simbol-simbol agama serta tunduk pada kerangka normatif menurut an-Na'im. Selain penekanan pada aspek nalar publik, pembedaan antara negara dan politik juga sangat penting menurut an-Na'im guna memahami tesisnya dan wujudkan eksistensi sekularisme yang ia maksudkan.

Beberapa konsep dan pokok persoalan lain yang perlu digaris bawahi terkait dengan tesis an-Na'im di atas adalah bahwa ia tidak bermaksud dan tidak menginginkan masyarakat sekular, tetapi yang ia maksud adalah negara sekular. Negara sekular dalam hal ini adalah negara yang bebas dari kontrol satu atau beberapa agama dan bersifat netral terhadap berbagai agama dan kepercayaan. Sejalan dengan maksud ini, an-Na'im sebaliknya tidak sependapat dan menolak konsep negara Islam yang dalam perspektifnya menerapkan shari'ah secara paksa. Hal ini dalam asumsi an-Na'im disebabkan karena sifat shari'ah adalah menolak penerapannya oleh negara. Begitu juga negara menurut an-Na'im, mengikuti pendapat 'Alī Abd ar-Rāziq, adalah lembaga politik dan bukan lembaga agama.⁷⁷

Sebagai akhir pembahasan dari topik tesis proyek masa depan shari'ah ini, dapat ditegaskan bahwa tesis an-Na'im

⁷⁷Heather J. Sharkey, "Journal of Religion in Africa." *Journal of Religion in Africa*, vol. 40, no. 3, 2010, pp. 362–363. www.jstor.org/stable/25801384, copied Haddad, Bassam SA. "Islamic Liberals and Secularism." *The Arab Studies Journal*, vol. 1, no. 2, 1993, pp. 26–31. www.jstor.org/stable/23079075.

meski dapat dipilah menjadi dua bagian, namun pada dasarnya merupakan satu kesatuan untuk menjamin masa depan shari'ah dan peran publiknya. An-Na'im tidak sepakat dengan gagasan privatisasi agama, dan sebaliknya memandang agama dapat berperan dalam ruang publik. Persoalan an-Na'im selanjutnya adalah bagaimana menciptakan kondisi agar agama dapat berperan dan mempengaruhi kebijakan publik. Bagaimana umat Islam baik individu maupun masyarakat dapat memengaruhi kebijakan publik. Atau, dalam konteks negara dan pemerintahan bagaimana umat Islam dapat berperan dalam kebijakan politik.⁷⁸ Persoalan-persoalan inilah yang akan dibahas oleh an-Na'im dalam bukunya *Islam and the Secular State* yang akan dibahas dalam bab kelima buku ini.

2. Peran publik Islam dan reformasi shari'ah

Kekurangan proyek masa depan shari'ah yang diupayakan oleh an-Na'im dalam *Islam and the Secular State* adalah karena sangat tergantung pada reformasi shari'ah. Oleh karena itu, salah satu aspek penting wacana relasi Islam dan negara an-Na'im adalah reformasi sebagian pandangan umat Islam tentang shari'ah. Reformasi shari'ah merupakan salah satu kunci utama terwujudnya masa depan Islam dan perannya di ruang publik dalam negara modern. Hal ini setidaknya dibuktikan dari pernyataan an-Na'im tentang keniscayaan reformasi shari'ah yang terulang tidak kurang dari tiga kali dalam bukunya *Islam and the Secular State*. Terlepas dari kuantitas ini, an-Na'im menyadari keberhasilan teorinya mempromosikan masa depan shari'ah dan perannya di ruang publik sangat bergantung pada perubahan substansial pemahaman umat Islam tentang shari'ah.⁷⁹ Peran politik Islam tidak dapat dipertahankan dan direalisasikan tanpa reformasi

⁷⁸ Abdullahi Ahmed an-Na'im, *Islam and the Secular State...*, 268.

⁷⁹ Abdullahi Ahmed an-Na'im, *Islam and the Secular State: Negotiating the Future of Shari'a* (England: Harvard University Press, 2008), 2.

shari'ah yang signifikan. Sebab, bagaimanapun pandangan shari'ah memberi pengaruh pada hubungan sosial dan perilaku politik umat Islam.⁸⁰

Adapun reformasi shari'ah yang dimaksudkan oleh an-Na'im seperti yang telah disinggung adalah reformasi hukum publik, yakni hukum-hukum dalam shari'ah yang berkaitan dengan persoalan publik seperti penguasaan muslim terhadap non-muslim.⁸¹ Hukum publik tentu tidak bisa dilepaskan dari konsep negara modern karena bersifat inheren dalam menata kehidupan sosial, politik, dan ekonomi masyarakat. Hukum publik seperti yang dijelaskan oleh Gandhi Lopian adalah hukum yang mengatur kepentingan umum, dimana dari segi relasinya mengatur hubungan individu dengan pemerintah, atau antar lembaga pemerintah.⁸² Ruang lingkup hukum publik meliputi hukum tata negara, hukum tata usaha negara (administrasi pemerintahan), hukum pidana, hukum pajak, hukum acara pidana, dan hukum publik internasional.⁸³ Namun, terkait hukum publik shari'ah terdapat beberapa yang perlu direformasi menurut an-Na'im yaitu yang berkaitan dengan konstitusionalisme, hukum pidana, hak asasi manusia, dan kewarnegaraan seperti yang akan diungkap dalam bab empat selanjutnya.

Akhir kata, gagasan an-Na'im tentang masa depan shari'ah atau Islam menunjukkan bahwa pemikiran an-Na'im tentang relasi Islam dan negara berorientasi pada pandangan konstruktif tentang Islam dan bagi muslim. Pandangan ini bukan berarti ia tidak kritis dan terlepas dari kritikan pihak lain. Namun, dengan proyeknya tersebut jelas membuat an-

⁸⁰Abdullahi Ahmed an-Na'im, *Islam and the Secular State*...39.

⁸¹Abdullahi Ahmed an-Na'im, *Islam and the Secular State*...39.

⁸²L.M. Gandhi Lopian, *Disiplin Hukum yang Mewujudkan Kestaraan dan Keadilan Gender* (Jakarta: Pustaka Obor Indonesia, 2012), 116.

⁸³L.M. Gandhi Lopian, *Disiplin*...,117.

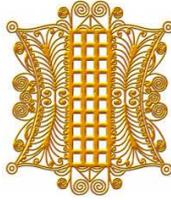
Na'im berbeda dengan sejumlah intelektual muslim sebelumnya yang telah mendiskusikan relasi Islam dan negara seperti Ṭāha Husain, ar-Rāziq dan lain-lain. Husain dalam merespon realitas Mesir dan Arab terlihat bukan hanya liberal tetapi juga tergolong westernisme dalam hal relasi agama dan politik. Gagasannya bagi kemajuan Mesir dalam *Mustaqbal al-Ṣaḡāfat fī al-Miṣr* menyerukan mengikuti kemajuan Eropa dan sebaliknya meninggalkan agama.⁸⁴

Kajian terhadap relasi Islam dan negara merupakan wacana yang tak terhindarkan bagi an-Na'im dalam mengkonstruksi masa depan Islam (*The future of Islam/The future of shari'a*) sebagai kerangka normatif bagi masyarakat Islam. Eksistensi shari'ah merupakan fokus utama dan pijakan bagi an-Na'im mendiskusikan relasi Islam dan negara. An-Na'im prihatin dengan berbagai problem shari'ah dan gejala politik yang muncul dalam realitas kehidupan muslim kontemporer *post*-kolonialisme. Ia bahkan dapat dikatakan trauma atas realitas politik shari'ah yang dialami dan dilihatnya selama masih di Sudan.

Proyek masa depan shari'ah dengan demikian menjadi bukti keterkaitan dan hubungan logis latar belakang pendidikan an-Na'im dibidang hukum. Ketertarikan an-Na'im pada hukum Islam bukan tidak beralasan, akan tetapi seperti telah ditunjukkan merupakan bagian dari konsentrasi keilmuan dan aktivismenya. Wacana masa depan Islam pasca kolonial merupakan hasil proses dialektis antara pendidikan yang ditempuh dan realitas problem sosial, politik, dan ekonomi yang dihadapinya. Pemikiran an-Na'im tentang masa depan Islam karena itu bukan gagasan-gagasan yang muncul dari ruang kosong dan secara tiba-tiba. Namun, pemikiran tersebut muncul dalam ruang dan konteks tertentu yang memengaruhi gagasan-gagasan an-Na'im terlepas sebagai tesis atau anti tesis.

⁸⁴Albert Hourani, *Pemikiran Liberal di Dunia Arab* terjemahan Suparno, Dahrits Setiawan, dan Isom Hilmi (Bandung: Mizan, 2004).

Meski tesis besar an-Na'im memisahkan Islam dan negara dan mengatur hubungan organis antara Islam dan politik terkesan ambigu dan kontradiktif, namun maksud teori ini bukan sekularisme politik, tetapi hanya dimaksud sekularisme negara. Guna mengatasi paradoks dalam tesis tersebut, an-Na'im mengajukan relasi Islam dan politik diatur secara konstitusional. Tawaran metode ini menunjukkan an-Na'im tidak mendiskusikan doktrin teologi politik Islam, tetapi menggunakan pendekatan politik dan hukum modern. Sebagaimana akan dibahas dalam bab-bab berikutnya, an-Na'im menggunakan kerangka normatif institusional (*normative and institutional*). Hal ini menjadi bukti bahwa ia mengambil posisi yang berbeda dalam peta diskusi tentang relasi Islam dan negara, dimana selama ini cenderung didekati dengan narasi teologi politik Islam.



BAB V

KONSTRUKSI TEORITIS RELASI ISLAM, NEGARA DAN POLITIK

Pembahasan bab empat telah mengungkap pemikiran kritis an-Na'im terhadap pendekatan teologi politik Islam. Kritik tersebut bukan hanya menunjukkan ia tak sepakat dengan gagasan-gagasan Islamisme, namun secara metodologis menunjukkan tak tertarik pada pendekatan teologi politik Islam dalam diskusi relasi Islam dan negara. Selain melahirkan gagasan proyek masa depan shari'ah, kritik an-Na'im terhadap teologi politik Islam juga berimplikasi pada pemilihan metode pendekatan positivistik ketika mendiskusikan relasi Islam dan negara dalam bukunya *Islam and the Secular State*. Dalam konteks metoda inilah an-Na'im mengurai tesis besarnya memisahkan Islam dan negara, namun tetap menjaga dan mengatur hubungan organis antara Islam dan politik.

Pembahasan bab kelima ini membahas bagaimana an-Na'im mempertahankan tesis tersebut dengan mengajukan sebuah pertanyaan negara yang bagaimana Islam memiliki peran dalam ruang publik.¹ Sepintas, ijtihad an-Na'im menegosiasi peran publik Islam dan agama dalam kehidupan publik negara modern dapat dipandang sebagai pemikiran yang mendukung politik agama. An-Na'im sependapat dengan tesis menyatakan bahwa Islam relevan dengan modernisasi dan memiliki peran positif dalam pembangunan politik. Agama terus memainkan peran utama dalam politik, masyarakat, dan kebudayaan. Sebaliknya, pemikiran an-Na'im dapat dipandang tak sependapat dengan pandangan yang menyatakan agama tak relevan dan bahkan menghambat modernisasi, atau menentang teori sekularisme klasik yang menegaskan agama semakin terpinggirkan seiring proses modernisasi.²

Guna membahas pandangan dan teori an-Na'im, bab kelima ini dimulai dengan mengelaborasi tradisionalisme politik sebagai pendekatan dan kerangka kerja an-Na'im dalam menegosiasi peran publik Islam dalam karyanya *Islam and the Secular State*. Diskusi topik ini akan memperlihatkan bahwa kerangka pemikiran an-Na'im adalah positivisme dalam ilmu hukum dan politik modern, bukan kerangka teologi politik Islam. Setelah itu, pembahasan dilanjutkan dengan elaborasi konsep negara sekular yang ditawarkan oleh an-Na'im. Penekanan dalam pembahasan ini bukan hanya model dan karakter negara sekular, tetapi yang terpenting adalah gagasan an-Na'im bahwa negara demokratis tidak memusuhi agama.

¹Abdullahi Ahmed an-Na'im, *Islam and Secular State...*, 267

²Para pemikir sosial abad ke-19—Auguste Comte, Herbert Spencer, Emile Durkheim, Max Weber, Karl Marx dan Sigmund Freud—yakin bahwa agama perlahan-lahan akan pudar dan tidak begitu penting perannya bersamaan dengan makin majunya masyarakat industri. Pippa Norris & Ronald Inglehart, *Sekularisasi Ditinjau Kembali: Agama dan Politik di Dunia Dewasa Ini* terjemahan Zaim Rofiqi (Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, 2011).

Pembahasan konsep negara sekular sebagai negara dimana Islam lebih mungkin memiliki peran publik, meniscayakan diskusi topik selanjutnya yaitu pemikiran an-Na'im tentang distingsi domain negara dan politik. Distingsi kedua konsep ini dalam pandangan an-Na'im sangat penting agar pemerintah atau negara dapat menghargai peran publik semua komponen warga negara, termasuk yang beraviliasi dengan agama. Diskusi topik tersebut juga menuntut pembahasan pemikiran an-Na'im selanjutnya yaitu konsep *civic reason* yang terkait dengan persoalan peran publik Islam. Setelah itu, pembahasan dilanjutkan dengan memaparkan kerangka normatif yang diajukan oleh an-Na'im untuk menjaga peran publik agama, yaitu trilogi hukum dan politik negara modern (konstitusionalisme, hak asasi manusia dan kewarnegaraan). Akhirnya, pembahasan ditutup dengan topik inter-independensi agama dan negara sebagai formulasi praksis bentuk relasi Islam, negara dan politik.

A. Tradisionalisme Politik

Persoalan amat penting dijelaskan guna memahami bagaimana an-Na'im mengonstruksi hubungan praksis Islam dan negara adalah mengurai kerangka kerjanya. An-Na'im sebenarnya telah menegaskan bahwa dalam menegosiasi peran publik agama atau masa depan shari'ah menggunakan kerangka kerja normatif dan institusional (*the normative and institutional*).³ Ia dengan kerangka kerja ini mengatur keseimbangan (*balancing*) antara relasi Islam dan politik di satu sisi dan relasi Islam dan negara di sisi lain.⁴ Fokus

³Melalui upaya ini akan dapat dipahami alasan kenapa an-Na'im mengeksplorasi sejarah Islam klasik. Begitu juga kenapa an-Na'im membahas konsep-konsep seperti konstitusionalisme, hak asasi manusia dan kewarnegaraan sebagai inti dalam kajiannya.

⁴Meskipun menggunakan kedua pendekatan tersebut, an-Na'im menyadari bahwa tidak ada resolusi dan kategori permanen bagaimana menjaga netralitas agama dari negara dalam realitas

utamanya adalah bagaimana merancang negara dan sistem pemerintahan yang dapat melayani kepentingan umat Islam sebagai individu dan masyarakat (*How to devise a state and a system of government, which are inherently secular, that can best serve the purposes of Shari‘a for Muslims as individuals and communities*).⁵

Kerangka normatif⁶ dan institusional yang fokus pada persoalan negara secara kelembagaan, dikenal sebagai pendekatan tradisional dalam ilmu politik (*Political Science*).⁷ Miriam Budihardjo menjelaskan bahwa normatif dan institusional disebut sebagai pendekatan tradisionalisme dalam tradisi ilmu politik.⁸ Fokus pendekatan tradisional adalah persoalan negara terutama soal konstitusional dan yuridis. Negara dalam hal ini dipandang sebagai badan formal dari norma-norma konstitusional (*a body of formal constitutional norms*). Pembahasan-pembahasan tradisional selalu

keterhubungan Islam dan politik ‘Abdullahi Ahmed an-Na‘im, *Islam and Secular State...*, 267.

⁵‘Abdullahi Ahmed an-Na‘im, *Islam and Secular State...*, 267.

⁶Umumnya normatif mendasarkan pada moral dalam melihat relasi-relasi dalam praktek politik. Pendekatan-pendekatan yang digunakan dalam teori normative meliputi utilitarianisme yakni kebahagiaan yang lebih besar untuk jumlah orang yang lebih banyak. Liberalis yakni peran individu untuk menentukan persoalan atau kesejahteraan sosial. Komunitarianist yaitu komunitas adalah yang berhak menentukan apa yang disebut sebagai kebaikan bersama.

⁷James Farr, “The History of Political Science.” *American Journal of Political Science*, vol. 32, no. 4, 1988, pp. 1175–1195. www.jstor.org/stable/2111205. Robert A. Dahl “The Behavioral Approach in Political Science: Epitaph for a Monument to a Successful Protest.” *The American Political Science Review*, vol. 55, no. 4, 1961, pp. 763–772., www.jstor.org/stable/1952525. B. Guy Peters, *Institutional Theory in Political Science: The New Institutionalism* (USA: Bloomsbury Publishing, 2011). Budi Winarno, *Teori dan Proses Kebijakan Publik* (Yogyakarta: Media Pressindo, 2007).

⁸Miriam Budiarjo, *Dasar-Dasar Ilmu Politik* (Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 2008). 96.

menyangkut hal sifat undang-undang dasar, kedaulatan, kedudukan dan keuangan formal, serta yuridis dari lembaga-lembaga negara. Fokus pendekatan normatif dan institusional dengan demikian meliputi masalah legal dan institusional serta bersifat normatif dengan asumsi dasar norma-norma demokrasi Barat.⁹

Analisis Elien Grigsby, dosen ilmu politik di University of North Carolina, menyebut tradisionalisme merupakan pendekatan yang didefinisikan berdasarkan fokus kajiannya pada institusi politik, hukum, atau kombinasi dari keduanya. Karena itu, tradisionalisme disebut sebagai pendekatan dalam ilmu politik yang mempelajari fenomena politik dengan menyelidiki hukum, sejarah, dan atau institusi seperti pemerintah secara keseluruhan, atau institusi yang lebih terbatas seperti lembaga legislatif, eksekutif, atau yudikatif. Grigsby juga menyebut tradisionalisme menempatkan realibilitas ilmiah secara hati-hati dengan landasan historis atau hukum guna menghasilkan deskripsi mengenai subjek dalam konteksnya. Dengan demikian, kecenderungan tradisionalisme berdasarkan penjelasan Grigsby adalah pada aspek-aspek formal dan kelembagaan politik seperti konstitusi hukum, parlemen, yudikatif, dan eksekutif.¹⁰

⁹Sejarah pendekatan tradisional menurut Meriam Budiarjo mulai berkembangn sebelum perang dunia ke 2. Miriam Budiarjo, *Dasar-Dasar ilmu Politik* (Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 2008), 72-73.

¹⁰Kendati demikian, pendekatan tradisional tidak menuntut spesialisasi disiplin yang sempit atau eksklusif. Sebaliknya, pendekatan ini perlu akrab dengan bidang-bidang seperti sejarah atau hukum. Elien Grigsby, “Sejarah Disiplin” dalam John T. Ishiyama dan Marijke Breuning (ed.), *Ilmu Politik Dalam Paradigma Abad Kedua Puluh Satu* terjemahan Ahmad Fedyani Saifuddin (Jakarta: Kencana, 2013), 2-15. Ellen Grigsby, “History of the Discipline”, in *21st century political science: A reference handbook*. John T. Ishiyama, and Marijke Breuning, eds. Sage, 2010. Lihat juga Ellen Grigsby, *Analyzing Politics: An Introduction to Political Science* (Cengage Learning, 2008). Kecenderungan ini disebabkan

Sebagaimana penjelasan Budihardjo dan Elien Grigsby di atas, Abd Muin Salim dalam bukunya *Konsepsi Kekuasaan Politik* juga menegaskan bahwa pendekatan tradisional meliputi beberapa pendekatan seperti historis, legal, dan institusional. Pendekatan historis misalnya menekankan pembahasan pada perkembangan partai-partai politik, perkembangan hubungan-hubungan politik luar negeri, dan perkembangan ide-ide politik yang besar. Sementara pendekatan legalistik menekankan pembahasan pada konstitusi dan perundangan negara. Adapun pendekatan institusional menekankan pembahasan pada masalah-masalah institusi politik seperti lembaga legislative, eksekutif, dan yudikatif.¹¹

Secara spesifik pendekatan normatif sebagaimana dijelaskan oleh Dorota Pietrzyk-Reeves, berkaitan dengan norma atau prinsip normatif. Prinsip normatif didefinisikan sebagai 'perintah umum yang memberitahu apa yang seharusnya atau tidak seharusnya dilakukan. Dalam konteks sosial politik, norma dapat dipahami secara deskriptif sebagai standar perilaku tindakan sosial dan politik, atau secara preskriptif¹² sebagai alasan menentukan pilihan tindakan tertentu. Teori normatif mencoba menentukan standar apa yang harus diikuti dalam komunitas politik domestik atau internasional. Pernyataan normatif mengacu pada standar atau model yang ideal, dan referensi melibatkan konsep apriori yang

tradisionalisme sangat dipengaruhi oleh tradisi filsafat politik dan bersifat etika. <http://www.academia.edu/24916638/>

¹¹Berbeda dengan tradisionalisme, pendekatan *behavioralisme* menekankan pada perilaku aktor politik. Pendekatan ini menerima institusi politik sebagai aspek penting dalam politik tetapi bukan sebagai hakikat politik. Hakikat politik adalah kegiatan yang terdapat pada dan sekitar institusi politik yang dimanifestasikan oleh aktor-aktor politik seperti tokoh-tokoh pemerintahan dan wakil-wakil rakyat. Abd. Muin Salim, *Konsepsi Kekuasaan Politik dalam Perspektif Al-Qur'an* (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 1995).

¹²Preskriptif artinya bersifat memberi petunjuk atau ketentuan, atau bergantung pada atau menurut ketentuan resmi yang berlaku.

menetapkan standar penilaian dapat dibuat.¹³ Tegasnya seperti yang digambarkan oleh Andrew Hurrell, normatif adalah pernyataan-pernyataan preskriptif berupa aturan, standar, dan prinsip baik prosedural maupun substantif.¹⁴

Aspek penting dari teori politik normatif menurut Dorota Pietrzyk-Reeves adalah fungsinya. Teori sosial dan politik normatif mempertahankan maksud filosofis praktis untuk secara rasional mengartikulasikan bentuk eksistensi manusia yang lebih memadai dan untuk mencerahkan pencapaiannya. Salah satu institusi dalam hubungan internasional saat ini misalnya adalah institusi hak asasi manusia. Pembeneran institusi ini hampir tidak dapat dipresentasikan tanpa teori politik normatif yang menentukan nilai-nilai yang harus dicapai oleh komunitas politik.¹⁵ Teori politik deskriptif atau empiris hanya bisa memberi tahu seberapa baik dasar hak asasi manusia dihormati dalam konteks politik tertentu, namun tidak dapat memberi tahu mengapa

¹³Dorota Pietrzyk-Reeves, “Normative Political Theory” *Teoria Polityki* 1 2017. 173–185. www.ejournals.eu/teoria_polityki (akses 07 Maret 2018).

¹⁴Menurut Andrew Hurrell normatif berkisar pada dua makna klasik. *Pertama*, norma diidentifikasi oleh keteraturan perilaku dikalangan aktor yang mencerminkan perilaku aktual dan menimbulkan harapan seperti apa yang akan dilakukan dalam kondisi dan situasi tertentu. *Kedua*, norma mencerminkan jenis perilaku pola tertentu yang menimbulkan harapan normatif apa yang seharusnya dilakukan. Andrew Hurrell, “Norma dan Etika dalam Hubungan Internasional” dalam Walter Carlsnaes, Thomas Risse dan Beth A. Simmons, *Handbook Hubungan Internasional* terjemahan Imam Baehaqie (Bandung: Nusa Media, 2013), 294.

¹⁵Standar atau tujuan minimal ini sejak berakhirnya Perang Dunia II telah didefinisikan sebagai perlindungan hak asasi manusia dasar sehubungan dengan Deklarasi Universal Hak Asasi Manusia PBB 1948. Bahasa hak asasi manusia pertama kali digunakan oleh para filsuf politik pada abad ketujuh belas dan kedelapan belas dan sangat memengaruhi dua dokumen pertama yang meminta hak sebagai prinsip konstitusional mendasar, Deklarasi Kemerdekaan Amerika dan Deklarasi Hak Asasi Manusia dan Warga Negara.

harus dilindungi.¹⁶ Karena itu, seperti disebutkan oleh John Gerring dan Joshua Yesnowitz, normatif (teori politik) berbicara tentang nilai-nilai, sementara empiris berbicara tentang fakta.¹⁷

Dalam penjelasan Nazaruddin Sjamsuddin, Institusionalisme menganalisis bagaimana lembaga mengatur kehidupan masyarakat melalui politik dan secara otomatis memengaruhi tujuan politik.¹⁸ Dalam penjelasan David E. Apter, institusionalisme menekankan sejarah, hukum dan menjelaskan bagaimana perangkat pemerintahan berkembang. Subjeknya seperti yang ditegaskan oleh sarjana di atas adalah konstitusi, birokrasi, partai-partai, aturan, prosedur dan organisasi formal dalam pemerintahan.¹⁹ Selain itu, paradigma institusionalisme juga fokus pada cita-cita politik yang berkembang dalam sejarah politik Barat dan dijumpai dalam hubungan-hubungan khusus antara penguasa dan rakyat.²⁰ Begitu pula kerangka kerja institusionalisme memusatkan perhatian bagaimana menjaga masyarakat yang seimbang tidak

¹⁶Dorota Pietrzyk-Reeves, “Normative Political Theory” *Teoria Polityki I* 2017 s. 173–185. www.ejournals.eu/teoria_polityki (akses 07 Maret 2018).

¹⁷John Gerring dan Joshua Yesnowitz, “A Normative Turn in Political Science?” www.palgrave-journals.com/polity lihat juga John Gerring, *Social Science Methodology: A Criterial Framework*, (Cambridge:Cambridge University Press, 2001). Gerring, John, and Joshua Yesnowitz. “A Normative Turn in Political Science?” *Polity*, vol. 38, no. 1, 2006, pp. 101–133. www.jstor.org/stable/3877092. Akses 10 Maret 2018.

¹⁸Nazaruddin Syamsuddin, Kata Pengantar Edisi Indoensia” dalam David E. Apter, *Pengantara Analisa Politik* terjemahan Tim Yosagama (Jakarta: Rajawali Press, 1985). Xi.

¹⁹Meskipun demikian, Apter mengungkapkan bahwa kaum institusionalis menyadari bahwa meskipun lembaga-lembaga politik penting, namun tidak dengan sendirinya sistem politik berjalan. David E. Apter, *Pengantara Analisa Politik* terjemahan Tim Yosagama (Jakarta: Rajawali Press, 1985), 16.

²⁰David E. Apter, *Pengantara Analisa Politik* terjemahan Tim Yosagama (Jakarta: Rajawali Press, 1985), 215.

berubah menjadi masyarakat kaku, atau bagaimana masyarakat yang kaku dapat diubah menjadi masyarakat yang seimbang. Persoalan partisipasi karenanya menjadi satu hal yang penting terutama dalam menentukan sejauh mana masyarakat dapat terlibat dalam proses pemerintahan.²¹

Berdasarkan uraian di atas beberapa konsep penting dari institusionalisme dapat dicatat misalnya adalah kekuasaan, pemerintahan demokratis, konstitusi dan kedaulatan. Kekuasaan merupakan basis politik dan kekuatan yang dapat digunakan dan dikendalikan. Diskusi dalam institusionalisme karena itu menyangkut bagaimana mengubah kekuasaan mutlak menjadi lebih demokratis. Sebab, kekuasaan dalam demokrasi harus relevan dengan prinsip persamaan dan keadilan guna melindungi kebebasan.²² Keadilan dapat diwujudkan melalui hukum, karena hukum menciptakan wewenang dan memungkinkan perwakilan menjadi sarana pembuatan hukum. Perwakilan didasarkan pada persamaan sehingga mendorong kebebasan dan demokrasi. Demokrasi dapat menjamin kebebasan yang kemudian terwujud dalam jaminan hak-hak yang diungkap secara politik melalui perwakilan. Terjaminnya hak berarti pengakuan terhadap kedaulatan rakyat dengan melahirkan wewenang yang dijamin oleh hukum. Hasil akhirnya adalah sistem ketertiban yang menjadi landasan pelaksanaan kekuasaan serta ditetapkannya asas-asas keadilan.

Institusionalisme melihat bahwa pemerintah harus dibatasi oleh konstitusi agar efisien, namun tetap memungkinkan untuk bertindak. Karena itu, perlu ada pengawasan dari badan legislatif yang dipilih melalui pemungutan suara. Tetapi agar efektif, pemungutan suara harus diorganisir oleh partai-partai politik melalui persaingan damai. Untuk itu, diperlukan sistem pemilu dimana rakyat dapat

²¹David E. Apter, *Pengantara Analisa Politik...*, 215.

²²Apter mengungkapkan ada dua cara untuk hal ini yaitu evolusi dan revolusi. David E. Apter, *Pengantara Analisa Politik...*, 216-219.

memperoleh informasi sebanyak-banyaknya tentang seberapa besar kemampuan parpol menjawab persoalan yang mereka hadapi. Jadi, unsur utama paham institusionalisme adalah memaksimalkan konsep kebebasan dan ketertiban, dan untuk itu diperlukan konstitusi. Dalam konstitusi diatur mengenai sejumlah prinsip pemerintahan demokratis dan pembagian kekuasaan yang efektif antara pemerintah dan masyarakat. Dengan kata lain, konstitusi berfungsi sebagai hukum dasar bagi pemerintahan yang merupakan perwujudan legitimasi.²³

Ciri terpenting konstitusi adalah distribusi kekuasaan²⁴ dan sekaligus pula merupakan kontrak sosial yang menentukan kondisi-kondisi dimana kedaulatan rakyat diperluas hingga mencapai wakil mereka. Ada dua asas dalam konstitusi yang harus ada agar dapat melahirkan pemerintahan yang membuat undang-undang dan kebijakan sesuai dengan keinginan mayoritas; *pertama*, asas persaingan. Agar persaingan tidak menjurus ke arah yang tidak sehat, ditetapkan suatu lingkungan ekonomi dan politik dimana kepentingan swasta melayani kepentingan publik yaitu melalui pemilihan. *Kedua*, pengawasan dan penyeimbangan melalui pemisahan kekuasaan antara eksekutif, legislatif, dan yudikatif; atau melalui pengawasan parlemen terhadap eksekutif. Dengan kata lain, doktrin persaingan menerjemahkan politik ke dalam pemilihan dan persaingan antara partai, dan pengawasan dan penyeimbangan diselenggarakan melalui pemisahan kekuasaan oleh badan-badan pemerintahan atau melalui pengawasan kekuasaan eksekutif oleh parlemen.²⁵

Secara historis, institusionalisme kemudian berkembang dalam bentuknya yang baru dan disebut institusionalisme baru.

²³David E. Apter, *Pengantara Analisa Politik...*, 216- 219.

²⁴Dalam konstitusi Amerika dan Prancis, pembagian kekuasaan diuraikan secara rinci. Namun di Inggris, tidak ada satu piagam seperti halnya di Amerika dan Prancis. Meski demikian, di Inggris ada beberapa perangkat konstitusional seperti Magna Carta. David E. Apter, *Pengantara Analisa Politik...*, 223.

²⁵David E. Apter, *Pengantara Analisa Politik...*, 216- 219.

Seperti dijelaskan Budihardjo, berbeda dengan institusionalisme awal yang mengulas lembaga-lembaga negara secara statis, institusionalisme baru memandang negara sebagai hal yang bisa diperbaiki ke arah tertentu seperti membangun masyarakat yang lebih makmur dan sejahtera.²⁶ Perbedaan lain dengan institusional lama adalah model baru lebih tertuju pada analisis ekonomi, kebijakan fiskal dan moneter, pasar dan globalisasi ketimbang pada masalah konstitusi yuridis.²⁷ Karena itu, institusionalisme baru merupakan visi yang meliputi beberapa pendekatan seperti sosiologi dan ekonomi. Bagi kaum institusional baru masalah pokok adalah bagaimana membentuk institusi yang dapat menghimpun secara efektif preferensi dari aktor untuk menentukan kepentingan kolektif.²⁸ Mark C. Miller menyatakan banyak ahli hukum menganut pendekatan neo-

²⁶Miriam Budihardjo, *Dasar-Dasar ilmu Politik...*, 96.

²⁷Inti dari institusional baru adalah aktor dan kelompok melaksanakan proyeknya dalam suatu konteks yang dibatasi secara kolektif. Pembatasan-pembatasan itu terdiri dari institusi-institusi yaitu (a) pola norma dan pola peran yang telah berkembang dalam kehidupan sosial, dan (b) perilaku dari mereka yang memegang peran itu yang telah ditentukan secara sosial dan mengalami perubahan terus menerus. Pembatasan-pembatasan itu dalam banyak hal memberi keuntungan bagi individu atau kelompok dalam mengejar proyek mereka masing-masing. Miriam budiarjdo, *Dasar-Dasar ilmu Politik* (Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 2008), 100. Lihat juga Robert E. Goodin, "Institutions and Theory Design" dalam *Theory of Institutional Design*, Robert E. Goodin, ed. (Cambridge: Cambridge University Press, 1996), 20.

²⁸Rizki Febari menjelaskan bahwa institusionalisme menekankan bahwa institusi politik memiliki peran yang lebih otonom. Hal ini bertolak dari asumsi paradigma institusionalisme yang menekankan bahwa otonomi dalam politik merupakan hal yang penting, karena institusi-institusi bukan hanya cerminan kekuatan-kekuatan sosial, tetapi institusi politik juga memengaruhi distribusi sumber daya politik. Rizki Febari, *Politik Pemberantasan Korupsi: Strategi ICAC Hong Kong dan KPK Indonesia* (Jakarta: 2015, Yayasan Pustaka Obor Indonesia, 2015), 18-19.

institusionalisme karena memiliki akar dalam pendekatan hukum dan filsafat.²⁹

Latarbelakang institusionalisme baru menurut Budihardjo bertolak dari behavioralisme. Aliran terakhir ini melihat politik dan kebijakan publik sebagai hasil dari perilaku massa, kelompok dan pemerintah sebagai institusi yang mencerminkan kegiatan masa.³⁰ Meski demikian, menurut Mark C. Miller genealogi institusionalisme baru adalah tradisionalisme awal yang mendominasi ilmu politik terutama yang dipraktikkan oleh Amerika Serikat dekade 1930-1950.³¹ Disebutkan bahwa tatkala ilmu politik muncul sebagai bidang terpisah dari ilmu hukum, ilmu politik ini menekankan kajian mengenai tataran formal-legal sebagai materi subjek eksklusifnya. Kajian-kajian ini sering kali bersifat deskriptif dan sebagian besar menggunakan metode-metode kualitatif dan tidak menggunakan teori-teori besar. Selain itu lanjut Miller,

²⁹Hall menyebut ada tiga cabang neo-institusionalisme yaitu pilihan rasional, sosiologis, dan neo-institusionalisme historis. Neo-institusionalisme pilihan rasional berakar dalam analisis ekonomi dan teori formal. Jenis institusionalisme ini memandang institusi sebagai suatu sistem aturan dan insentif. Dalam aliran pilihan rasional ini kemudian muncul pendekatan strategis yang populer dikalangan ahli yudisial. Sementara neo-institusionalisme sosiologis berakar dalam teori organisasi, antropologi, dan budaya. Jenis aliran sosiologis ini menekankan gagasan budaya institusionalisme dan memandang aturan, norma, dan struktur institusi dikonstruksi oleh budaya. Mark C. Miller, "Neoinstitusionalisme" dalam John T. Ishiyama dan Marijke Breuning (ed.), *Ilmu Politik Dalam Paradigma Abad Kedua Puluh Satu* terjemahan Ahmad Fedyani Saifuddin (Jakarta: Kencana, 2013), 37. Lihat juga Peter A Hall, and Rosemary CR Taylor. "Political Science and the Three New Institutionalisms." *Political studies* 44.5 (1996): 936-957.

³⁰Miriam budiHardjo, *Dasar-Dasar ilmu Politik* (Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 2008). 96.

³¹Mark C. Miller, "Neoinstitusionalisme" dalam John T. Ishiyama dan Marijke Breuning (ed.), *Ilmu Politik Dalam Paradigma Abad Kedua Puluh Satu* terjemahan Ahmad Fedyani Saifuddin (Jakarta: Kencana, 2013), 35.

tradisionalisme sering kali bersifat normatif dalam mengurai bagaimana institusi politik harus berfungsi, yang diposisikan berlawanan dengan kajian empiris mengenai bagaimana sesuatu itu sebenarnya bekerja dalam praktik.³²

Akhirnya, sejumlah sarjana telah mengkritik pendekatan tradisionalisme karena memiliki kekurangan. Budi Winarno misalnya memandang tradisionalisme kurang perhatian pada hubungan antar struktur antara lembaga-lembaga pemerintah dan sub-tansi kebijakan publik. Pendekatan ini lebih menjelaskan lembaga-lembaga pemerintah secara khusus seperti struktur dan organisasi.³³ Meski begitu, penjelasan-penjelasan tersebut menurut Miftah tidak diikuti secara sistematis meneliti pengaruh karakteristik lembaga-lembaga dengan hasil kebijakan publik. Begitu juga pendekatan tradisional menurut Miftah terlalu sempit dan tidak produktif.³⁴ Kritik yang sama juga diungkap oleh Miriam, dimana pendekatan tradisional menurutnya kurang memberi peluang terbentuknya teori-teori baru. Sebab, pembahasan hanya terbatas pada negara-negara demokrasi Barat seperti Inggris, Amerika, Belanda, dan Jerman. Begitu juga ia menyebut tradisional bersifat statis dan deskriptif daripada analitis, dan lebih banyak menggunakan pendekatan sejarah.³⁵

³²Mark C. Miller, "Neoinstitusionalisme" dalam John T. Ishiyama dan Marijke Breuning (ed.), *Ilmu Politik Dalam Paradigma Abad Kedua Puluh Satu* terjemahan Ahmad Fedyani Saifuddin (Jakarta: Kencana, 2013), 35.

³³Lihat Budi Winarno, *Teori dan Proses Kebijakan Publik* (Yogyakarta: Media Pressindo, 2007), 53. Morton A. Kaplan, "The New Great Debate: Traditionalism vs. Science in International Relations." *World Politics* 19.1 (1966): 1-20. <http://www.jstor.org/stable/2009840> (Accessed: 22-03-2018 12: 49). Lihat juga Barry Buzan, Ole Wæver, and Jaap De Wilde, *Security: A New Framework for Analysis* (Lynne Rienner Publishers, 1998).

³⁴Bandingkan dengan Miftah Toha, *Ilmu Administrasi Publik Kontemporer* (Jakarta: Kencana, 2008), 137.

³⁵Sejarah pendekatan tradisional menurut Meriam Budiarjo mulai berkembang sebelum perang dunia ke II. Begitu juga dalam pembahasannya fakta juga kurang dibedakan dengan norma. Miriam

Dalam penjelasan Apter, kaum institusionalis mengalami dilema karena kesepakatan akan sulit dicapai kalau unit dan peran terlalu banyak. Apalagi dalam masyarakat yang lebih kompleks, orang akan semakin kurang setuju dan kurang terlibat dengan masalah yang menyangkut pergeseran prinsip-prinsip.

Corak pendekatan tradisional sebagai suatu kerangka dalam disiplin ilmu politik seperti yang dideskripsikan di atas akan terlihat jelas dalam narasi-narasi an-Na'im ketika menjelaskan bagaimana mengatur hubungan organis antara Islam dan politik. Sebut saja misalnya fokus an-Na'im pada konsep negara sekular modern, konstitusionalisme, hak asasi manusia, dan kewarnegaraan merupakan bukti penerapan pendekatan tradisionalisme, normatif dan institusional. Bahkan, secara spesifik dapat dikatakan penekanan an-Na'im pada persoalan legitimasi dan otonomi negara serta pengakuan dan penghargaannya pada peran warga negara dalam proses politik bukan hanya menunjukkan kerangka kerja pendekatan normatif dan institusional, tetapi menunjukkan pula pendekatan pluralisme dalam ilmu politik. Dengan demikian, upaya an-Na'im mengonstruksi relasi Islam, negara dan politik masih relevan karena tidak keluar dari kosentrasinya bidang hukum, terutama bila dilihat dari titik tolaknya adalah persoalan hukum publik shari'ah.

B. Negara Sekuler (*Secular State*)

Sebagaimana telah diungkap dalam subbab sebelumnya, secara metodologi diskusi an-Na'im dalam *Islam and the Secular State* tidak menggunakan pendekatan teologi politik Islam, tetapi menggunakan pendekatan positivisme dan paradigma politik tradisional. Oleh sebab itu, penekanan an-Na'im bukan pada doktrin Islam seperti yang dilakukan oleh ar-Rāziq, tetapi menekankan persoalan sistem negara yang

Budihardjo, *Dasar-Dasar Ilmu Politik* (Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 2008), 72-73.

memungkinkan Islam dan komunitas-komunitas agama lain memiliki peran di ruang publik untuk mengajukan dan memengaruhi kebijakan politik.

Negara dipandang sebagai institusi politik yang memiliki otonomi dan berpengaruh terhadap hasil keputusan politik. Dalam hal ini, proses politik tak hanya tergantung pada sosial ekonomi semata, tetapi juga tergantung pada desain atau rancangan institusi politik yang memengaruhi distribusi sumber daya politik, aktor dan partai politik, serta masyarakat secara luas.³⁶ An-Na'im sangat memahami esensi institusi negara dan norma-norma yang terkait di dalamnya sangat strategis bagi peran publik agama atau masa depan suatu agama.

Oleh sebab itu, persoalan bagaimana bentuk negara dan sistem politik sangat menentukan eksistensi agama, terutama Islam. Bagian pertama tesis an-Na'im sebenarnya cukup jelas menunjukkan preferensinya pada bentuk negara sekular, bukan bentuk negara agama atau Islam. Meski demikian, an-Na'im tidak sepakat dengan model negara sekular yang menganggap agama sebagai musuh.³⁷ Bagi an-Na'im, model negara sekular yang ia maksudkan lebih menjamin eksistensi Islam dan masa depan shari'ah di ruang publik.

Negara sekular tidak menghilangkan dan tak menjadikan agama hanya menjadi persoalan privat. Negara sekular bagi Muslim kontemporer sangat dibutuhkan oleh setiap individu, karena dapat hidup sesuai dengan keyakinan dan pilihan bebas

³⁶Rizki Febari, *Politik Pemberantasan Korupsi: Strategi ICAC Hong Kong dan KPK Indonesia* (Jakarta:2015, Yayasan Pustaka Obor Indonesia, 2015), 18-19.

³⁷“The secular state is a state that guarantees individual and corporate freedom of religion, deals with the individual as a citizen irrespective of his religion, is not constitutionally connected to a particular religion, nor seeks either to promote or interfere with religion” <https://www.jstor.org/stable/j.ctt183ppwm>. (Akses 30 September 2018).

tanpa dipaksa oleh siapa pun termasuk negara.³⁸ Negara sekular yang dibayangkan oleh an-Na'im akan memfasilitasi kesalehan agama dari keyakinan yang jujur, bukan kesalehan palsu karena ditekan oleh kekuasaan negara. Bahkan, negara sekular dapat meningkatkan dan mempromosikan ketaatan agama berupa menegaskan, memelihara, dan mengatur peran Islam dalam kehidupan publik masyarakat.

Pilihan an-Na'im terhadap negara sekular didasarkan pada asumsi bahwa umat Islam di mana pun dituntut untuk menjalankan syari'at Islam sebagai bagian dari kewajiban agama. Kewajiban ini menurutnya hanya dapat diwujudkan dengan baik manakala negara bersifat netral (*the state is neutral*) terhadap semua doktrin keagamaan.³⁹ Suatu masyarakat tidak dapat menjalankan agama sesuai dengan keyakinan dan pemahamannya apabila orang-orang yang menggunakan kekuasaan negara memaksakan pemahaman mereka tentang shari'ah kepada masyarakat secara keseluruhan baik muslim maupun non-muslim.⁴⁰

Dibutuhkan negara sekular yang secara kelembagaan otoritas dan wewenangnya tidak terikat atau tidak bergantung pada suatu doktrin agama serta tidak tersubordinasi dan tidak dikuasai oleh agama. Dengan kata lain, negara menjadi sekular karena tidak didasarkan pada legitimasi keagamaan, meski dalam praktiknya tidak menghilangkan politik agama atau mengasingkan agama menjadi domain privat. Agama dalam hal ini sebaliknya tersubordinasi dalam negara dan politik sehingga terdapat hubungan yang tidak setara.⁴¹ Masing-masing kedua

³⁸Abdullahi Ahmed an-Na'im, *Islam and the Secular State...*, 1.

³⁹Abdullahi Ahmed an-Na'im, "European Islam or Islamic Europe": The Secular State for Negotiating Pluralism" in Marie-Claire Foblets and Jean-Yves Carlier, (ed.), *Islam & Europe: Crises are Challenges* (Leuven University Press, 2010), 85-107.

⁴⁰Abdullahi Ahmed an-Na'im, *Islam and the Secular State...*, 3.

⁴¹Baca lebih lanjut masalah subordinasi Islam dalam politik dan sebaliknya dalam M. Din Syamsuddin, *Islam dan politik...*,

lembaga tersebut secara sosiologis tak sepenuhnya independen dan otonom karena terdapat hubungan inter-dependensi antar keduanya.⁴²

Negara sekular yang dimaksudkan oleh an-Na'im adalah negara netral terhadap berbagai keyakinan agama, termasuk Islam. Bahkan dalam konteks internal Islam sendiri, negara harus bebas dari pengaruh doktrin teologi dan mazhab fiqh tertentu agar netral, atau meminjam istilah Azra dan Syahrur, negara harus bebas dari sekterianisme agama.⁴³ Negara yang demikian dibutuhkan menurut an-Na'im agar setiap individu dapat hidup dengan pilihan bebas sesuai dengan shari'ah, tanpa tekanan dan paksaan menjadi saleh dari negara. Negara yang netral akan memungkinkan kebebasan berkeyakinan dan berekspresi. Sebaliknya, apabila negara tidak netral maka tidak ada kemungkinan pembangunan dalam doktrin agama apapun dan tidak ada kemungkinan perdamaian dalam atau di antara komunitas agama.

Negara sekular dalam pengertian di atas lebih efektif mengamankan dan mencegah eksklusifitas dan otoriter kelompok agama yang mengancam kepentingan masyarakat lain. Namun, Pemaknaan konsep sekular sebagai netralitas negara dikritik oleh Robert D. Crane.⁴⁴ Kegagalan besar an-Na'im menurutnya adalah justru karena penggunaan istilah sekular dalam arti netralitas terhadap agama. Ia berargumen bahwa dalam bahasa Amerika, sekularisme berarti permusuhan terhadap semua agama. Permusuhan terhadap agama adalah

⁴²Lihat Brett G. Scharffs, "The Autonomy of Church and State" *BYU Law Review* 2004. <http://digitalcommons.law.byu.edu/lawreview/vol2004/iss4/3> (akses 20/12/2018).

⁴³Azyumardi Azra, *Transformasi Politik Islam; Radikalisme, Khilafatisme, dan Demokrasi* (Jakarta: Predamedia dan PPIM UIN Syarif Hidayatullah Jakarta, 2016). Muhammad Shahrur, *Tirani Islam; Geneologi Masyarakat dan Negara* terjemahan Saifuddin Zuhri dan Badrus Syamsul Fata, (Yogyakarta: LkiS, 2003).

⁴⁴Robert Hefner "Secularism and the Paradoxes of Muslim Politics" <https://tif.ssrc.org> (akses 16 Oktober 2017).

dasar bagi peningkatan modernisme korporatisme politik yang dikenal sebagai negara berdaulat, ke tingkat otoritas tertinggi yang mengganti otoritas transenden dan hukum alam. Oleh karena itu, Robert D. Crane menyebut an-Na'im sebagai *Palco-Conservative* paling brilian yang muncul di kalangan Muslim di Amerika.

Terlepas dari kritik tersebut, negara sekular menurut an-Na'im lebih konsisten dengan sifat shari'ah dan sejarah umat Islam daripada yang disebut negara Islam. Bahkan, ia menyatakan tidak ada yang tidak Islami (*nothing un-Islamic*) tentang konsep negara sekuler sebagai sesuatu yang diperlukan guna menegosiasikan peran Islam dalam kehidupan publik (*role of Islam in public life*).⁴⁵ Dengan kata lain, negara sekular dalam pandangan an-Na'im juga merupakan negara Islam. Hal ini menurutnya berdasarkan pada tidak adanya penegasan secara khusus dan jelas dalam al-Qur'an tentang negara Islam. Begitu juga tidak disebutkan dan ditetapkan suatu model pemerintahan umat Islam secara khusus. Al-Qur'an hanya menyebut umat Islam sebagai individu dan masyarakat tanpa kategori-kategori tersebut.

Meski negara Islam secara teologis tidak ada dasarnya, namun an-Na'im mengakui organisasi politik dibutuhkan untuk menjaga perdamaian dan mengatur kepentingan umum individu dan masyarakat. Gagasan ini menurut an-Na'im didukung dan dapat diterima dari perspektif Islam karena dibutuhkan untuk kehidupan sosial dimana saja. Lebih jauh an-Na'im berargumen bahwa apapun yang dipandang oleh seorang muslim sebagai negara maka itu merupakan bentuk ciptaan manusia dan karenanya secara inheren adalah sekular.

Negara sekular tidak melakukan depolitisasi Islam atau menjadikan Islam sebagai domain pribadi. Bahkan, muslim menurut an-Na'im membutuhkan negara sekular agar dapat hidup sesuai dengan keyakinannya secara bebas. Suatu

⁴⁵Abdullahi Ahmed an-Na'im, *Islam and the the Secular State...*, 267.

keyakinan tidak akan punya nilai bila dipaksakan. Oleh karena itu, untuk mempertahankan peran shari'ah baik pada domain individu maupun masyarakat sekarang dan masa depan, diperlukan pemisahan Islam dan negara sambil mengatur hubungan permanen Islam dan politik.⁴⁶

An-Na'im menegaskan pula bahwa konsep negara sekular yang ia tawarkan merupakan suatu alternatif dari berbagai persepsi sekularisme (*perceptions of secularism*).⁴⁷ Dalam hal ini, ia mengajukan sekularisme moderat atau pertengahan dengan menyeimbangkan antara agama dan negara yaitu memisahkan Islam dari negara dengan mengatur peran agama dalam proses politik (*separating Islam from the state and regulating the role of religion in politics*). An-Na'im menyadari sekularisme tetap saja ditolak oleh masyarakat Islam karena dipandang negatif sebagai sesuatu yang berasal dari kebudayaan Eropa yang menjauhkan agama dari ruang publik dan politik secara umum. Oleh sebab itu, penting bagi an-Na'im untuk berusaha mengonstruksi konsep sekularisme—seperti akan diungkap dalam bab keenam selanjutnya—agar dapat merubah pandangan negatif masyarakat Islam terhadap konsep ini sehingga menerima model negara sekular.⁴⁸

Konsepsi an-Na'im tentang negara sekular seperti yang dijelaskan tersebut tampak relevan dengan pandangan Muhammad Syahrur, meski tidak sepenuhnya sama. Dalam

⁴⁶“Maintaining institutional separation between Islam and the state while regulating the permanent connection of Islam and politics is a necessary condition for achieving the positive role of Shari'ah now and in the future.” ‘Abdullahi Ahmed an-Na'im, *Islam and the Secular State...*, 268

⁴⁷‘Abdullahi Ahmed an-Na'im, *Islam and the Secular State...*, 267.

⁴⁸Setidaknya ada dua langkah yang dilakukan oleh an-Na'im guna menimbulkan sikap penerimaan terhadap konsep sekularisme dari masyarakat Islam. *Pertama*, menunjukkan relevansi sekularisme dengan praktik politik Islam klasik. *Kedua*, menunjukkan praktik sekularisme di Barat tidak selalu bermakna meminggirkan agama dari ruang publik.

perspektif Muhammad Syahrur, negara sekular adalah negara yang tidak mengambil legitimasi dari para ahli agama melainkan dari masyarakat. Oleh sebab itu, negara sekular bagi Syahrur adalah negara madani, non-aliran dan non-sektarian. Negara sekular merupakan negara yang di dalamnya terdapat pandangan yang beragam dan menjamin kebebasan berpendapat serta berdialog antara satu dengan yang lainnya.⁴⁹

Syahrur menegaskan bahwa negara Islam sebenarnya merupakan negara sekular. Lebih dari itu, negara sekular menurut Syahrur didirikan atas dasar beberapa kriteria, seperti tidak ada paksaan dalam memeluk agama, melawan kezaliman, menyelesaikan masalah dengan musyawarah, memisahkan otoritas agama dari otoritas politik, memiliki aturan hukum dan etika hukum yang menyerupai *washāya* (teladan-teladan), menetapkan batas-batas Allah yang sesuai dengan fitrah kemanusiaan, dan mengupayakan metode pembahasan ilmiah, menghadirkan bukti-bukti nyata bagi legislasi dan perselisihan.

Secara umum konsepsi an-Na'im tentang negara sekular juga relevan dengan yang dikemukakan oleh Donal E. Smith. Menurut Smith, negara sekular adalah negara yang menjamin kebebasan beragama bagi individu dan kelompok, berurusan dengan individu sebagai warga negara atau bukan sebagai pemeluk agama, dan tidak terikat secara konstitusional dengan agama tertentu. Dalam penjelasan Andrew Copson, definisi suatu negara sehingga disebut sekular memang bervariasi.

⁴⁹Islam sebagai agama menurut Syahrur tidak mungkin dipisahkan dari negara, karena Islam mengandung sejumlah hak, legislasi, etika, estetika, dan dialektika yang kontinyu dan elastis. Oleh karena itu, Islamisasi negara akan dapat terealisasi bila legislasi yang dibuat tidak melampaui batasan atau ketetapan Allah dalam membangun kebenaran, pembahasan dengan ilmu dan nalar dalam strukturnya, dan berpegang teguh pada *washāyā* dalam metode pendidikannya. Sementara ritual individu tergantung pada individu yang secara otomatis terlepas dari otoritas negara. Muhammad Sharur, *Tirani Islam; Geneologi Masyarakat dan Negara* terjemahan Saifuddin Zuhri dan Badrus Syamsul Fata (Yogyakarta: LkiS, 2003), 216-218.

Meski begitu, negara sekular secara umum ditandai dengan pemisahan institusi agama dari negara sehingga tidak ada dominasi. Negara sekular juga berusaha memaksimalkan kebebasan berpikir, hati nurani, dan agama untuk semua, dimana setiap individu bebas mewujudkan keyakinan dalam batas-batas ketertiban umum dan hak-hak individu lain. Negara memperlakukan individu setara dan tidak mendiskriminasi hak individu atas dasar pandangan dunia mereka baik dari agama ataupun non-agama.⁵⁰

Negara sekular juga bukan negara ateisme dan bukan negara yang marginalisasi agama dari kehidupan publik dan sosial. Negara sekular adalah negara dimana warga negara menggunakan bahasa sekular dalam membahas masalah sosial dan politik. Dalam negara sekular umat beragama bisa menjadi sekular dan sebaliknya individu sekular juga bisa menjadi penganut agama yang taat. Karena itu, dalam negara sekular komitmen warga negara terhadap sekularisme adalah posisi politik yang merupakan inti dari politik demokratis. Negara sekular menawarkan cara demokratis untuk membenarkan pelaksanaan kekuatan politik untuk semua warga negara. Dengan demikian, kebebasan hati nurani, non-diskriminasi, kebebasan berserikat, dan kewarganegaraan yang setara adalah

⁵⁰Copson menegaskan hampir sepertiga negara di dunia adalah Sekular dalam konstitusi menurut kriteria tersebut dan banyak lagi yang dalam kenyataannya Sekular namun secara konstitusional religius, dalam prakteknya berfungsi tidak melalui pendirian agama tetapi melalui cara-cara demokratis. Bahkan lebih banyak negara - lebih dari 90% negara di dunia - secara konstitusional mencerminkan setidaknya satu aspek sekularisme, karena undang-undang mereka mendukung jaminan kebebasan beragama atau berkeyakinan. Andrew Copson adalah Chief Executive of Humanists UK. Bukunya *Secularism: Politics, Religion, and Freedom* diterbitkan oleh Oxford University Press pada tahun 2017. <https://philosophynow.org/issues/129/> (akses 30 Januari 2019).

nilai-nilai politik yang diterima dan legal dalam debat publik demokratis.⁵¹

Preferensi an-Na'im pada negara sekular bukan hanya menunjukkan ketidaksepatannya pada model negara Islam, tetapi menunjukkan pula kecenderungannya pada sifat dan bentuk negara yang demokratis dan konstitusional. Ia meyakini negara demokratis dan konstitusional sebagai model negara pasca-kolonial yang pada hakikatnya sekular merupakan tatanan yang menjamin masa depan shari'ah. Selain itu, penekanan an-Na'im pada konsep konstitusionalisme, hak asasi manusia, *civic reason* dan kewarnegaraan juga memperlihatkan preferensinya pada negara berdasarkan hukum, atau dalam hukum administrasi negara disebut negara hukum. Hal ini antara lain didasarkan pada realitas umat Islam saat ini yang hidup dalam negara teritori model Eropa. Tidak mungkin menurut an-Na'im menerapkan kembali model tatanan masyarakat Islam pra-modern seperti konsep Khilafah atau model negara Madinah masa Nabi Muhammad Saw.

Merujuk pada penjelasan Ridwan, negara hukum merupakan negara yang berpijak pada konstitusi dan kedaulatan hukum, serta dipandang sebagai negara yang baik dibanding dengan model atau sistem yang lain. Ada tiga unsur negara atau pemerintah berkonstitusi menurutnya; *pertama*, pemerintahan dilaksanakan untuk kepentingan umum. *Kedua*, pemerintahan dilaksanakan berdasarkan hukum ketentuan-ketentuan umum, bukan hukum yang dibuat sewenang-wenang. *Ketiga*, pemerintahan berkonstitusi adalah pemerintahan yang dilaksanakan atas kehendak rakyat, bukan berupa paksaan-paksaan yang dilaksanakan pemerintahan despotik.⁵² Menurut

⁵¹Cécile Laborde, "In defence of the secular state" Source: RSA Journal, Vol. 156, No. 5542 (Summer 2010), pp. 10-14 Published by: Royal Society for the Encouragement of Arts, Manufactures and Commerce Stable URL: <https://www.jstor.org/stable/41380011> (Akses 20-12-2018).

⁵²Konsep negara hukum lahir dari situasi dan kondisi sejarah tertentu dan karena itu konsep ini dipengaruhi oleh falsafah, ideologi,

Freidrich Julius Stahl seperti yang dikutip oleh Ridwan, negara hukum ditandai dengan pemisahan dan pembagian kekuasaan, perlindungan hak asasi manusia, pemerintahan berdasarkan hukum dan peradilan administrasi dalam perselisihan.⁵³

Menurut Decey, negara hukum (*rule of law*) terdiri dari unsur-unsur seperti adanya supremasi hukum (*supremacy of the law*), kedudukan setara dalam menghadapi hukum (*equality before the law*), dan adanya jaminan hak-hak manusia oleh undang-undang dan keputusan-keputusan pengadilan.⁵⁴ Begitu juga negara hukum ditandai karakteristik seperti sistem pemerintahan negara didasarkan pada kedaulatan rakyat, pengelolaan pemerintahan berdasarkan hukum dan perundang-undangan, dan jaminan hak asasi manusia warga negara. Negara hukum ditandai pula oleh pembagian kekuasaan dalam negara, pengawasan dari badan peradilan, peran dan partisipasi masyarakat untuk mengawasi perbuatan dan pelaksanaan

dan kultur suatu negara dan bangsa. Melihat dari sejarahnya, konsep negara hukum sebenarnya sudah dikemukakan oleh para filsuf Yunani seperti Plato dan muridnya Aristoteles. Plato dalam karya ketiganya *Nomoi* mengemukakan bahwa penyelenggaraan negara yang baik adalah negara yang dikelola berdasarkan pada pengaturan yang baik. Begitu juga yang dikemukakan oleh Aristoteles dalam bukunya berjudul *politica*, bahwa negara yang baik adalah negara yang diperintah dengan konstitusi dan berkedaulatan hukum. Meski demikian, konsep negara hukum secara eksplisit berkembang pada abad ke 19 dengan istilah *rechtsstaat* yang dikemukakan oleh freidrich Julius Stahl. Ridwan AR., *Hukum Administrasi Negara* (Jakarta: RajaGrafindo Persada, 2006), 1-2.

⁵³Miriam Budiardjo, *Dasar-dasar Ilmu Politik* (Jakarta: Gramedia, 1982), 57-58.

⁵⁴Selain *rechtsstaat*, muncul pula konsep *rule of law* yang dipopulerkan oleh A.V. Dicey. supremasi hukum (*supremacy of the law*), yaitu tidak adanya kekuasaan sewenang-wenang (*absence of arbitrary power*), dalam arti bahwa seseorang hanya dihukum karena melanggar hukum. Ridwan AR., *Hukum Administrasi Negara* (Jakarta: RajaGrafindo Persada, 2006), 4.

kebijaksanaan yang dilakukan pemerintah, dan sistem perekonomian yang merata untuk kemakmuran warga negara.⁵⁵

Negara hukum disebut juga sebagai negara demokrasi konstitusional, yaitu pemerintahan demokratis yang terbatas kekuasaannya dan tidak sewenang-wenang terhadap warga negaranya. Dengan kata lain, dalam negara hukum pembatasan kekuasaan negara dan pemerintahan untuk melindungi hak-hak individu sangat penting. Hal ini didasarkan pada falsafah individualisme yang memposisikan individu atau warga negara sebagai *primus inter pares* dalam kehidupan bernegara. Negara hukum dengan demikian identik dengan negara konstitusional atau negara yang menjadikan konstitusi sebagai aturan dalam kehidupan kenegaraan, pemerintahan, dan masyarakat.

Oleh karena itu menurut Sri Soemantri, realitas negara-negara modern tidak ada yang tidak mempunyai konstitusi. Sebab, negara dan konstitusi adalah dua lembaga yang tidak dapat dipisahkan satu sama lain.⁵⁶ Meski demikian, Ridwan tidak sependapat dengan argumen Sri Sumantri karena terlalu menyederhanakan persoalan. Hal ini dikarenakan kenyataannya tidak setiap negara berkonstitusi adalah negara hukum, sedangkan negara hukum dengan sendirinya merupakan negara berkonstitusi. Ridwan menjelaskan bahwa term *rechts*

⁵⁵Ridwan AR., *Hukum Administrasi Negara* (Jakarta: RajaGrafindo Persada, 2006), 5. Andrew Halpin, "The Concept of a Legal Power." *Oxford Journal of Legal Studies*, vol. 16, no. 1, 1996, pp. 129–152. www.jstor.org/stable/764630. Massimo La Torre, "'Rechtsstaat' and Legal Science. The Rise and Fall of the Concept of Subjective Right." *ARSP: Archiv Für Rechts- Und Sozialphilosophie / Archives for Philosophy of Law and Social Philosophy*, vol. 76, no. 1, 1990, pp. 50–68. www.jstor.org/stable/23679976. Lawrence Haworth, "The Standard View of the State: A Critique." *Ethics*, vol. 73, no. 4, 1963, pp. 266–278. www.jstor.org/stable/2379296.

⁵⁶Sri Soemantri, *Prosedur dan Sistem Perubahan Konstitusi* (Bandung: Alumni, 1987), 2-3.

mencakup hukum tertulis dan hukum tidak tertulis, sementara term *constitutie* hanya mencakup hukum dasar tertulis.⁵⁷

Terlepas perbedaan pandangan tersebut, negara hukum sebagaimana yang dijelaskan di atas memiliki hubungan yang erat dengan demokrasi. Demokrasi sebagai sistem politik meniscayakan penyelenggaraan negara berdasarkan partisipasi dan kepentingan rakyat. Negara hukum harus ditopang oleh sistem demokrasi dan karenanya kedua hal ini tidak dapat dipisahkan. Demokrasi tanpa hukum akan kehilangan bentuk dan arahnya, sementara hukum tanpa demokrasi juga akan kehilangan maknanya.

Mengikuti pernyataan Muntoha, dalam negara hukum demokratis, hukum dibangun dan ditegakkan menurut prinsip-prinsip demokrasi. Hukum tidak boleh dibuat, ditetapkan, ditafsirkan dan ditegakkan dengan “tangan besi” berdasarkan kekuasaan (*machtsstaat*). Sebaliknya, demokrasi harus diatur berdasar atas hukum (*rechtsstaat*) karena perwujudan gagasan demokrasi memerlukan instrumen hukum untuk mencegah munculnya mobokrasi yang mengancam pelaksanaan demokrasi itu sendiri.⁵⁸ Oleh karena itu, demokrasi merupakan cara yang paling aman untuk mengontrol hukum dan kekuasaan negara.

Negara konstitusional yang ditopang oleh demokrasi dapat disebut sebagai negara hukum demokratis. Ada dua alasan dapat disebut negara hukum demokratis yaitu karena mengakomodasi prinsip-prinsip negara hukum dan sekaligus juga mengakomodasi prinsip-prinsip demokrasi. Prinsip-prinsip negara hukum meliputi asas legalitas, perlindungan hak asasi manusia, pemerintahan terikat pada hukum, monopoli paksaan pemerintah untuk menjamin penegakan hukum dan pengawasan oleh hakim independen.

⁵⁷Ridwan AR, *Hukum Administrasi Negara* (Jakarta: RajaGrafindo Persada, 2006), 7.

⁵⁸Muntoha, “Demokrasi dan Negara Hukum” dalam *Jurnal Hukum* No. 3 Vol. 16 Juli 2009: 379–395. <https://media.neliti.com> (Akses 01 04 2018).

Sementara prinsip-prinsip demokrasi meliputi perwakilan politik, pertanggungjawaban politik, pembagian kewenangan, pengawasan dan kontrol, kejujuran dan keterbukaan pemerintahan dan kebebasan berpendapat. Dengan demikian, negara hukum adalah negara, dimana kebebasan kehendak pemegang kekuasaan dibatasi oleh hukum. Secara sederhana dapat dikatakan bahwa negara hukum adalah negara yang menempatkan hukum sebagai dasar kekuasaan negara dan penyelenggaraan kekuasaan dilakukan berdasarkan kekuasaan hukum. Segala sesuatu dilakukan mesti atas dasar hukum dan menurut hukum. Begitu juga pemerintah sebagai organ dari negara harus tunduk pada hukum, bukan sebaliknya. Sasaran negara hukum adalah terciptanya kegiatan negara, pemerintah, dan masyarakat berdasarkan keadilan, kedamaian, dan kemamfaatan.

Penjelasan tentang negara tersebut mengungkap bahwa konstitusional dan hak asasi manusia merupakan prinsip dasar bagi negara modern yang demokrasi konstitusional atau negara hukum. Sejalan dengan hal ini, an-Na'im menempatkan prinsip-prinsip tersebut sebagai kerangka guna mengatur dan menegosiasi hubungan organis antara Islam dalam politik.⁵⁹ Ketiga konsep tersebut menurutnya berfungsi mengatur dan memediasi sekularisme sebagaimana yang ia tawarkan.⁶⁰ An-Na'im yakin bahwa ketiga konsep tersebut dapat direalisasikan dalam masyarakat Islam meski formalisasinya berkembang dari pengalaman Eropa. Lagi pula, penerapan prinsip-prinsip

⁵⁹Abdullahi Ahmed an-Na'im, "Constitutionalism and Islamization in the Sudan" *Africa Today*, Vol. 36, No. 3/4, Shari'a Law and Strife in the Sudan: Is Peace Possible? (3rd Qtr.-4th Qtr., 1989), pp. 11-28, <http://www.jstor.org/stable/4186583> (Akses 08-11-2017).

⁶⁰Abdullahi Ahmed an-Na'im, *Islam dan Negara Sekular: Mengosiasikan Masa Depan Shari'ah* terjemahan Sri Muniati (Bandung: Mizan, 2007), 145-6.

tersebut penting karena umat Islam modern hidup dalam model negara Eropa.⁶¹

Kendati demikian, an-Na'im menekankan penerapan konstitusionalisme, HAM, dan kewarnegaraan tersebut harus diadaptasi dalam konteks sosial, politik, dan tradisi masing-masing masyarakat Islam sehingga tidak terkesan sebagai pemaksaan dari Barat.⁶² Oleh sebab itu, an-Na'im membahas trilogi politik hukum tersebut dalam perspektif Islam. Hal ini bertujuan agar meyakinkan umat Islam dan mendapatkan legitimasi mereka terhadap ketiga konsep tersebut. Fakta bukan hanya menunjukkan umat Islam kini hidup dalam model negara Eropa, namun lebih dari itu model negara Eropa tampaknya akan terus berlanjut sebagai kerangka dominan politik domestik dan hubungan internasional pada masa yang akan datang.

Tren globalisasi dan integrasi regional seperti Uni Eropa dan Uni Afrika sering menghadapi resistensi yang kuat dari pendukung konsep tradisional kedaulatan nasional. Realitas tersebut meniscayakan implementasi prinsip konstitusionalisme, hak asasi manusia dan kewarnegaraan untuk mengatur kekuasaan negara dan mengorganisasikan relasi antara individu dan komunitas dalam negara modern model Eropa. Sangat penting mengembangkan prinsip-prinsip tersebut dalam masyarakat muslim guna mengatur politik domestik dan hubungan dengan masyarakat lain.⁶³

Selain beberapa argumen yang telah disebutkan di atas, keyakinan an-Na'im terhadap negara sekular bukan hanya didasarkan pada kritiknya terhadap konsepsi negara Islam seperti yang telah diungkap dalam bab empat sebelumnya, namun juga didasarkan pada relevansi negara sekular yang ia

⁶¹ Abdullahi Ahmed an-Na'im, *Islam dan Negara Sekular...*, 210-11.

⁶² Abdullahi Ahmed an-Na'im, *Islam dan Negara Sekular...*, 211.

⁶³ Abdullahi Ahmed an-Na'im, *Islam dan Negara Sekular...*, 211.

maksud dengan sejarah politik Islam klasik. Dalam pandangan an-Na'im, negara sekular lebih relevan dengan sejarah politik Islam klasik pasca kenabian.⁶⁴ Dengan kata lain, an-Na'im memandang sejarah politik Islam klasik merupakan praktik politik sekular meski tidak menyebut secara tegas sebagai negara sekular. Dalam hal ini, ia sepakat dengan tesis Ira Lapidus bahwa terdapat perbedaan institusi negara dan agama dalam sejarah masyarakat Islam (*Differentiation of state and religious institutions in Islamic societies*).⁶⁵

Terlepas dari sepakat dengan Ira Lapidus, an-Na'im cenderung berargumen dengan pendekatan falsafah politik modern. Dalam kerangka pikir ini, ia membedakan antara otoritas agama dan otoritas negara. An-Na'im meyakini otoritas agama dan negara merupakan dua hal yang berbeda meskipun terdapat pada satu orang yang sama. Otoritas agama didasarkan pada tingkat pengetahuan dan kesalehan seseorang dan dinilai berdasarkan penilaian subjektif pribadinya. Meski pandangan an-Na'im ini tampak ideal, namun dalam konteks agama Islam jelas sangat tidak tepat karena tak ada otoritas individu dan lembaga dalam Islam.

Sementara otoritas politik pejabat negara dinilai berdasarkan kualitas kemampuan untuk menggunakan kekuasaan dan mengelola administrasi untuk kemaslahatan umum.⁶⁶ Karena itu, mengulang pernyataan an-Na'im

⁶⁴“a secular state is more consistent with Islamic history than is the so-called Islamic state model proposed by some Muslims since the second quarter of the twentieth century.” ‘Abdullahi Ahmed an-Na'im, *Islam and the Secular State...*, 45.

⁶⁵Lapidus mengatakan sejarah masyarakat Islam menunjukkan tidak ada satu model institusi agama dan negara yang baku. ‘Abdullah Ahmed an-Na'im, *Islam and The Secular State...*, 77. Lihat lebih lanjut Ira M. Lapidus, “State and Religion in Islamic Societies” *Past and Present* No. 151, (1996), 4.

⁶⁶Pemimpin agama mungkin saja memiliki otoritas politik dari pengikut mereka, dan begitu juga pemimpin politik mungkin memiliki legitimasi religius, serta mungkin ada yang mengombinasikan kedua otoritas tersebut, akan tetapi tidak

sebelumnya, negara memang harus sekular (*the state has to be inherently secular and political*) karena kekuasaan dan institusinya membutuhkan prediktabilitas yang tidak dimiliki oleh otoritas keagamaan. Sementara di sisi lain meskipun secara teoritis pemimpin agama harus memperjuangkan keadilan dan kesetiaan terhadap shari'ah, tetapi mereka tidak memiliki kekuasaan dan kewajiban untuk bertanggungjawab atas ketertiban, pengaturan relasi ekonomi dan sosial, serta pertahanan dari ancaman luar. Hal-hal yang disebut terakhir ini merupakan tanggungjawab pejabat negara, bukan pemimpin agama (*not from religious leaders*) menurut an-Na'im.⁶⁷

Perbedaan otoritas agama dan politik juga dapat dilihat dari konsekuensi yang ditimbulkan oleh pandangan penyatuan antara Islam dan negara, seperti kasus perang *riddah* pada masa kepemimpinan Abu Bakar (632-634).⁶⁸ Dalam konteks ini menurut an-Na'im, harus dibedakan antara pandangan keagamaan Abu Bakar dengan tindakan politik sebagai pemimpin politik. Begitu juga dalam kasus *mihnah* juga penting untuk dibedakan antara otoritas agama dan politik.

bermakna bahwa kedua otoritas tersebut sama. 'Abdullahi Ahmed an-Na'im, *Islam and The Secular State...*, 78.

⁶⁷An-Na'im menyoroti beberapa kebijakan Abu Bakar dan memandangnya sebagai otoritas politik. Beberapa kebijakan politik Abu Bakar tersebut adalah tentang perang riddah, penunjukan komandan perang riddah, perintah kepada al-Walid, dan sikap oposisi para sahabat. Keempat kebijakan ini menurut an-Na'im merefleksikan otoritas dan kebijakan politik Abu Bakar sebagai Khalifah. 'Abdullahi Ahmed an-Na'im, *Islam and The Secular State...*, 77.

⁶⁸Kesimpulan an-Na'im atas kasus perang riddah adalah kebijakan Abu Bakar merupakan keputusan politik, bukan keputusan agama. Abu Bakar tetap bisa melaksanakan kebijakannya tersebut karena ia adalah pemimpin atau khalifah, bukan karena ia mengambil keputusan yang benar atau sah menurut pandangan keagamaan atau Islam. Bukti bahwa kebijakan tersebut merupakan keputusan politik adalah perbedaan pandangan dari para sahabat utama seperti Umar dan Ali yang menolak kebijakan tersebut. 'Abdullahi Ahmed an-Na'im, *Islam and The Secular State...*, 78.

Bagi an-Na'im, peristiwa *mihnah* memperlihatkan bahayanya penyatuan otoritas agama dan politik. Kasus *mihnah* menurut an-Na'im sekaligus juga meruntuhkan ide tentang negara Islam atau penyatuan otoritas agama dan negara. Hal ini disebabkan ulama dalam kasus ini bisa menegaskan otonomi mereka dari negara walaupun membahayakan diri mereka.⁶⁹

C. Pembedaan Negara dan Politik

Sebagaimana telah ditegaskan di atas, negara sekular yang bersifat demokratis dan konstitusional serta didasarkan pada hukum merupakan faktor terpenting bagi eksistensi Islam dalam kehidupan publik. Namun, hal ini belum cukup menjamin peran publik agama menurut an-Na'im. Karena itu, hal lain yang penting adalah membedakan antara negara dengan politik. Untuk itu, klarifikasi domain kedua konsep tersebut dapat memperjelas konsepsi an-Na'im tentang bagaimana peran shari'ah dalam kehidupan publik masyarakat muslim dan non-muslim. Secara spesifik, dengan klarifikasi domain konsep negara dan politik akan membantu menjawab persoalan-persoalan yang diajukan oleh an-Na'im yaitu dalam konteks negara dan pemerintahan yang bagaimana sehingga umat Islam dapat memengaruhi kebijakan publik dan politik.

An-Na'im menjelaskan domain negara dan politik perlu dibedakan agar mendukung dan memperkuat teorinya relasi Islam dan negara yang terkesan paradoks dan kontradiktif.⁷⁰

⁶⁹Abdullahi Ahmed an-Na'im, *Islam and The Secular State...*, 79.

⁷⁰An-Na'im mengakui dirinya tidak berkompeten dalam persoalan filsafat politik, namun realitas umat Islam kontemporer membuatnya tidak dapat lari dari wacana tentang negara. Apalagi konsentrasinya adalah bidang hukum pidana dan hukum internasional tidak dapat dipisahkan dari teori politik tentang negara. Artinya, mengkaji bidang hukum pasti mengkaji tentang kenegaraan seperti kekuasaan dan wewenang. Mahasiswa-mahasiswa hukum di Perguruan Tinggi baik di Indonesia maupun di negara-negara lain bersinggungan dengan teori negara ketika membahas tentang hukum. Bahkan, tidak dipungkiri dalam filsafat hukum dikenal konsep-

Pembedaan domain negara dan politik merupakan langkah strategis untuk membangun argumen teorinya. Pembedaan kedua domain tersebut juga penting karena mustahil menyamakan keduanya. Lagi pula, sulit dipahami bagaimana memisahkan Islam dan negara di satu sisi, tetapi menghendaki hubungan organis antara Islam dan politik di sisi lain tanpa membedakan kedua konsep tersebut. Begitu pula sulit dipahami bagaimana Islam dapat berperan dalam kehidupan publik masyarakat secara umum. Bahkan, akan sulit dimengerti bagaimana prinsip-prinsip hukum Islam atau shari'ah dapat diimplementasikan melalui kebijakan publik dan perundang-undangan resmi dalam konteks negara sekular. Karenanya, pembedaan negara dan politik merupakan keniscayaan dalam konstruksi teori an-Na'im tentang relasi Islam dan negara.

Lebih jauh ada dua asumsi yang dikemukakan oleh an-Na'im kenapa negara dan politik harus dibedakan. *Pertama*, interaksi yang tetap antara organ-organ dan institusi-institusi negara dengan aktor-aktor sosial dan politik. Negara dalam konteks ini seharusnya bersifat independen dari kekuatan-kekuatan politik yang beragam dalam masyarakat sehingga mampu menengahi dan menetapkan keputusan atas pandangan-pandangan yang berbeda dan usulan-usulan kebijakan yang saling bertentangan. *Kedua*, kesadaran resiko akan menyalahgunakan kekuatan negara yang memang bersifat memaksa. Kekuatan negara tegas an-Na'im, akan menjadi kontra produktif jika dijalankan dengan sewenang-wenang atau untuk tujuan-tujuan yang korup dan tidak sah. Karena itu, salah satu tujuan pembedaan negara dan politik adalah memastikan aparatur negara tidak menyalahgunakan wewenang dan kekuasaan untuk memaksakan pandangan mereka pada orang lain demi kepentingan pribadi atau golongan.⁷¹

konsep seperti negara hukum dan politik hukum. Oleh karena itu, meskipun bukan bidang keahliannya, bukan berarti an-Na'im sama sekali buta tentang kenegaraan.

⁷¹ Abdullahi Ahmed an-Na'im, *Islam and the Secular State...*,

Pentingnya pembedaan antara negara dan politik bukan hanya akan menghilangkan sifat paradoks dan kontradiktif, tetapi sekaligus berfungsi sebagai argumen an-Na'im atas tesisnya tentang hubungan organis Islam dan politik. Sekularisme akan memiliki kemungkinan tidak selalu bermakna menghilangkan peran agama dalam ruang publik manakala cakupan domain negara dibedakan dari politik. Begitu juga dengan membedakan negara dan politik akan ada kemungkinan ruang bagi eksistensi agama dalam persoalan publik melalui integrasi agama dalam proses politik.⁷² Dengan demikian, tujuan an-Na'im membedakan negara dan politik adalah agar sekularisme dapat memberi ruang kepada agama dan kelompok-kelompok sosial masyarakat untuk berperan aktif terlibat dalam proses politik demokratis untuk memperjuangkan kepentingan mereka yang boleh jadi saling bertentangan.

Tegasnya, negara dan politik harus dibedakan menurut an-Na'im agar agama memiliki ruang sosial dalam politik. Sebab, dengan mempertahankan hubungan antara Islam dan politik maka akan ada memungkinkan penerapan prinsip-prinsip Islam dalam kebijakan politik dan perundang-undangan resmi. Umat Islam dalam hal ini memiliki hak baik secara individual atau komulatif untuk menerapkan prinsip-prinsip shari'ah dalam kehidupan mereka sebagaimana manusia lainnya. Hak-hak muslim ini jika diabaikan atau bahkan mendapatkan tekanan dan ditentang oleh suatu kekuasaan, cenderung akan melahirkan konflik seperti yang terlihat dalam realitas kontemporer. Oleh karena itu, hak-hak muslim atau hak-hak umat agama lain harus mendapatkan perhatian dan diberikan peluang melalui proses politik, meskipun sistem dan bentuk negara bukan teokrasi atau negara agama.⁷³

⁷² Abdullahi Ahmed an-Na'im, *Islam and the Secular State...*,

⁷³ Sayangnya an-Na'im tidak membedakan antara negara dan pemerintah sebagaimana yang akan dijelaskan kemudian. Akibatnya, ia terkesan cenderung menyamakan antara negara dan pemerintah. Padahal masing-masing konsep ini memiliki logika sendiri ditinjau

Distingsi negara dan politik juga sangat urgen karena kegagalan membedakan konsep negara dan politik sangat berbahaya menurut an-Na'im. Berbahaya karena memandang negara dan politik sebagai dua hal yang sama akan cenderung merusak perdamaian dan stabilitas negara serta cenderung merusak perkembangan masyarakat secara umum. Hal ini sangat mungkin terjadi karena orang-orang yang diabaikan haknya untuk memperoleh pelayanan dan perlindungan negara serta berpartisipasi aktif dalam politik akan menempuh cara-cara radikal dan kekerasan.

Sebaliknya, dengan membedakan konsep negara dan politik akan memberi ruang alternatif bagi orang-orang yang diabaikan dan yang disingkirkan dari proses politik mendapatkan perlindungan negara. Gambaran bahaya mengenai hal ini ditunjukkan oleh an-Na'im dari pengalaman beberapa negara—meskipun tidak sepenuhnya benar—yang dikuasai secara total oleh partai penguasa tunggal, dimana warga negara terperangkap di antara negara dan partai karena negara menjadi agen partai dan pada saat yang sama partai sekaligus menjadi alat politik negara.⁷⁴

Meski demikian, an-Na'im sadar bahwa membedakan domain negara dan politik secara sempurna juga tidak mungkin. Sebab, hakikat negara bukan entitas otonom yang dapat bertindak secara independen, karena manusia merupakan aktor sebenarnya di balik otoritas kelembagaan negara. Dengan kata lain, manusia merupakan aktor sebenarnya yang memiliki

dari filsafat politik meski dalam praktiknya sulit untuk dipisahkan. 'Abdullahi Ahmed an-Na'im, *Islam and Secular State...*,

⁷⁴Beberapa negara yang disebutkan oleh an-Na'im adalah seperti kasus di Nazi Jerman, Uni Soviet, dan banyak negara di Afrika dan dunia Arab selama dekade terakhir abad kedua puluh. Apakah itu nasionalisme Arab di Mesir di bawah Nasser atau Partai BaaAth di Irak di bawah Saddam Hussein dan di Suriah di bawah Hafiz al-Assad. 'Abdullahi Ahmed an-Na'im, *Islam and Secular State...*,

otoritas atas nama negara.⁷⁵ Pegawai negara atau aktor politik yang mengontrol negara bisa meraih dan mempertahankan kekuasaan melalui proses politik. Begitu juga pegawai negara atau aktor-aktor politik yang memiliki wewenang dan kekuasaan dapat bertindak secara politik untuk menerapkan dan menjalankan agenda mereka guna mempertahankan loyalitas orang-orang yang mendukungnya.⁷⁶ Karenanya, seperti yang telah disebutkan perlu membedakan antara negara dan politik untuk menghindari aktor institusional menyalahgunakan wewenang dan kekuasaan.

Kekhawatiran an-Na'im tersebut mungkin akan lebih jelas bila dilihat dari penjelasan Caporaso bahwa usaha untuk menyamakan politik dan pemerintahan menimbulkan dua pertanyaan kritis. Apakah segala sesuatu yang terjadi "di dalam pemerintahan" bersifat politis atau politik hanya bagian dari pemerintahan. Adakah fenomena di luar pemerintahan yang bersifat politis. Jika pemerintah mendefinisikan apa yang bersifat politis, maka harus ditunjukkan heterogenitas dari apa yang dikandung oleh istilah politik. Apa yang terjadi di pemerintahan banyak bersifat pribadi dalam tujuan jika tidak di arena atau sarana kelembagaan. Seorang politisi dapat menggunakan kantor publik untuk memajukan karir pribadinya

⁷⁵An-Na'im misalnya memberi contoh kasus hakim seharusnya menerapkan undang-undang resmi yang diundangkan secara resmi daripada pandangan pribadi mereka sendiri atau kehendak pemerintah. Namun, pandangan pribadi dan kebijakan pemerintah mungkin akan berpengaruh pada cara hakim menafsirkan dan menerapkan hukum. Perbedaan antara negara dan politik dimaksudkan untuk memastikan bahwa hakim menerapkan hukum sebenarnya meski ada pengaruh dari pandangan mereka dan kebijakan pemerintah. Paradoks ini semakin diperumit oleh kenyataan bahwa di negara-negara demokratis, pandangan dan kepercayaan para hakim diperhitungkan dalam pengangkatan mereka, dan kebijakan pemerintah mungkin memang mencerminkan keinginannya dari mayoritas warga negara.

⁷⁶Abdullahi Ahmed an-Na'im, *Islam dan Negara Sekular...*, 258.

atau bahkan sangat mungkin ada aspek yang dipandang sebagai pribadi dan bersifat ekonomi.⁷⁷

1. Domain Politik

An-Na'im meyakini bahwa kendati negara dan politik berkaitan erat ibarat dua sisi mata uang, tetapi tidak mungkin kedua konsep ini dilebur menjadi satu. Guna menunjukkan perbedaan kedua konsep ini, an-Na'im mengeksplorasi domain negara dengan mengacu pada karakteristiknya sebagaimana disebutkan oleh sarjana Barat. Akan tetapi, an-Na'im dalam hal ini kurang memberi penjelasan tentang domain politik meskipun ia menggunakan paradigma politik tradisional. Ia hanya mengungkap politik sebagai proses dinamis dalam memilih di antara pilihan-pilihan kebijakan yang saling bertentangan.⁷⁸

Sementara negara merupakan unit swakelola pemerintah (*self-governance*) yang menerapkan kebijakan dan keputusan politik.⁷⁹ Batasan politik ini tentu sangat terbatas meski disebut sebagai proses dinamis. Hal ini karena sifat dinamis politik terjadi dalam ruang lingkup aktifitas negara atau pemerintah dalam memilih alternatif kebijakan publik. Atas

⁷⁷James A. Caporaso dan David P. Levine, *Teori-teori Ilmu Politik* terjemahan Suraji (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2008), 11.

⁷⁸Kendati fokus pada konsep negara, batasan politik yang dikemukakan oleh an-Na'im setidaknya telah memperjelas perbedaan domain kedua konsep tersebut. Salah satunya adalah negara sebagai aktor utama dalam proses politik dan berhadapan dengan berbagai aktor sosial dan politik dalam masyarakat, termasuk aktor-aktor agama. Hanya saja, harus diakui konsep politik yang dikemukakan oleh an-Na'im tersebut masih terbatas dan tidak cukup luas dibandingkan dengan konsep politik yang dikemukakan oleh para ahli politik. Meski ia menyebut politik sebagai proses dinamis, namun dinamisitas politik dibatasi hanya dalam konteks dialektika antara negara dan masyarakat terkait persoalan kebijakan umum dan perundang-undangan. 'Abdullahi Ahmed an-Na'im, *Islam and the Secular State...*, 5.

⁷⁹'Abdullahi Ahmed an-Na'im, *Islam and the Secular State...*, 5.

dasar ini batasan politik yang dikemukakan oleh an-Na'im relevan dengan pendekatan politik tradisional (normatif institusional) yang menekankan pada aspek negara.⁸⁰

Walaupun demikian, batasan politik yang dikemukakan oleh an-Na'im tersebut sejalan dengan apa yang dikemukakan oleh James A. Caporaso dan David P. Levine. Menurut kedua sarjana ini, politik adalah kegiatan dan institusi yang terkait pembuatan keputusan publik yang mengikat masyarakat secara keseluruhan.⁸¹ Beberapa sajana Indonesia juga mengungkap hal yang hampir sama. Miriam Budiardjo misalnya menyebut politik sebagai usaha menentukan peraturan-peraturan yang dapat diterima oleh sebagian warga negara untuk membawa masyarakat ke arah kehidupan bersama yang harmonis.⁸² Usaha tersebut meliputi bermacam-macam kegiatan dalam suatu sistem politik⁸³ yang dalam pandangan Deliar Noer mencakup segala aktifitas atau sikap yang berhubungan dengan kekuasaan dan bermaksud untuk memengaruhi baik dengan mengubah atau mempertahankan suatu bentuk tatanan masyarakat.⁸⁴

⁸⁰Hingga di sini, upaya an-Na'im membedakan negara dan politik kontradiktif dengan pendekatan yang ia gunakan.

⁸¹James A. Caporaso dan David P. Levine, *Teori-teori Ilmu Politik* terjemahan Suraji (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2008), 11.

⁸²Meriam Budiardjo, *Dasar-Dasar Ilmu Politik* (Jakarta: Gramedia, 1982), 16-17.

⁸³Meriam Budiardjo, *Dasar-Dasar Ilmu Politik* (Jakarta: Gramedia, 1982), 8.

⁸⁴Deliar Noer mengemukakan dua pendekatan yang berbeda dengan pendekatan tradisional dan perilaku tersebut. Kedua pendekatan tersebut adalah pendekatan yang menekankan pada nilai dan pendekatan yang menekankan pada perilaku. Pendekatan nilai tidak sama dengan pendekatan tradisional yang hanya membahas tiga aspek yang telah disebutkan dia atas. Pendekatan nilai mencakup pula penggunaan nilai-nilai etis dalam menetapkan baik buruknya sebuah pemerintahan seperti yang dipergunakan oleh para filosof politik, selain penggunaan fakta-fakta sejarah, institusi dan hubungan-hubungan institusional, serta hubungan antara negara seperti yang digunakan oleh ilmuwan politik. Abd. Muin Salim, *Konsepsi Kekuasaan Politik dalam Perspektif Al-Qur'an*, (Jakarta: Raja

Sarjana lain seperti Damsar juga menyimpulkan seperti an-Na'im bahwa politik ditinjau secara etimologi merupakan proses dan sistem penentuan serta pelaksanaan kebijakan dalam suatu negara atau kota.⁸⁵ Politik karenanya lebih luas meliputi berbagai konsep seperti kekuasaan, kewenangan, negara, kehidupan publik, pemerintahan, konflik dan resolusi konflik, kebijakan, pengambilan keputusan, pembagian atau alokasi. Dengan demikian, politik seperti yang dikemukakan oleh an-Na'im dan para ahli lebih luas dan dinamis meliputi entitas negara itu sendiri. Hal ini sejalan dengan paradigma politik Amerika yang dikemukakan oleh Hafied Cangara. Paradigma politik di Amerika—sebagaimana terlihat dalam paradigma an-Na'im—berbeda dengan yang berkembang di Eropa. Politik di Amerika tidak lagi dipahami terbatas pada negara, namun lebih luas dari itu dilihat sebagai hubungan negara dengan masyarakat yang lebih dinamis. Sementara negara dipandang sebagai lembaga politik yang memengaruhi masyarakat.⁸⁶

Merujuk pada penjelasan Ian Adams, politik umumnya dipahami sebagai upaya mendamaikan pandangan-pandangan yang bertentangan agar sampai pada suatu keputusan kolektif tentang apa yang harus dilakukan. Pandangan-pandangan yang saling bertentangan muncul karena beragamnya kepentingan.

Grafindo Persada, 1995). Lihat Deliar Noer, *Pengantar ke Pemikiran Politik* (Jakarta: Rajawali, 1983), 6 dan 94-95.

⁸⁵Damsar, *Pengantar Sosiologi Politik* (Jakarta: Kencana, 2012), 10.

⁸⁶Sebagaimana yang terlihat dalam karya-karya sarjana Eropa, politik bermakna negara. Lebih jauh Cangara menjelaskan tiga dimensi politik yaitu politik sebagai studi kelembagaan atau institusi, politik sebagai kekuasaan, dan politik sebagai kebijakan publik. Politik sebagai kelembagaan menjadikan negara sebagai ojeknya. Negara dipandang sebagai lembaga yang berkuasa mengatur kehidupan masyarakat. Sifat negara adalah memaksa untuk mentaati undang-undang guna menghindari terjadinya anarki. Hafied Cangara, *Komunikasi Politik: Konsep, Teori, dan Strategi* (Jakarta: Rajawali Pers, 2009), 25-32.

Setiap orang atau kelompok memiliki nilai-nilai yang berbeda dengan orang lain. Konflik nilai merupakan masalah penting yang timbul tidak hanya akibat perselisihan seputar cara apa yang lebih efektif dan efisien dalam melakukan suatu tindakan, tetapi juga terkait cara apa yang benar. Nilai-nilai individu mungkin terlibat dalam isu-isu partikuler seperti benar atau salah aborsi atau senjata nuklir, tetapi ada juga sistem ide yang lebih luas tentang bagaimana masyarakat harus diatur, nilai-nilai yang harus diwujudkan dan semua hal ini adalah soal ideologi.⁸⁷

Gabriel A. Almond juga menggambarkan politik sebagai kegiatan terkait pembuatan keputusan publik dalam masyarakat yang dilakukan melalui instrumen otoritatif dan koersif.⁸⁸ Politik meliputi pemerintah suatu negara dan organisasi-organisasi yang didirikan manusia lainnya.⁸⁹ Andrew Heywood menyebut empat pandangan tentang politik yaitu politik sebagai seni pemerintahan, politik sebagai persoalan publik, politik sebagai kompromi dan konsensus, dan politik sebagai kekuasaan.⁹⁰ Budi Winarno mengutip David Easton menjelaskan bahwa politik harus dilihat sebagai sebuah sistem dari kegiatan-kegiatan yang saling berhubungan.⁹¹

⁸⁷Ian Adam, *Ideologi Politik Mutakhir: Konsep, Ragam, dan Masa Depan* terjemahan Ali Noerzaman (Yogyakarta: Qalam, 2004), 5.

⁸⁸Gabriel A. Almond, et.al., *Comparative Politics Today: A World View, Eighth Edition*, (Delhi: Dorling Kindersley Publishing, Inc., 2004), 2.

⁸⁹Eltigani Abdelgadir Hamid, *The Quran and Politics: A Study of the Origins of Political Thought in the Makkan Verses* (London: The International Institute of Islamic Thought, 2004), 2.

⁹⁰Andrew Heywood, *Politics*, 2nd Edition (New York: Palgrave MacMillan, 2002), 7-12.

⁹¹Menurut Budi Winarno, *Sistem Politik Indonesia Era Reformasi* (yogyakarta: Media Pressindo, 2007). 3. David Easton, "Empirical Conceptualizations: An Approach to the Analysis of Political System" dalam Louis J. Cantori, *Comparative Political System* (Boston: Holbrook Press, 1974), 149. Lihat juga David

Dalam penjelasan Almond dan Powell, sistem politik tidak mempunyai makna yang sama dengan istilah negara, pemerintahan dan bangsa. Negara mempunyai konotasi dengan kekhasan kelembagaan, otoritas dan legitimasi. Pemerintahan lebih berkenaan dengan institusi legal formal, sedangkan bangsa lebih merujuk pada sistem politik di mana warga negara mempunyai nasib dan perasaan identitas historis yang sama. Karena itu, sistem politik menurut mereka adalah semua interaksi yang memengaruhi semua penggunaan paksaan fisik yang sah. Sistem politik memasukkan tidak hanya institusi pemerintahan seperti legislasi, hukum, administrasi, tetapi semua struktur dalam semua aspek-aspek politik.⁹²

Politik dalam penjelasan Seta Basri adalah diskusi mengenai bagaimana masyarakat di suatu wilayah saling menegosiasikan kepentingan masing-masing untuk melahirkan kesepakatan bagaimana kepentingan masing-masing tersebut dapat terselenggara tanpa merugikan pihak lain. Politik selalu bertujuan untuk mencapai kebahagiaan bersama dimana tujuan awal politik tidak kejam, meski ada juga yang mendefinisikan sebagai pemaksaan penggunaan kekuasaan sosial.⁹³ Caporaso menyatakan ada banyak pandangan tentang apa yang dimaksud politik dan tidak ada satu pun dari pandangan-pandangan tersebut diterima secara luas.⁹⁴ Meski demikian, Caporaso

Easton, "Analisis Sistem Politik" dalam Mohtar Mas'ood dan Colin MacAndrews, *Perbandingan Sistem Politik* (Yogyakarta: Gadjah Mada Press, 1979), 4.

⁹²Budi Winarno, *Sistem Politik Indonesia Era Reformasi* (Yogyakarta: Media Pressindo, 2007). 4. Lihat Gariel Almond dan Bingham Powell, *Comparative Politics: System, Process, and Policy* (Little, Brown, and Company, 1978), 4.

⁹³Seta Basri, "Pengertian Ilmu Politik dan Pendekatan-pendekatan dalam ilmu politik." <http://setabasri01.blogspot.co.id/2009/02/konsep-dan-metodelogi-ilmu-politik.html> (akses 16 Maret 2018).

⁹⁴Politik dapat diartikan sebagai siapa yang mendapatkan apa, kapan dan bagaimana (Lassweel 1936). Pertarungan untuk mendapatkan kekuasaan (Morgenthau 1948, 1960), seni dan ilmu

menyebut setidaknya ada tiga paradigma tentang politik yaitu politik sebagai pemerintahan, politik sebagai persoalan publik dan politik sebagai distribusi nilai.⁹⁵

Berbeda dengan pendapat Caporaso, Ramlan Surbakti menyebut lima paradigma mengenai konsep politik.⁹⁶ *Pertama*, paradigma klasik yang memandang politik sebagai asosiasi warga yang berfungsi membicarakan dan menyelenggarakan hal ihwal kebaikan bersama seluruh anggota masyarakat. *Kedua*, paradigma kelembagaan yang melihat politik sebagai hal berkaitan penyelenggaraan negara. Politik karena itu antara lain dipandang sebagai persaingan untuk membagi kekuasaan antar negara atau antara kelompok dalam suatu negara.

Max Weber misalnya memandang negara sebagai komunitas manusia yang secara sah memonopoli penggunaan paksaan fisik dalam wilayah tertentu. *Ketiga*, paradigma kekuasaan yang melihat politik sebagai kegiatan mencari dan

pemerintahan atau sosialisasi konflik (Schattschneider 1960), pola-pola kekuasaan, aturan dan kewenangan (Easton (1953 dan 1981), konflik murni, yaitu antara sini melawan sana (Schmitt 1976) dan penyelerasan kepentingan-kepentingan yang saling bertentangan melalui kebijakan publik (Crick (1962 dan 1964). Dalam paradigma politik klasik Plato dan Aristoteles misalnya, politik merupakan istilah yang menggambarkan konsep pengaturan masyarakat. Jadi, politik berdasarkan beberapa pandangan tersebut merupakan hal berkaitan dengan kekuasaan, kewenangan, kehidupan publik, pemerintahan, negara, konflik dan resolusi konflik. James A. Caporaso dan David P. Levine, *Teori-teori Ilmu Politik* terjemahan Suraji (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2008), 11. James A. Caporaso and David P. Levine, *Theories of political economy* (Cambridge University Press, 1992.) Fathurin Zen, *NU Politik: Analisis Wacana Media*, (Yogyakarta: LkiS, 2004), 64-65.

⁹⁵James A. Caporaso dan David P. Levine, *Teori-teori Ilmu Politik* terjemahan Suraji (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2008), 11. James A. Caporaso and David P. Levine, *Theories of political economy* (Cambridge University Press, 1992.) Fathurin Zen, *NU Politik: Analisis Wacana Media*, (Yogyakarta: LkiS, 2004), 64-65.

⁹⁶Lihat Ramlan Surbakti, *Memahami Ilmu Politik* (Jakarta: Grasindo, 2014).

mempertahankan kekuasaan dalam masyarakat. *Kecmpat*, paradigma fungsional yang memandang politik sebagai kegiatan merumuskan dan melaksanakan kebijakan umum. Para sarjana politik kontemporer memandang politik sebagai kegiatan para elit politik dalam membuat dan melaksanakan kebijakan umum. *Kelima*, paradigma konflik, yang memandang politik sebagai kegiatan memengaruhi proses perumusan dan pelaksanaan kebijakan umum atau politik merupakan upaya untuk mendapatkan atau mempertahankan nilai-nilai.

2. Domain Negara

Berbeda dengan domain politik, an-Na‘im membatasi domain negara sebagai unit swakelola pemerintah (*self-governance*) yang menerapkan kebijakan dan keputusan politik.⁹⁷ Negara merupakan representasi institusional kekuasaan politik yang tidak diperoleh dari otoritas personal, atau tidak berasal dari pihak yang mendapatkan otoritas dari penguasa. Selain itu, negara terdiri dari seperangkat aturan, peran, dan sumber daya yang ditandai dengan administrasi dan tata hukum yang terpusat dan teroganisir secara birokratis, dijalankan oleh administrator, memiliki otoritas dan basis teritorial, serta memiliki monopoli kekuasaan.⁹⁸

Negara memiliki kekuatan dan otoritas yang berasal dari kombinasi kedaulatan yang bersumber dari rakyat dan integrasi teritorial. Sementara wilayah kedaulatan merupakan kontrol

⁹⁷‘Abdullahi Ahmed an-Na‘im, *Islam and the Secular State...*, 5.

⁹⁸Guna menjalankan fungsi tersebut, negara menurut an-Na‘im harus memiliki kekuasaan memonopoli penggunaan kekuatan yang sah. Artinya, negara memiliki kemampuan untuk memaksakan kehendaknya pada seluruh penduduk tanpa resiko menghadapi perlawanan rakyat. Kendati demikian, an-Na‘im memberikan catatan bahwa kekuatan memaksa ini akan menjadi kontra produktif bila dijalankan dengan sewenang-wenang atau digunakan untuk tujuan yang tidak sah. Oleh sebab itu, berkaitan dengan catatan ini penting untuk menjaga negara agar netral menurut an-Na‘im. ‘Abdullahi Ahmed an-Na‘im, *Islam and the Secular State...*, 85 dan 86.

eksklusif negara atas wilayah yang tidak dapat dibagi dengan entitas lain kecuali atas persetujuan dan kerja sama negara itu sendiri.⁹⁹ Otoritas pusat negara berarti otonomi membuat peraturan dan fungsi koordinasi semua organ dan institusi yang menguatkan negara secara keseluruhan.¹⁰⁰

Kekuasaan politik negara yang terpusat dan terlembaga tercermin dalam struktur birokrasi dan organisasi. Begitu juga negara dapat memformalisasikan penggunaan kekuasaan melalui standar dan prosedur hukum serta mempromosikan integrasi kekuasaan politik melalui legitimasi demokrasi dan peningkatan konsep kewarnegaraan sebagai prinsip yang mengatur hubungan negara dan masyarakat.¹⁰¹ Mengutip dari Graeme Gill, negara menurut an-Na'im ditandai dengan; *pertama*, administrasi dan tata hukum yang terpusat dan terorganisir secara birokratis. Negara modern merupakan organisasi birokratis yang terpusat, hirarkis, dan dibagi-bagi menjadi institusi dan organ yang berbeda serta memiliki fungsi masing-masing. Namun, institusi-institusi itu beroperasi sesuai dengan aturan formal dan struktur akuntabilitas yang hirarkis dan jelas pada otoritas pusat.

⁹⁹An-Na'im lebih cenderung dan suka menyebut negara teritorial daripada model negara bangsa. Menurut Morris Bangsa adalah masyarakat yang angota-anggotanya terhubung oleh sentimen kesetiakawanan dan identitas yang mawas diri berdasarkan sejumlah ikatan seperti sejarah, teritori, kebudayaan, ras, etnis, bahasa, agama, dan adat istiadat. Manusia akan membentuk bangsa dalam pengertian ini selama anggotanya memiliki kesamaan ciri tertentu, menyadari akan kesamaan kondisi tersebut, saling mengakui dan mengenali karena persamaan-persamaan tersebut. Bangsa adalah kumpulan individu yang memiliki kesamaan sejarah, kebudayaan, bahasa, dan lain-lain. Christopher W. Morris, *An Essay on the Modern State* (Cambridge: Cambridge University Press, 1998).

¹⁰⁰Abdullahi Ahmed an-Na'im, *Islam and the Secular State...*, 86.

¹⁰¹Abdullahi Ahmed an-Na'im, *Islam and the Secular State...*,88. Graeme Gill, *The Nature and Development of the Modern State* (New York: Palgrave Macmillan, 2003).

Institusi-institusi negara tersebut berbeda dengan organisasi sosial lain seperti partai politik, organisasi sipil, dan organisasi bisnis. Meskipun demikian, institusi negara dalam praktiknya berhubungan dengan organisasi-organisasi non-negara. Hubungan ini penting agar negara mendapatkan legitimasi dan berfungsi secara baik. Selain itu, domain institusi negara modern lebih luas daripada domain organisasi non-negara karena mencakup seluruh aspek kehidupan manusia baik sosial, politik, ekonomi, pendidikan, kesehatan, dan lain-lain. Fungsi lembaga negara yang komprehensif dan luas ini juga menandakan keunikan, otonomi, dan independensi negara dari organisasi non-negara.

Kedua, negara mempunyai otoritas dalam wilayah kekuasaan. Guna menunaikan fungsi dan peran seperti yang disebutkan di atas, negara harus memiliki kedaulatan eksternal maupun internal. Lembaga negara harus menjadi pemilik otoritas tertinggi dalam wilayah kekuasaannya. Begitu juga negara harus menjadi representasi otoritatif dari warga negara dan harus memiliki monopoli menggunakan kekuatan dan pemaksaan secara sah. Kemampuan ini sangat esensial bagi negara agar bisa memberdayakan otoritas untuk melindungi kedaulatan, menjaga keutuhan dan tatanan hukum, serta mengatur dan menengahi perselisihan. Karena itu, negara setidaknya memiliki administrasi terpusat dan birokratis, memiliki kedaulatan, dan monopoli menggunakan kekuasaan dan pamaksaan.

Berdasarkan ciri-ciri tersebut, an-Na'im menegaskan bahwa negara menentukan isu-isu yang akan diperdebatkan dan dinegosiasikan di ruang politik dengan beragam formalitas dan proses. Negara pula yang menegakkan aturan negosiasi bagi pihak-pihak yang menginginkan aspirasinya diformulasikan dalam kebijakan publik.¹⁰² Negara senantiasa berhubungan

¹⁰²Meskipun demikian, cakupan dan wilayah operasional negara dibatasi oleh dinamika relasi sosialnya. Negara tidak dapat mengeksplorasi domain politiknya secara penuh dalam masyarakat karena strukturnya bersifat formal dan otonom.

dengan berbagai aktor sosial dari kelompok-kelompok yang berkepentingan dengan bidang kebijakan tertentu. Negara dengan begitu berperan sebagai aktor utama dalam struktur politik dan proses-proses politik. Negara berdasarkan domain tersebut merupakan arena tempat aktor-aktor politik dan sosial berkompetisi untuk meraih tujuan-tujuannya. Negara karena itu harus bersifat otonom, mengakar dan terhubung dengan masyarakat menurut an-Na'im.

Kendati demikian, kekurangan an-Na'im adalah tidak membedakan antara negara dan pemerintah. Uraian-uraiannya tentang konstruksi negara sekular cenderung menyamakan antara negara dan pemerintah. Caparaso berpendapat negara seharusnya dapat dibedakan dari pemerintah. Istilah negara umumnya merujuk pada fenomena yang lebih luas daripada pemerintah. Negara menurut Caparaso, seperti juga diungkap oleh an-Na'im, mencakup makna-makna seperti kewenangan yang institusional, hukum, pola dominasi termasuk dominasi menggunakan kekerasan, insentif-insentif yang dimanipulasi secara politis, dan ide-ide yang beredar luas dalam masyarakat.¹⁰³ Namun, negara tidak dapat dikatakan melakukan atau bertindak karena yang menjadi pelaku adalah pemerintah. Sementara pemerintah meski sebagai pelaku tapi belum mencakup keseluruhan dari apa yang dimaksud dengan negara. Negara dalam kaitan dengan aturan dan hukum lebih luas daripada pemerintah, sebab dalam negara juga ada aturan-aturan tidak formal seperti adat istiadat, ide dan institusi-insitisi publik yang disebut sebagai jaringan kebijakan.¹⁰⁴

¹⁰³James A. Caporaso dan David P. Levine, *Teori-teori Ilmu Politik...*, 8.

¹⁰⁴Jaringan kebijakan adalah kombinasi antara kekuasaan public dan kekuasaan pribadi yang dibentuk oleh bagian-bagian tertentu dalam birokrasi dan badan-badan swasta. James A. Caporaso dan David P. Levine, *Teori-teori Ilmu Politik* terjemahan Suraji (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2008), 8-9. Harry Eckstein, "On the 'Science' of the State." *Daedalus*, vol. 108, no. 4, 1979, pp. 1-20. www.jstor.org/stable/20024631. (akses 21-03-2018).

Akhirnya, gagasan an-Na'im tentang distingsi domain negara dan politik tampak relevan dengan paradigma politik sebagai persoalan publik. Dalam perspektif paradigma ini, politik merupakan persoalan yang berkaitan dengan kepublikan dan lawan dari masalah privat. Dalam negara kehidupan publik merupakan syarat mutlak agar manusia dapat melaksanakan sifat sosial yang lebih tinggi.¹⁰⁵ Publik adalah wilayah atau kegiatan yang melibatkan orang lain dalam urusan yang cukup besar, sementara privat merujuk pada urusan-urusan yang sifatnya terbatas pada individu atau kelompok yang terlibat secara langsung. Dalam masyarakat liberal memang ada wilayah khusus bagi urusan pribadi seperti ibadah agama, persoalan seksual rumah tangga, dan perilaku konsumsi.¹⁰⁶

Selain sejalan dengan paradigma politik tersebut, gagasan an-Na'im membedakan domain negara dan politik¹⁰⁷ sebaliknya bertentangan dengan paradigma yang memandang politik sebagai negara atau pemerintahan. Dalam kerangka paradigma ini, politik seperti yang dikemukakan James A. Caporaso dan David P. Levine dipahami ekuivalen dengan negara atau pemerintahan. Pemerintahan yang dimaksud adalah mekanisme politik formal dari suatu negara secara keseluruhan, yaitu semua intitusi, undang-undang, kebijakan publik, dan pelaku-pelaku utama dalam pemerintahan. Terminologi pemerintahan dan politik bahkan terkadang dipandang sama, yaitu politik dipahami sebagai kegiatan, proses dan struktur

¹⁰⁵James A. Caporaso dan David P. Levine, *Teori-teori Ilmu Politik* terjemahan Suraji (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2008), 11.

¹⁰⁶James A. Caporaso dan David P. Levine, *Teori-teori Ilmu Politik...*,11.

¹⁰⁷Analisis ini menggunakan dua pendekatan yaitu filsafat politik dan sosiologi politik. pendekatan filsafat politik digunakan karena secara objektif an-Na'im membahas konsep negara dan politik yang merupakan ranah filsafat politik modern. Sementara penggunaan sosiologi politik didasarkan pada pembahasan an-Na'im yang membahas kedua konsep tersebut dalam hubungannya dengan masyarakat secara umum, dan variabel agama secara khusus. Atas pertimbangan itulah analisis berikut ini diungkapkan.

dalam pemerintahan.¹⁰⁸ Akibatnya, segala sesuatu yang terjadi dalam parlemen menurut definisi ini termasuk dalam politik, sementara segala sesuatu yang terjadi dalam masyarakat diluar pemerintahan tidak bersifat politik.

Caporaso menegaskan pula bahwa pendekatan berbasis pemerintahan tidak selalu memandang fenomena-fenomena di luar pemerintahan tidak memiliki relevansi politik. Pendekatan ini hanya saja meletakkan pemerintahan sebagai fokus utama telaahnya dan mengevaluasi fenomena-fenomena lain sejauh fenomena-fenomena itu memengaruhi atau dipengaruhi oleh pemerintah. Misalnya, peran politik media atau pengaruh dari kelompok-kelompok kepentingan atau pengaruh kelompok ekonomi tertentu biar pun bukan bagian dari pemerintahan. Fenomena-fenomena di luar pemerintahan tetap diakui sebagai bagian dari masyarakat yang dapat memengaruhi politik pemerintah, tapi bukan bagian dari pemerintahan itu sendiri.¹⁰⁹

Pendekatan politik sebagai pemerintahan mengabaikan input politik, kombinasi kekuatan-kekuatan swasta dan pemerintahan, dan ide-ide politik yang terkait dengan struktur negara yang lebih luas. Input politik biasa dipandang sebagai sesuatu yang bersifat politik seperti pengungkapan keinginan dan tuntutan politik oleh masyarakat dan penggabungan keinginan tersebut menjadi suatu program, penyampaian informasi politik melalui media swasta, dan pengalaman individu ketika mendapatkan sosialisasi tentang masalah politik.

Selain itu, pendekatan politik sebagai pemerintahan juga mengabaikan kombinasi kekuatan-kekuatan swasta dan

¹⁰⁸Politik dalam artian sebagai pemerintahan ini merupakan sesuatu yang memiliki lokus (tempat) atau memiliki posisi tertentu di dalam struktur. Institusi-institusi politik utama terletak di ibukota dari sebuah negara. James A. Caporaso dan David P. Levine, *Teori-teori Ilmu Politik* terjemahan Suraji (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2008), 4.

¹⁰⁹James A. Caporaso dan David P. Levine, *Teori-teori Ilmu Politik...*, 11.

pemerintah karena kombinasi-kombinasi ini terletak di luar sektor pemerintah. Begitu juga pendekatan ini mengabaikan ide-ide politik yang terkait dengan struktur-struktur negara yang lebih luas cakupannya daripada pemerintahan. Caporaso juga menjelaskan bahwa pengabaian ini sering kali dijustifikasi dengan alasan supaya konsep pemerintahan dapat berguna, maka harus merujuk pada sesuatu yang jelas, sementara jika pemerintahan diperlebar, maka akan ada banyak hal yang selama ini dianggap sebagai bagian dari masyarakat akan masuk ke dalam wilayah pemerintahan sehingga perbedaan yang penting akan menjadi lemah atau bahkan lenyap sama sekali.¹¹⁰

Ditinjau perspektif sosiologi politik, gagasan an-Na'im membedakan domain negara dan politik terlihat pada penekanan terhadap persoalan otonomi negara, legitimasi negara, dan stabilitas negara. Dalam hal ini, ia menjelaskan otonomi dan stabilitas negara bergantung pada kualitas hubungannya dengan berbagai segmen dalam masyarakat. Semakin normal politik negosiasi antarkelompok, maka semakin rendah kemungkinan kelompok-kelompok tersebut memaksakan kekuatannya untuk menguasai negara.

Namun, pada saat yang sama keragaman aktor-aktor yang berpartisipasi dalam proses kompetisi juga akan menjamin otonomi negara. Sebab, kompetisi antarberbagai kelompok untuk memengaruhi kebijakan negara justru merupakan pengaman bagi hadirnya kelompok yang ingin mengambil alih kekuasaan negara. Dengan demikian, negara tetap dapat menjaga otonominya karena mampu berinteraksi dengan berbagai kelompok. Negara juga dapat menempuh jalur ekonomi, sosial, dan budaya untuk mengikat diri dengan kelompok-kelompok dalam masyarakat. Misalnya, mengangkat pegawai dari kelas sosial atau daerah tertentu dan menyediakan

¹¹⁰James A. Caporaso dan David P. Levine, *Teori-teori Ilmu Politik...*,11.

ruang bagi wakil rakyat terpilih untuk berpartisipasi atas nama konstituennya dalam proses pembuatan kebijakan negara.¹¹¹

Distingsi negara dan politik dalam pemikiran an-Na‘im juga berkaitan dengan persoalan legitimasi dan kekuatan negara. Legitimasi dan kekuatan negara bergantung pada keterhubungan dengan aktor sosial dan politik lain dan juga pada otonominya dari pengaruh mereka. Semakin terhubung suatu negara dengan masyarakat, maka akan semakin rendah resiko kehilangan otonomi. Banyaknya kelompok-kelompok yang bersaing untuk memengaruhi kebijakan negara akan menjaga keseimbangan pengaruh yang mereka miliki terhadap negara. Otonomi negara juga akan relatif tidak terancam oleh satu kelompok atau beberapa kelompok bila struktur negara tetap terpusat, kompleks, dan institusi-insitutsinya diatur dengan seperangkat aturan yang jelas.¹¹²

Legitimasi dalam teori ilmu politik merupakan persoalan hubungan antara pemimpin dan yang dipimpin. Konsep legitimasi berkaitan dengan sikap masyarakat terhadap kewenangan. Apakah masyarakat menerima dan mengakui hak moral pemimpin untuk membuat dan melaksanakan keputusan yang mengikat masyarakat ataukah tidak. Apakah masyarakat menerima dan mengakui kewenangan pemimpin untuk membuat dan melaksanakan keputusan yang mengikat masyarakat. Legitimasi merupakan penerimaan dan pengakuan masyarakat terhadap hak moral pemimpin untuk memerintah, membuat, dan melaksanakan keputusan politik. Masyarakat adalah sumber legitimasi bagi pemimpin yang memerintah, dan karena itu pemerintah tidak dapat melegitimasi dirinya sendiri.

Legitimasi jelas sangat penting karena mendatangkan stabilitas politik dan kemungkinan-kemungkinan perubahan sosial. Pengakuan dan dukungan masyarakat pada pihak yang berwenang akan menciptakan pemerintahan yang stabil

¹¹¹Abdullahi Ahmed an-Na‘im, *Islam dan Negara Sekular...*, 154.

¹¹²Abdullahi Ahmed an-Na‘im, *Islam dan Negara Sekular...*, 154-155.

sehingga dapat membuat dan melaksanakan keputusan yang menguntungkan masyarakat umum. Legitimasi sangat berguna terutama dalam kondisi yang sulit karena pemerintah akan dapat mengatasi masalah dibandingkan dengan pemerintahan yang tidak memiliki legitimasi.

Begitu juga adanya legitimasi dari masyarakat akan mengurangi penggunaan sarana paksaan fisik sehingga anggaran dapat difokuskan kepada kesejahteraan umum. Legitimasi juga membuka kesempatan yang semakin luas bagi pemerintahan untuk tidak hanya memperluas bidang-bidang kesejahteraan yang hendak ditangani, tetapi juga untuk meningkatkan kualitas kesejahteraan. Sementara kewenangan merupakan hak moral dan kekuasaan yang memiliki keabsahan membuat dan melaksanakan keputusan politik. Kekuasaan politik merupakan kemampuan menggunakan berbagai sumber daya untuk memengaruhi proses pembuatan dan pelaksanaan keputusan politik.

D. *Civic Reason*

Selain membedakan domain negara dan politik, konsep penting lain dalam sistem pemikiran an-Na'im guna mengatur hubungan organis antara Islam dan politik adalah *civic reason*.¹¹³ Konsep ini dapat dikatakan kunci bagaimana shari'ah

¹¹³*Civic reason* merupakan istilah yang digunakan oleh an-Na'im terkait persoalan kepublikan dalam wacana tentang Islam dan negara. Meski begitu, ia sebenarnya sempat berdebat dalam dirinya apakah akan menggunakan istilah *civic reason* atau istilah *public reason* yang dipakai oleh Rawls. Namun, mengingat perbedaan yang signifikan dengan konsep *public reason*, an-Na'im cenderung menggunakan istilahnya sendiri, yakni *civic reason*. Istilah ini (*civic reason*) secara etimologi bermakna alasan kewargaan atau nalar kewargaan. Lebih luas makna tersebut dapat dipahami juga sebagai nalar publik, alasan umum, atau pertimbangan umum. Ketiga makna yang disebut terakhir ini tampaknya sinonim dengan makna etimologi *public reason* yang juga berarti nalar publik. Walaupun demikian, signifikansi istilah *civic reason* terdapat pada kata *civic*

dapat eksis dan memiliki peran di ruang politik. An-Na'im memandang *civic reason* berfungsi sebagai mekanisme mediasi konflik dan benturan kepentingan dalam politik. Tanpa konsep ini, maka harapan masa depan shari'ah tidak akan terwujud dalam konteks negara sekular. Di samping itu, bagaimana konsep ini dapat terealisasi juga hal yang mutlak dan karenanya *civic reason* harus konstitusional dan diatur melalui kerangka politik hukum yaitu konstitusi, hak asasi manusia, dan kewarnegaraan.¹¹⁴

Urgensi *civic reason* juga bertolak dari asumsi bahwa agama memiliki hak yang sama dengan falsafah politik lainnya. Meski negara bersifat sekular dan independen, tetapi agama menurut an-Na'im tidak dapat begitu saja dibiarkan menjadi domain privat. Agama dalam praktiknya dapat eksis dalam proses politik yang demokratis. Agama sebagaimana juga kelompok kepentingan dan kelompok sosial lain dapat berperan melalui proses politik guna memengaruhi kebijakan politik. Namun, an-Na'im tidak sepakat dan bahkan menolak jika suatu kebijakan publik dan perundang-undangan bukan didasarkan atas pertimbangan *civic reason* atau bila hanya didasarkan pada nalar agama semata.¹¹⁵ Oleh karena itu, an-Na'im menekankan

yang menurut an-Na'im mengacu pada kebutuhan akan kebijakan dan undang-undang yang dapat diterima oleh masyarakat luas.

¹¹⁴Abdullahi Ahmed an-Na'im, *Islam and the Secular State...*, 92-94.

¹¹⁵Meskipun teori ini merupakan keniscayaan dalam konteks sistem politik demokratis modern, namun diduga tidak cukup menjamin masa depan shari'ah sebagaimana tujuan yang ingin dicapai oleh an-Na'im. Konsep *civic reason* dengan kata lain tetap problematis dan dilematis dalam praksisnya karena implemtasinya sangat bergantung pada berbagai faktor seperti konteks, budaya politik, sekterianisme politik agama, dan lain sebagainya. Realitas politik dekade terakhir di negara-negara dimana umat Islam sebagai mayoritas memperlihatkan kuatnya kultur sekterianisme politik yang cenderung destruktif dan tidak cukup dewasa dalam berdemokrasi. Atas dasar asumsi dan fakta-fakta ini, teori an-Na'im bukan hanya dilematis dan problematis, akan tetapi juga bahkan terkesan utopis.

integrasi Islam atau agama dalam politik harus melalui proses *civic reason*.

An-Na'im menekankan suatu kebijakan publik dan perundang-undangan harus didukung oleh *civic reason* yang terbuka untuk semua warga negara. Bagi an-Na'im, *civic reason* ibarat jembatan yang berfungsi menghubungkan satu sisi dengan sisi lain. *Civic reason* dengan demikian dipandang berfungsi sebagai penghubung antara negara dan masyarakat, atau negara dan politik. *Civic reason* bahkan disebut sebagai mekanisme yang memiliki fungsi mediasi konflik kebijakan (*mediating policy conflicts*) dan konflik kepentingan dalam sistem politik yang demokratis. Konflik-konflik tersebut yang disebut oleh an-Na'im sebagai paradoks kehidupan sosial akan dimediasi dan kemudian menciptakan proses negosiasi, dimana setiap masalah akan menemukan *civic reason* bermanfaat dalam membangun kerja sama dengan berbagai pihak.

Sejalan dengan fungsi mekanis *civic reason* tersebut, an-Na'im memandang umat Islam sebagai salah satu kekuatan sosial penting yang dapat bersaing memengaruhi kebijakan publik. Bahkan, umat Islam melalui kerangka *civic reason* dapat mengusulkan kebijakan publik atau perundang-undangan yang bersumber dari ajaran Islam. Oleh sebab itu, umat Islam harus menerima prinsip *civic reason* dan menghargai berbagai elemen agar efektif dalam mewujudkan tujuannya. *Civic reason* dengan demikian amat penting bagi umat Islam dan peran shari'ah dalam kehidupan publik. Sebab, bukan hanya berfungsi sebagai mediasi konflik, namun juga secara otomatis menjadi dasar bagi legalitas suatu kebijakan publik. Selain itu, *civic reason* juga akan mengurangi klaim eksklusivitas agama dalam memperdebatkan isu-isu kebijakan publik.¹¹⁶

Meski mengurangi eksklusivitas agama, *civic reason* dalam konteks masyarakat Islam menurut an-Na'im harus diterima dari sudut pandang Islam. Misalnya, nalar dan

¹¹⁶Abdullahi Ahmed an-Na'im, *Islam and the Secular State...*, 39-40, dan 93.

penalaran publik diperlukan oleh umat Islam karena belum tentu mereka bersepakat terhadap suatu kebijakan meskipun sebagai mayoritas.¹¹⁷ Setiap muslim baik personal maupun kolektif dalam internal Islam memang memiliki kebebasan, namun dalam kasus hukum riba atau zakat yang melibatkan peran negara misalnya, kedua isu tersebut harus menjadi subjek sah *civic reason*. Masyarakat Islam harus memberi alasan melalui proses penalaran kewarnegaraan (*civic reason*) jika sudah melibatkan lembaga negara dalam prosesnya, dimana semua warga negara dapat berpartisipasi tanpa referensi agama. Hal ini bermakna bahwa alasan kedua kasus tersebut tidak tergantung pada alasan kepercayaan agama, namun semua warga negara baik Muslim maupun non-Muslim berhak untuk terlibat dalam proses debat dan negosiasi.¹¹⁸

Lebih jauh an-Na'im menjelaskan bahwa *civic reason* tidak membatasi Muslim yang percaya pada kesatuan Islam dan negara. Mereka bahkan membutuhkan kebebasan agar dapat membuat klaim tersebut tanpa takut tekanan dari institusi negara atau individu dan kelompok.¹¹⁹ Begitu juga tidak diingkari kemungkinan bagi umat Islam yang ingin prinsip syariah diterapkan sebagai kebijakan negara atau ditegakkan sebagai hukum negara. Namun, an-Na'im tetap menekankan bahwa umat Islam tidak dapat memaksakan cita-cita dan harapannya tersebut untuk diadopsi sebagai kebijakan

¹¹⁷Pemisahan Islam dan negara tidak mencegah umat Islam mengusulkan suatu kebijakan atau undang-undang berasal dari keyakinan mereka. Namun, usulan tersebut harus didasarkan pada nalar publik atau dikemukakan secara publik dan proses penalarannya terbuka bagi semua warga negara. 'Abdullahi Ahmed an-Na'im, *Islam and the Secular State...*, 8.

¹¹⁸Abdullahi Ahmed an-Na'im, *Islam and the Secular State...*, 93.

¹¹⁹Abdullahi Ahmed an-Na'im, *Islam and the Secular State...*, 94. 'Abdullahi Ahmed an-Na'im, "'European Islam or Islamic Europe': The Secular State for Negotiating Pluralism," in Maric-Claire Foblets and Jean-Yves Carlier, editors, *Islam & Europe: Crises are Challenges*, (Leuven University Press, 2010), pp. 97-100.

publik berdasarkan alasan keyakinan agama semata. Hal ini disebabkan tidak ada orang atau kelompok yang memiliki hak untuk melanggar hak orang lain (*no person or group has the right to violate the rights of others*) termasuk non-Muslim tidak dipaksa untuk mengikuti ajaran Islam.¹²⁰

Selain itu, an-Na'im juga menekankan bahwa peran agama dalam ruang publik bukan hanya ditentukan oleh berbagai faktor, tetapi juga cenderung beradaptasi dengan berbagai perubahan sosial. Karenanya, kemampuan agama dalam memengaruhi kebijakan publik dipengaruhi oleh hubungan historis antara negara dan agama serta kondisi-kondisi aktual seperti urbanisasi, tingkat religiusitas masyarakat, dan hubungan antara komunitas keagamaan.¹²¹

Persoalan *civic reason* lain dikemukakan oleh an-Na'im misalnya apakah Muslim bisa langsung mencegah seseorang minum alkohol atau mengharuskan wanita berpakaian sopan di depan publik ketika pihak berwenang gagal bertindak menegakkan apa yang diyakini sebagai ajaran Islam. Terkait masalah ini, an-Na'im menjelaskan bahwa orang beriman pada tingkat dasar berhak terlibat dalam percakapan atau berusaha meyakinkan orang lain untuk menahan diri secara sukarela dari tindakan yang dianggap tidak pantas. Tetapi umat Islam atau siapapun tidak bisa secara fisik mencegah apa yang dia anggap tidak pantas. Orang beriman mungkin juga menggunakan pengadilan untuk mendapatkan perintah menentang tindakan tersebut, tapi dia harus mematuhi keputusan pengadilan. Orang beriman mungkin juga terlibat dalam kegiatan pendidikan, politik, dan aktivitas lainnya yang berusaha mengubah sikap publik tentang perilaku yang dia anggap tidak pantas, atau untuk mengubah hukum, tapi apapun yang terjadi harus sesuai

94. ¹²⁰Abdullahi Ahmed an-Na'im, *Islam and the Secular State...*

40. ¹²¹Abdullahi Ahmed an-Na'im, *Islam and the Secular State...*

dengan persyaratan konstitusionalisme, hak asasi manusia, dan kewarganegaraan.¹²²

Gambaran relasi *civic reason* dengan Islam menunjukkan bahwa konsep ini sangat penting bagi eksistensi Islam di ruang publik. Dengan kombinasi *civic reason* dan *civic reasoning*, setiap warga negara dapat mengungkap pandangan publik tentang berbagai hal dengan saling menghormati dan memperhatikan norma-norma kesopanan. Konsep *civic reason* memberi hak kepada semua warga untuk memperdebatkan secara terbuka hal yang berkaitan kebijakan publik dan pemerintahan atau tindakan negara, termasuk pandangan warga lain tentang hal tersebut.¹²³ Lebih dari itu, *civic reason* dan proses penalaran diperlukan untuk penerapan kebijakan publik dan undang-undang di negara demokratis, karena dapat diakses publik dan dapat dipertanggungjawabkan secara publik oleh semua warga negara.¹²⁴ Begitu pula *civic reason* diperlukan karena orang-orang yang mengontrol negara tidak mungkin sepenuhnya netral, sementara masyarakat juga cenderung bertindak berdasarkan keyakinan dan membenaran pribadi.

Nalar publik harus menjadi tujuan penyelenggaraan negara karena akan mendorong terciptanya konsensus yang lebih luas dalam masyarakat yang melampaui pandangan keagamaan dan keyakinan berbagai individu dan kelompok. Meski demikian, harus diakui sangat sulit memastikan orang-orang memenuhi persyaratan nalar publik dalam membuat pilihan karena hal ini bersifat batiniyah menurut an-Na'im. Kendati begitu, *civic reason* berupaya menciptakan dan mendukung kohesi¹²⁵ dengan premis bahwa dialog, saling

¹²² Abdullahi Ahmed an-Na'im, *Islam and the Secular State...*, 40.

¹²³ Bahkan dalam *civic reason*, aktor-aktor sosial dapat berusaha memengaruhi kebijakan publik. 'Abdullahi Ahmed an-Na'im, *Islam and Secular State...*, 93.

¹²⁴ Abdullahi Ahmed an-Na'im, *Islam and Secular State...*, 85.

¹²⁵ Kohesi dalam kamus bahasa Indonesia adalah gaya tarik-menarik di antara molekul sejenis dalam suatu benda. Arti lainnya

pengertian dan kerjasama sangat penting dalam masyarakat majemuk. An-Na'im percaya bahwa orang-orang memiliki nilai dan prinsip kemanusiaan yang umum, meski mereka mungkin berbeda dalam pengetahuan, tradisi, praktik dan kepercayaan. *Civic reason* harus mengacu pada alasan dan penalaran yang dapat diakses oleh warga negara terlepas dari latar belakang mereka. *Civic reason* juga mengharuskan orang untuk mengembangkan bahasa yang umum untuk membantu mereka menerjemahkan pengetahuan, kepercayaan, nilai, dan minat mereka yang berbeda untuk kerja sama praktis. Dengan *Civic reason*, orang dengan berbagai nilai budaya atau agama dan praktik sosial membuat usaha yang masuk akal untuk mencapai kesepakatan dan hidup berdampingan tanpa menghilangkan perbedaan mereka.¹²⁶

Guna mewujudkan hal tersebut, *civic reason* menurut an-Na'im harus memenuhi beberapa kriteria. *Civic reason* harus bersifat adil (*fair public space*) dan terbuka (*inclusive*), serta mudah diakses (*accessible*). *Civic reason* harus aman karena dengan kondisi ini akan memungkinkan argumentasi terbangun dalam suasana yang mudah dikendalikan oleh pemerintah. Agar tercipta kondisi ini, diperlukan prinsip-prinsip aturan dasar mekanisme *civic reason* yaitu konstitusional, sekularisme, hak asasi manusia, dan kewarnegaraan. Dengan prinsip-prinsip ini, aturan yang menjamin *civic reason* tidak mudah diubah dan dibatalkan meski tidak bersifat absolut.¹²⁷

An-Na'im menekankan pula bahwa domain *civic reason* harus dalam domain *civil society* meskipun dikendalikan oleh negara melalui seperangkat aturan. Negara tidak boleh

adalah hubungan yang erat atau perpaduan yang kokoh. Kohesi juga dapat berarti keterikatan antarunsur dalam struktur sintaksis atau struktur wacana yang ditandai antara lain konjungsi, pengulangan, penyulihan, dan pelepasan.

¹²⁶https://www.uvh.nl/uvh.nl/up/ZwhufriIgB_UVH-booklet-def-LR.pdf

¹²⁷. Abdullahi Ahmed an-Na'im, *Islam and Secular State...*, 93-94.

membatasi jumlah pihak yang terlibat dalam ruang *civic reason* dengan cara deskriminasi terhadap kelompok agama, komunitas, atau kelompok minoritas tertentu. Sebaliknya, negara harus menyediakan kesempatan bagi sebanyak mungkin warga negara baik individu maupun kelompok agar terlibat dalam kebijakan publik.¹²⁸

Prinsip *civic reason* didasarkan pula pada sikap kritis untuk melindungi kebebasan berpendapat baik politik, sosial, maupun agama. *Civic reason* karenanya sangat bergantung pada prinsip konstitusionalisme, hak asasi manusia, dan kewarganegaraan. Kerangka normatif tersebut akan menjamin kebebasan mematuhi perintah agama tanpa memaksakan pada orang lain. Sekelompok Muslim misalnya dapat membentuk asosiasi sipil guna mengumpulkan dan mendistribusikan zakat sesuai keyakinan agama anggotanya, karena mereka tidak melibatkan institusi negara. Upaya ini bukan masalah kebijakan publik dan tidak tunduk pada persyaratan alasan kewarganegaraan, melainkan bergantung pada agama secara eksklusif sebagai dasar pemikiran. Dengan kata lain, negara sekular tidak memiliki wewenang untuk memerintah atau melarang seseorang melanggar kewajiban agamanya. Kerangka normatif tersebut dengan demikian akan memastikan dan menjamin bahwa negara tidak terperangkap oleh kepentingan kelompok tertentu saja.

Hal yang patut dicatat dari penjelasan an-Na'im tentang *civic reason* dalam konteks masyarakat Islam dan komponen sosial lainnya adalah bahwa konsep tersebut terkait dengan peran dan legitimasi negara. Menurut an-Na'im, negara dengan sifat netral memiliki peran penting memfasilitasi dan mendukung *civic reason* di antara berbagai komunitas. Negara memfasilitasi dan memberi kesempatan yang sama bagi semua warga dan masyarakat agar dapat menegosiasi kepentingan

¹²⁸ Abdullahi Ahmed an-Na'im, *Islam and Secular State...*, 93-94.

mereka.¹²⁹ Selain itu, *civic reason* dalam pandangan an-Na'im terkait pula dengan legitimasi negara itu sendiri. Tesis an-Na'im dalam hal ini adalah bahwa semakin setiap kelompok memiliki ruang dan kesempatan menyampaikan aspirasinya dengan bebas, maka semakin kecil pula kemungkinan aktor non-negara mengontrol negara dan institusinya.¹³⁰

Aktor non-negara harus diberi ruang (*civic reason* atau *public reason*) yang aman guna memengaruhi proses kebijakan pemerintah atau negara. Ruang tersebut harus menjamin kesempatan bagi semua kelompok. Hal ini mengingat legitimasi negara berasal dari dalam dan hubungan organik antara negara dengan berbagai aktor non-negara dalam politik. Di sisi lain, otonomi negara akan hilang atau berkurang jika hanya satu kelompok diperbolehkan memengaruhi organ negara atau negara secara keseluruhan. Oleh karena itu, perlu mengamankan ruang publik dimana aktor non-negara dapat bersaing dengan pijakan yang bebas dan adil memengaruhi kebijakan negara, sekaligus memastikan partisipasi yang paling inklusif dari semua segmen penduduk di arena ini.¹³¹

Akhirnya, uraian di atas menunjukkan bahwa makanisme *civic reason* diperlukan agar shari'ah dapat memiliki peran dalam kehidupan publik masyarakat muslim menurut an-Na'im. *Civic reason* yang dimaksud adalah alasan, maksud dan tujuan suatu kebijakan publik (*public policy*) atau perundangan (*legislation*) yang didasarkan pada penalaran (*reasoning*) yang memungkinkan setiap warga negara menerima atau menolak

¹²⁹Setiap individu dan kelompok perlu mengenali hak mereka untuk hidup sesuai dengan budaya dan kepercayaan mereka sendiri, serta membiarkan orang lain menikmati hak yang sama. Dalam kehidupan sosial yang paradoks kepentingan, maka mereka harus berusaha mencari keseimbangan. Selain itu, warga negara, serta komunitas agama dan budaya, mewajibkan negara untuk menengahi hubungan mereka.

¹³⁰Abdullahi Ahmed an-Na'im, *Islam and Secular Statc...*, 92-93.

¹³¹Abdullahi Ahmed an-Na'im, *Islam and Secular Statc...*, 93-94.

kebijakan publik tersebut. *Civic reason* dengan kata lain adalah penalaran terhadap argumentasi suatu kebijakan publik atau undang-undang baik dalam bentuk penerimaan atau penolakan. Warga negara dalam konteks ini bahkan dapat membuat usulan alternatif melalui debat publik tanpa takut dituduh makar, membangkang, kafir atau murtad.¹³²

Batasan ini menggambarkan fokus pemikiran an-Na'im adalah persoalan mekanisme kebijakan publik dan perundang-undangan. Hal ini juga ditegaskan oleh an-Na'im bahwa kata *civic* sebenarnya mengacu pada kebutuhan akan kebijakan dan undang-undang yang dapat diterima oleh masyarakat luas.¹³³ Konsepsi an-Na'im tersebut tampak relevan dengan pandangan Rawls tentang *public reason*. Memang, an-Na'im dalam hal ini merujuk pada teori yang dikembangkan oleh para pemikir politik Barat seperti Rawls dan Habermas. Dalam konsepsi Rawls, *reason* disebut publik jika muncul dari warga negara yang bebas dan setara, dan *reason* berisi tentang kemaslahatan publik berkaitan dengan keadilan politik paling mendasar yaitu terkait esensi undang-undang dasar dan keadilan dasar. Selain itu, *reason* disebut publik jika watak dan isinya memang publik dan diungkapkan dengan penalaran publik melalui konsep keadilan politik rasional guna memenuhi karakter repositas.¹³⁴

¹³²Fungsi konsep ini dalam pandangan an-Na'im adalah untuk memediasi konflik kebijakan (*policy conflicts*) dan kepentingan-kepentingan politis warga negara dalam proses politik yang dinamis. Dalam perspektif Rawls, konsep *civic reason* ini disebut *public reason* yang merupakan ciri utama relasi negara dan rakyat dalam tatanan negara demokratis dan konstitusional. Abdullah Ahmed an-Na'im, *Islam and the Secular State...*, 7.

¹³³Abdullahi Ahmed an-Na'im, *Islam and the Secular State...*, 7.

¹³⁴Abdullahi Ahmed an-Na'im, *Islam dan Negara Sekular...*, 161. John Rawls, "The Idea of Public Reason Revisited" Source: The University of Chicago Law Review, Vol. 64, No. 3 (Summer, 1997), pp. 765-807. <http://www.jstor.org/stable/1600311> (Accessed: 19-12-2017).

Herman Lilo¹³⁵ menjelaskan bahwa pandangan Rawls tentang nalar publik tidak boleh memasukkan agama atau kepercayaan karena akan sulit menemukan alasan untuk kepentingan bersama. Urusan agama adalah privatisasi setiap individu dalam suatu negara. Rawls melihat kebebasan beragama mengandung pengertian bahwa setiap individu memiliki kebebasan untuk memeluk maupun tidak memeluk suatu agama. Rawls menegaskan agama, ketika diizinkan dalam ruang publik, hampir selalu “merusak” sendi utama dalam demokrasi yaitu toleransi.¹³⁶

Meski secara umum konsep *public reason* Rawls tersebut sejalan dengan *civic reason*, namun an-Na‘im menegaskan bahwa *civic reason* memiliki signifikansi tersendiri. Oleh sebab itu an-Na‘im menolak menggunakan istilah *public reason* dan lebih memilih menggunakan istilahnya sendiri. Pemikiran Rawls menurut an-Na‘im merefleksikan pengalaman Barat sebagai konteksnya, dimana dalam hal tertentu tidak begitu relevan dengan masyarakat Islam. Begitu juga pemikiran Rawls yang membedakan antara konsep politik dengan doktrin komprehensif mengasumsikan suatu tatanan undang-undang dan masyarakat yang stabil sehingga kondisinya kondusif bagi

¹³⁵ *Public reason* adalah terma yang diadopsi John Rawl dari pemikiran Immanuel Kant. Jhon Rawls mengartikan *public reason* sebagai alasan dari seluruh warga negara di dalam pluralisme. *Public reason* juga dapat disebut dengan istilah kepentingan umum yang berasal dari berbagai ideologi, etnis, dan agama. Nalar publik tidak dapat dihindari dalam kehidupan demokratis dan masyarakat yang terbuka. Kesimpulan Rawls bahwa dalam sistem politik yang terbuka basis utama konstitusi harus dibangun di atas fondasi sistem masyarakat yang bebas dan adil. Artinya dalam menyusun konstitusi yang dipertimbangkan adalah alasan negara yang mewakili alasan warga negara, nalar pemimpin harus sama dengan nalar rakyat. Bukan alasan yang ditunggangi oleh kepentingan kelompok, sentimen suku agama dan kepentingan partai politik tertentu. Herman Lilo, “Civic Reason, Public Reason dan UU Ormas” <http://www.breakingsulsel.com/> (akses 29 Des 2018).

¹³⁶ Herman Lilo, “Civic Reason, Public Reason dan UU Ormas” <http://www.breakingsulsel.com/> (akses 29 Des 2018).

perdebatan dalam isu-isu *public reason*. Tatanan dan kondisi ini dalam konteks masyarakat Islam merupakan sesuatu yang sulit.¹³⁷ Sementara *civic reason* menurutnya lebih mengacu pada tradisi *civil society* dan ditandai dengan persaingan antara berbagai aktor sosial dalam memengaruhi kebijakan publik.

Terlepas dari perbedaan tersebut, baik *civic reason* yang dikemukakan an-Na'im maupun *public reason* milik Rawls sama-sama mengakui peran masyarakat dalam memengaruhi kebijakan publik. Mengikuti penjelasan Hardiman, ruang publik bukan hanya bermakna *locus* kewarnegaraan dan keadaban publik yang dapat diakses oleh semua orang, namun bermakna pula peran masyarakat warga dalam demokrasi. Ruang publik dalam makna tersebut dipahami sebagai panggung bagi gerakan-gerakan partisipasi politik dalam negara hukum demokratis, sementara aktor-aktor dalam gerakan tersebut adalah masyarakat dan warga negara.¹³⁸ Dalam maknanya yang normatif, ruang publik merupakan peranan warga dalam demokrasi sehingga dapat disebut sebagai ruang publik politik. Atas dasar ini ruang publik adalah *locus* kewarnegaraan dan keadaban publik yang dapat diakses semua orang.¹³⁹

Sejalan dengan penjelasan Hardiman, ruang publik disebut juga wilayah dimana seluruh anggota masyarakat bisa berinteraksi, bertukar pikiran, dan berdebat dalam masalah-masalah publik, tanpa perlu risau intervensi penguasa. Ruang publik dibutuhkan oleh *civil society* untuk melakukan transaksi wacana dan praksis politik. Masyarakat sebagai warga negara memiliki akses penuh terhadap setiap kegiatan publik termasuk menyampaikan pendapat, berserikat, dan memberi informasi kepada publik. Karena itu, konsep ruang publik menuntut

¹³⁷ Abdullahi Ahmed an-Na'im, *Islam and Secular State...*, 100.

¹³⁸ F. Budi Hardiman, *Ruang Publik Melacak "Partisipasi Demokratis" dari Polis Sampai Cyberspace* (Yogyakarta: Kanisius, 2018), 10.

¹³⁹ F. Budi Hardiman, *Ruang Publik...*, 10.

perlakuan yang sama tanpa memandang siapa yang berbicara atau siapa yang dibicarakan.

Menurut Reza A.A Wattimena, ruang publik memiliki fungsi yang sangat besar di dalam masyarakat demokratis.¹⁴⁰ Ruang publik berfungsi sebagai ruang dimana opini publik otentik bersikap kritis terhadap kekuatan politik demi mencapai keseimbangan dan keadilan sosial. Hal ini juga sekaligus sebagai penekan terhadap segala bentuk manipulasi ruang publik yang seringkali digunakan untuk membenarkan kekuasaan tertentu.¹⁴¹ Dalam negara hukum demokratis, ruang publik politis berfungsi sebagai sistem alarm dengan sensor peka yang menjangkau seluruh masyarakat. *Pertama*, menerima dan merumuskan situasi problem sosio-politis. *Kedua*, juga menjadi mediator antara keanekaragaman gaya hidup dan orientasi nilai dalam masyarakat di satu pihak dan sistem politik serta sistem ekonomi di lain pihak.

Ruang publik berfungsi baik jika transparan, namun hanya mungkin jika ruang publik bersifat otonom di hadapan kuasa. Tuntutan normatif ini tentu sulit didamaikan dengan fakta dimana media elektronik dan cetak kerap menghadapi dilema yang tak mudah dipecahkan di hadapan tekanan politis maupun pemilik modal. Sulit membayangkan ruang publik sebagai ruang bebas kuasa. Sebaliknya, ruang publik politis justru merupakan jaringan kekuasaan yang sangat kompleks karena setiap bentuk perhimpunan dalam masyarakat membentuk ruang publik sendiri.¹⁴²

¹⁴⁰Reza A.A Wattimena, "Fungsi Ruang Publik bagi Masyarakat Demokratis" <https://rumahfilsafat.com> (Akses 10 Des 2017).

¹⁴¹Reza A.A Wattimena, "Fungsi Ruang Publik bagi Masyarakat Demokratis" <https://rumahfilsafat.com> (Akses 10 Des 2017).

¹⁴²Reza A.A Wattimena, "Fungsi Ruang Publik bagi Masyarakat Demokratis" <https://rumahfilsafat.com> (Akses 10 Des 2017).

Habermas menjelaskan negara hukum modern berciri demokratis jika terjadi komunikasi politis intensif antara ruang publik dan sistem politik. Masyarakat sipil dalam ruang publik politis melangsungkan diskursus publik dengan berbagai bentuk dan isi. Suara-suara dalam ruang publik politis dapat berciri anarkis dan tak terstruktur. Ruang publik politis adalah locus bagi komunikasi yang manipulatif maupun komunikasi yang tak terbatas. Meski demikian, bukan berarti bahwa suara-suara itu dapat diterima begitu saja sebagai opini publik. Andai kata semua suara memiliki akses dalam proses pengambilan keputusan publik tanpa saringan, kiranya pemerintahan semacam itu tidak hanya buruk melainkan juga dapat dianggap tak ada.¹⁴³

Ruang publik memiliki fungsi signifikan sebagai ruang dimana opini publik yang otentik. Kritik masyarakat terhadap kekuatan politik demi mencapai keseimbangan dan keadilan sosial dapat terbentuk dan tersebar luas kepada seluruh warga negara. Hal ini sekaligus sebagai penekan terhadap segala bentuk manipulasi ruang publik. Habermas menawarkan agenda untuk merivitalisasi ruang publik dengan cara memulai proses pada upaya pembentukan konsensus rasional bersama dan menekankan opini publik yang bersikap kritis terhadap hegemoni kekuasaan politik dan ekonomi daripada opini yang sudah termanipulasi oleh kepentingan kelompok tertentu. Habermas mengharapkan opini publik tersebut nantinya akan memengaruhi proses pengambilan putusan dalam struktur politik dan hukum yang mapan. Kapasitas yang dimiliki ruang publik juga digunakan untuk mengawasi bagaimana sistem politik bertindak.¹⁴⁴

¹⁴³Gusti A. B. Menoh, *Agama dalam Ruang Publik: Hubungan antara Agama dan Negara dalam Masyarakat Post-Sekular Menurut Jürgen Habermas*, (Yogyakarta: Kanisius, 2015).

¹⁴⁴Gusti A. B. Menoh, *Agama dalam Ruang Publik: Hubungan antara Agama dan Negara dalam Masyarakat Post-Sekular Menurut Jürgen Habermas*, (Yogyakarta: Kanisius, 2015).

Habermas memandang penting agama sebagai sumber keadaban. Agama dapat dipandang sebagai ikhwal yang penting dalam negara demokratis. Agama dalam masyarakat pasca sekularisme tampil dalam ruang publik sebagai sumber nalar keadaban (*public use of reason*). Ia menilai tradisi-tradisi agama memiliki kekuatan artikulasi yang istimewa berkaitan dengan institusi moral khususnya mengenai bentuk kehidupan bersama yang manusiawi. Tradisi religius turut menentukan kemungkinan isi kebenaran yang nantinya dipelajari oleh warga beragama maupun sekuler.¹⁴⁵

Habermas juga menunjuk pada kenyataan bahwa agama bukan saja sesuatu yang dipercaya, melainkan sumber energi yang menuntun seluruh hidup orang beriman. Karena itu, tidak mudah bagi Muslim menarik garis pemisah antara nalar religius dan nalar publik. Dalam ruang publik informal, alasan-alasan yang bersumber dari agama masing-masing kelompok boleh diungkapkan. Semua warga dapat belajar dari kosa kata dan kekayaan tradisi-tradisi agama yang berbeda-beda dan hal yang bermanfaat bagi kehidupan bersama sebagai suatu komunitas politik. Namun, wacana agama harus diterjemahkan ke dalam bahasa yang dimengerti semua pihak ketika dalam ruang publik formal seperti parlemen, peradilan dan administrasi negara.

Bagi Habermas, ruang publik harus bisa menjadi locus penyatuan yang mendamaikan konflik dan klaim-klaim yang berbeda dan bersaing. Dengan menjadi arena diskursif, ruang publik melindungi pluralisme budaya, kelompok-kelompok sosial dan memobilisasi komunikasi diantara para warga yang berbeda pandangan dunia (keyakinan) sehingga tercipta saling pengertian dan saling belajar di antara mereka.

Secara historis, gagasan tentang alasan publik muncul pada abad tujuh belas dan delapan belas dalam karya Hobbes, Locke, Rousseau, dan Kant. Beberapa ahli teori mengklaim

¹⁴⁵Gusti A. B. Menoh, *Agama dalam Ruang Publik: Hubungan antara Agama dan Negara dalam Masyarakat Post-Sekular Menurut Jurgen Habermas*, (Yogyakarta: Kanisius, 2015).

bahwa alasan publik adalah cita-cita prosedural yang mengatur wacana politik di antara warga negara, sementara yang lain bersikeras bahwa ruang publik memberikan standar substantif yang membimbing perilaku politik. Pada pandangan pertama, alasan umum menyediakan kondisi ideal yang harus dipenuhi oleh prosedur politik untuk memastikan bahwa keputusan dapat diterima oleh setiap peserta (Kondisi inklusi, partisipasi, dan pengambilan keputusan). Pandangan kedua berpendapat bahwa isi dari alasan publik setidaknya diselesaikan sebelum diskusi aktual.¹⁴⁶

Konsep *civic reason* yang dikemukakan oleh an-Na‘im sebagai suatu mekanisme mediasi persoalan kepublikan Islam harus diakui cukup logis dalam konteks modern. Merujuk pada penjelasan Hardiman, persoalan kepublikan—seperti konsep *civic reason* atau yang serupa seperti ruang publik (*public sphere* dalam istilah Inggris atau *Offentlichkeit* dalam istilah Jerman)—merupakan konsep yang populer dewasa ini dalam ilmu-ilmu sosial, teori-teori demokrasi, dan diskursus politik secara umum. Persoalan kepublikan bahkan telah menjadi konsep kunci guna memahami demokrasi dalam masyarakat yang kompleks dan terglobalisasi hingga dekade awal abad 21. Konsep kepublikan bukan hal baru dalam teori politik, ilmu hukum dan yurisprudensi. Merujuk pada Lucian Holscher, Hardiman mengungkap bahwa konsep kepublikan telah muncul dan berkembang di Eropa pada abad ke 17, dimana *offentlich* awalnya memiliki arti *staatlich* (kenegaraan).¹⁴⁷

Merujuk penjelasan Rawls, *public reason* merupakan ciri utama relasi negara dan rakyat dalam tatanan negara demokratis dan konstitusional berkaitan dengan masalah paling mendasar yaitu keadilan. Joshua Cohen menyatakan bahwa politik demokratis setidaknya terdiri dari diskusi publik tentang undang-undang dan kebijakan yang didasarkan pada

¹⁴⁶Jonathan Quong, “Public Reason” dalam <https://www.britannica.com> (akses 07 Des 2017).

¹⁴⁷Lihat F. Budi Hardiman, *Ruang Publik...*, 2.

alasan keadilan (*of reasons of justice*).¹⁴⁸ Liberalisme politik memiliki tingkat kedamaian karena menekankan kebebasan pribadi, toleransi, penyelidikan terbuka, supremasi hukum, mobilitas sosial, formulasi modern, demokratis.

Walapun demikian, Daniel Philpot memandang aneh an-Na'im karena mendukung partisipasi agama dalam demokrasi, namun mendukung Rawls dan Habermas yang menuntut alasan-alasan sekuler dalam debat politik. Padahal an-Na'im mengizinkan Muslim bernalar secara politik atas dasar shari'ah. Oleh karena itu, Daniel Philpot keberatan terhadap pandangan an-Na'im berdasarkan hukum konstitusional, hak asasi manusia, kebebasan beragama, dan kualitas hukum yang sangat tergantung pada klaim substantif tentang martabat dan sifat pribadi, sifat masyarakat manusia, dan validitas ajaran universal. Dalam pandangan Daniel Philpot, an-Na'im berdebat dengan filsuf Barat tersebut yang menganjurkan demokrasi liberal atas dasar prosedur, konsensus, dan stabilitas.¹⁴⁹

E. Kerangka Normatif Agama dan Negara

Sebagaimana disinggung pada subbab terdahulu, peran publik shari'ah bisa capai melalui mekanisme *civic reason*. Mekanisme ini menurut an-Na'im perlu prinsip diatur berdasarkan kerangka konstitusionalisme, hak asasi manusia, dan kewarnegaraan. Prinsip-prinsip yang disebut terakhir ini pada dasarnya merupakan inti dari tesis an-Na'im dalam mengatur hubungan organisi antara Islam dan politik, termasuk relasi Islam dan negara. Ketiga prinsip tersebut merupakan kerangka kerja untuk mengatur sekularisme dan keterhubungan Islam dengan kebijakan publik. Konstitusionalisme misalnya merupakan kerangka hukum dan politik untuk mewujudkan

¹⁴⁸Joshua Cohen Truth and Public Reason Source: Philosophy & Public Affairs, Vol. 37, No. 1 (Winter, 2009), pp. 2-42. Published by: Wiley Stable URL: <http://www.jstor.org/stable/40212835>. (19-12-2017).

¹⁴⁹Daniel Philpott "Arguing with an-Naim" <https://tif.ssrc.org> (akses 16 Oktober 2017).

kesetaraan martabat hak asasi manusia dan kesejahteraan warga negara.¹⁵⁰ Melalui kerangka ini pul, shari'ah memiliki kemungkinan peran dalam kehidupan publik masyarakat Islam baik sebagai minoritas maupun mayoritas.

Hak asasi manusia memberi perlindungan hak-hak dasar manusia tanpa diskriminatif, namun hak ini hanya dapat diterapkan melalui lembaga dan sistem hukum konstitusi nasional. Hanya saja, efektivitas sistem hukum nasional dan internasional sendiri sangat tergantung pada partisipasi warga secara individu dan kolektif untuk melindungi hak sendiri. Dengan norma konstitusi dan hak asasi, warga dapat saling bertukar informasi, mengatur dan bertindak secara publik untuk promosi visi sosial dan melindungi hak-hak mereka sendiri. Dengan kata lain, konstitusionalisme dan hak asasi manusia merupakan sarana yang dibutuhkan untuk menjunjung tinggi martabat dan hak-hak warga negara. Konsep-konsep ini dan instansi terkait tergantung pada dan harus berinteraksi satu sama lain agar tujuan setiap konsep akan dicapai.¹⁵¹

Hubungan antara Islam dan prinsip-prinsip tersebut tidak dapat dihindari menurut an-Na'im karena Islam secara langsung memengaruhi legitimasi dan efektivitas prinsip-prinsip tersebut dalam masyarakat Islam. Prinsip-prinsip tersebut sangat penting bagi masyarakat Islam modern karena merupakan pengaman dalam negosiasi relasi Islam dengan negara dan politik. Pemerintahan konstitusional dan perlindungan hak asasi manusia penting bagi kebebasan umat beragama terutama umat Islam. Kebebasan merupakan hal yang esensial untuk mengembangkan shari'ah menjadi suatu konsensus bersama. Begitu juga prinsip-prinsip tersebut penting menurut an-Na'im karena umat Islam kini hidup dalam

¹⁵⁰ Abdullahi Ahmed an-Na'im, *Islam and the Secular State...*, 84.

¹⁵¹ Abdullahi Ahmed an-Na'im, *Islam and the Secular State...*, 84.

model negara Eropa pasca kolonial seperti telah diuraikan terdahulu.¹⁵²

An-Na'im bahkan menegaskan ketiga prinsip tersebut penting dalam masyarakat Islam untuk mengatur politik domestik, kekuasaan negara dan hubungan mereka dengan masyarakat lain.¹⁵³ Selain itu, prinsip-prinsip tersebut juga penting untuk menjaga netralitas negara dan agama. Sebab, manusia cenderung mendukung pandangan mereka sendiri, termasuk keyakinan agama mereka lebih dari pandangan orang lain. Negara tidak bisa hanya menjadi refleksi dari pandangan mereka yang berkuasa sebagai pemerintah, tapi tujuan netralitas terhadap agama tidak harus melalui upaya mengendalikan agama dan menjadikannya sebagai murni domain pribadi karena hal ini tidak mungkin menurut an-Na'im. Orang-orang beriman akan selalu menegaskan keyakinan agama mereka secara politik dan karena itu lebih baik mengakui dan mengatur realitas ini daripada menjadikannya sebagai gerakan politik bawah tanah.¹⁵⁴

Lebih tegas an-Na'im menekankan bahwa konsepsi beragam tentang konstitusionalisme dalam praksis harus dilihat sebagai pendekatan terhadap model pemerintahan yang akuntabel dan bertanggungjawab. Tidak terlalu penting menetapkan satu definisi konstitusionalisme sebab definisi yang ada juga merupakan produk pengalaman masyarakat tertentu. An-Na'im yakin bahwa konstitusionalisme hanya bisa direalisasi dan dikembangkan melalui pengalaman praksis. Pengalaman akan memengaruhi refleksi teoritis prinsip

¹⁵² Abdullahi Ahmed an-Na'im, "Globalization and Jurisprudence: An Islamic Law Perspective" *Emory Law Journal* Vol. 5, (2005), 25-51.

¹⁵³ Meski demikian, ketiga prinsip tersebut menurut an-Na'im perlu dispesifikasi dan diadaptasi sesuai dengan konteks lokal. Harus mempertimbangkan dinamika sosial, budaya, dan politik. Prinsip-prinsip tersebut harus bisa menjawab tantangan-tantangan konteks sosial tersebut.

¹⁵⁴ Abdullahi Ahmed an-Na'im, *Islam and the Secular State...*, 85.

konstitusionalisme dan meningkatkan cara praktiknya di masa akan datang. Karena itu, pemerintahan konstitusional justru direalisasi melalui pengalaman mempraktikkan prinsip-prinsip kontitusional dalam konteks masing-masing masyarakat.¹⁵⁵

1. Konstitusionalisme

An-Na'im menegaskan konstitusionalisme adalah hukum dasar dan organik suatu bangsa yang menetapkan sifat dan konsep negara, mengorganisasikan pemerintahan, mengatur, membagi, dan membatasi fungsi departemen-departemen, serta menentukan cakupan dan cara menggunakan kekuasaan. Konstitusionalisme diartikan juga sebagai kumpulan peraturan yang menciptakan berbagai alat pemerintahan dan menentukan hubungan satu dengan yang lain, dan hubungan antara alat-alat pemerintahan dengan subjek pribadi manusia baik sebagai individu atau kolektif.¹⁵⁶ Konstitusionalisme menjadi kerangka hukum dan politik guna melindungi persamaan status dan hak asasi manusia serta kesejahteraan seluruh warga negara.

Tujuan konstitusionalisme adalah menciptakan tatanan hukum, pembatasan terhadap kekuasaan dan wewenang pemerintah, dan melindungi hak asasi manusia. Konstitusi memuat sekumpulan norma dasar dan prinsip-prinsip yang mengatur kekuasaan pemerintahan dan hak-hak warga negara serta hubungan antara keduanya. Dengan kata lain, kekuasaan negara dan pemerintah dibatasi melalui konstitusi guna menjamin hak-hak rakyat.¹⁵⁷ Konstitusionalisme karenanya

¹⁵⁵ Abdullahi Ahmed an-Na'im, *Islam and the Secular State...*, 103.

¹⁵⁶ Abdullahi Ahmed an-Na'im, *Islam and the Secular State...*, 102.

¹⁵⁷ Kendati demikian perlu ditegaskan bahwa konstitusi tidak identik dengan undang-undang dasar. Memandang konstitusi sebagai undang-undang adalah keliru karena makna konstitusi lebih luas dari undang-undang dasar. Konstitusi memiliki tiga tingkatan yaitu konstitusi dalam makna sosial politik, hukum, dan sebagai peraturan hukum. Konstitusi dalam makna sosial politik belum merupakan pengertian hukum, namun mencerminkan keadaan sosial politik.

mencakup beberapa prinsip dasar dan umum seperti pemerintahan yang representatif, transparansi, akuntabilitas, pemisahan kekuasaan, dan independensi lembaga kehakiman.

Secara antropologis konstitusionalisme merupakan kesepakatan umum, dimana manusia memerlukan otoritas dan pemerintahan yang memiliki kekuasaan guna memelihara hukum dan politik, ekonomi, dan sosial. Konstitusionalisme juga merupakan respon terhadap paradoks dalam realitas suatu masyarakat. Satu sisi tidak semua individu dan masyarakat dapat berpartisipasi secara sejajar dalam melaksanakan urusan publik. Namun, setiap individu di sisi lain cenderung memiliki pandangan dan kepentingan berbeda berkaitan dengan kekuasaan politik, sumber daya ekonomi, pelayanan dan kebijakan sosial.¹⁵⁸ Negara menjadi pihak yang berperan menyelesaikan perbedaan pendapat dan konflik kepentingan tersebut. Namun, fungsi negara bukan dilaksanakan oleh badan resmi negara yang abstrak dan dapat bertindak secara netral, tapi dijalankan oleh manusia yang merupakan aktor sebenarnya

Hukum dalam konteks ini bersifat sekunder, sementara primernya adalah bangunan-bangunan masyarakat seperti keputusan masyarakat sendiri tentang siapa yang menjadi kepala suku. Dalam pengertian hukum, keputusan-keputusan dalam masyarakat menjadi rumusan normatif yang berlaku. Sementara konstitusi sebagai peraturan hukum adalah suatu peraturan hukum yang tertulis. Dalam konteks makna terakhir ini maka Undang-undang dasar merupakan bagian dari konstitusi. Konstitusi dibuat oleh rakyat untuk membentuk pemerintahan, bukan sebaliknya ditetapkan oleh pemerintah untuk rakyat. Lihat Jimly Asshiddiqie, *Pokok-Pokok Hukum Tata Negara Indonesia Pasca Reformasi* (Jakarta: Buana Ilmu Populer, 2008), 143-147. Lihat juga Moh. Kusnardi dan Bintang R. Saragih, *Ilmu Negara* (Jakarta: Gaya Media Pratama, 1988). Mirza Nasution, *Politik Hukum dalam Sistem Ketatanegaraan Indonesia* (Medan: Puspantara, 2015), 87-89. Sri Soemantri, “Konstitusi dan Sejarah MPR dalam Perkembangan Sistem Ketatanegaraan Indonesia” dalam A.M. Fatwa, *Potret Konstitusi Pasca Amandemen 1945* (Jakarta: Kompas, 2009), 198.

¹⁵⁸ Abdullahi Ahmed an-Na'im, *Islam and the Secular State...*, 103.

dibalik negara atau atas nama negara yang tak terlepas dari subjektifitasnya.

Realitas tersebut merupakan dasar bagi aspek konstitusionalisme baik struktur lembaga negara maupun aktifitas dalam membuat dan menjalankan kebijakan publik dan keadilan.¹⁵⁹ Oleh sebab itu, pemerintahan konstitusional menurut an-Na'im ditandai dengan seperangkat prinsip yang membatasi dan mengontrol negara atau kekuasaan pemerintah sesuai dengan hak-hak dasar warga negara sesuai dengan tata hukum. Hal ini sangat penting guna menjamin hubungan antara individu dan negara diatur oleh prinsip-prinsip hukum yang jelas, bukan oleh kehendak elit penguasa yang despotik.¹⁶⁰ Karenanya, pemerintahan konstitusional harus menghormati dan melindungi hak-hak individu dan masyarakat.

Sebagai contoh, menghormati kebebasan individu untuk mengutarakan pendapat, keyakinan, dan berorganisasi adalah satu-satunya cara untuk melindungi hak kebebasan kelompok etnik dan agama tertentu. Meski demikian, kebebasan individu akan bermakna dan bisa dijalankan secara efektif dalam konteks kelompok yang relevan. Sebaliknya, hak-hak kebebasan berekspresi dan berorganisasi tidak akan berguna tanpa adanya lembaga yang menjalankan. Dengan kata lain, hak-hak tersebut meniscayakan lembaga agar dapat direalisasi termasuk keharusan adanya kemampuan untuk mengajukan dan menindak aparaturnya negara atau pemerintah dan menjaga mereka agar bertindak akuntabel.¹⁶¹

Pemerintah harus bersifat transparan dalam melaksanakan program pemerintahan. Aparat tidak boleh menyembunyikan kegiatan demi menutup penyalahgunaan

¹⁵⁹ Abdullahi Ahmed an-Na'im, *Islam dan Negara Sekular...*, 164.

¹⁶⁰ Abdullahi Ahmed an-Na'im, *Islam and the Secular State...*, 88. Graeme Gill, *The Nature and Development of the Modern State* (New York: Palgrave Macmillan, 2003), 102.

¹⁶¹ Abdullahi Ahmed an-Na'im, *Islam and the Secular State...*, 103.

kekuasaan. Transparansi dengan demikian merupakan kebutuhan yang dapat dicapai melalui undang-undang, aturan administrasi, kebebasan pers, dan adanya tuntutan atas pegawai negara yang menyalahgunakan kekuasaan. Selain itu, guna mewujudkan transparansi diperlukan pula lembaga independen yang menginvestigasi kemungkinan pelanggaran dan bisa menyelesaikan pertikaian.¹⁶²

Selain negara atau pemerintahan, aspek terpenting konstitusionalisme menurut an-Na'im adalah motivasi psikologis dan kemampuan sosiologis warga negara. Prinsip konstitusionalisme terkadang diekspresikan dalam istilah hak menentukan nasib sendiri (*self determination*) yang di dalamnya rakyat berhak menentukan secara bebas status politik dan meraih kemajuan ekonomi, sosial, dan kultural. Dalam hal ini warga negara mesti turut berpartisipasi dalam melindungi hak-hak kebebasan. Penegakan konstitusionalisme sangat bergantung pada kerelaan dan kemampuan warga negara untuk berbuat demi kepentingan bersama. Konstitusionalisme berkaitan dengan kemampuan rakyat untuk memengaruhi peristiwa-peristiwa dalam kehidupan mereka. Dengan kata lain, inti konstitusionalisme adalah bagaimana merealisasikan dan mengelola ide-ide ideal dengan cara dinamis dan berkelanjutan.¹⁶³

Konstitusionalisme berkaitan dengan upaya penataan dan pengamanan ruang publik untuk rakyat agar mereka dapat mencari, bertukar, berdebat, dan menilai sebuah informasi secara bebas serta dapat bergabung dengan yang lain agar dapat melakukan sesuatu untuk mencapai tujuannya. Ini artinya, kesamaan akses harus disediakan bagi keseluruhan anggota masyarakat karena hidup mereka ditentukan oleh

¹⁶² Abdullahi Ahmed an-Na'im, *Islam dan Negara Sekular...*, 165.

¹⁶³ Abdullahi Ahmed an-Na'im, *Islam and the Secular State...*, 104.

kebijakan-kebijakan yang sedang dibentuk.¹⁶⁴ Sebuah sistem yang menolak hak-hak dasar masyarakat seperti kesetaraan dihadapan hukum, kesamaan akses terhadap fasilitas publik baik karena sentimen gender atau agama, berarti menolak prinsip konstitusionalisme. Meskipun demikian, hal ini tidak berarti sistem tersebut harus cepat diganti oleh model lain yang lebih baik. Makna dan implikasi konstitusionalisme untuk suatu negara adalah hasil interaksi prinsip-prinsip universal yang luas dengan proses dan faktor lokal yang spesifik.

Adapun konstitusionalisme dalam masyarakat Islam menurut an-Na'im tidak dapat diterapkan begitu saja karena perlu adaptasi dengan agama dan tradisi. Hal ini didasarkan asumsi bahwa Muslim sulit menimbang konstitusionalisme dengan serius jika mereka memandang negatif sebagai sesuatu yang tidak sesuai dengan agama. Meski demikian, ada dua argumen menurut an-Na'im yang mendukung keabsahan konstitusionalisme dan implikasinya dalam dunia Islam yaitu aspek moralitas dan aspek empirik. Pembeneran moral dimana seseorang harus memperlakukan orang lain sebagaimana ia ingin diperlakukan orang lain. Sementara pembeneran empiris adalah kenyataan konstitusionalisme telah menjadi pilihan bagi mayoritas rakyat termasuk umat Islam di Afrika dan Asia. Mereka menggunakan hak menentukan nasib sendiri selama masa penjajahan kolonial hingga menjadi negara modern dengan identitas konstitusionalnya masing-masing.

Umat Islam harus menerapkan konstitusionalisme dalam konteks negara mereka masing-masing. Untuk itu, perlu dilihat apakah konstitusi yang ada sudah mencapai keseimbangan antara kebebasan individu dan keadilan sosial. Aturan-aturan yang bersifat diskriminatif menurut an-Na'im tidak patut dan tidak layak disebut sebagai konstitusi dan pemerintahan tidak konstitusional. Pemerintahan harus dikontrol oleh prinsip-prinsip yang lebih tinggi dan fundamental yang menjamin hak-hak individu dan hak-hak minoritas dihadapan mayoritas. Oleh

¹⁶⁴. Abdullahi Ahmed an-Na'im, *Islam and the Secular State...*, 105.

karena itu, an-Na'im menekankan sangat penting bagi umat Islam untuk berperan dalam menjaga netralitas negara terhadap agama. Begitu juga sangat penting bagi umat Islam untuk berperan positif dalam memengaruhi kebijakan publik dan perundang-undangan resmi.¹⁶⁵

An-Na'im yakin hubungan Islam dan negara bergantung pada konteks politik dan sosial suatu masyarakat dan pola hubungan tersebut akan dinamis, berkembang, dan bisa diubah atau ditransformasikan. Hubungan Islam dan negara tidak bersifat kaku dan permanen baik dalam bentuk fusi (negara Islam) atau separasi (negara sekular).¹⁶⁶ An-Na'im berupaya melegitimasi konstusionalisme sebagai sesuatu yang relevan bagi umat Islam kontemporer. Sebaliknya, an-Na'im menolak menjadikan sejarah praksis politik Nabi di Madinah sebagai dasar konstusionalisme Islam. Ia berargumen bahwa masa kenabian tak bisa direplikasi dan politik setelah Nabi wafat tetap merupakan domain manusia, tidak sakral dan tidak memiliki otoritas seperti Nabi.¹⁶⁷

2. Hak asasi manusia

Sebagaimana konstusionalisme, hak asasi manusia juga sangat penting dalam konstruksi teori relasi Islam dan negara yang diajukan oleh an-Na'im. Seperti telah disebutkan, hak asasi manusia merupakan karakter negara sekular yang berbasis hukum dan demokratis. Norma internasional ini menurutnya berfungsi mengatur dan memediasi hubungan antara Islam dan politik yang memungkinkan hak-hak agama dalam kebijakan

¹⁶⁵ Abdullahi Ahmed an-Na'im, *Islam and the Secular State...*, 107.

¹⁶⁶ Abdullahi Ahmed an-Na'im, *Islam and the Secular State...*, 107.

¹⁶⁷ Piagam madinah tidak bisa direplikasi secara utuh setelah nabi dan sahabat karena sifat ideal piagam tersebut. Lagi pula, tidak ada kesepakatan di antara umat Islam mengenai apa yang dimaksud dengan model madinah dan bagaimana model itu diaplikasikan dalam konteks hari ini. 'Abdullahi Ahmed an-Na'im, *Islam and the Secular State...*, 106.

politik.¹⁶⁸ Fungsi ini dapat dipahami mengingat hak asasi manusia terdiri dari seperangkat norma kemanusiaan—menjadi agenda politik hukum internasional—yang harus dihormati dan dilindungi oleh setiap negara anggota Perserikatan Bangsa-Bangsa (PBB).¹⁶⁹ Hans Peter Schmitz dan Kathryn Sikkink menyatakan bahwa hak asasi manusia menciptakan hubungan antara pemegang hak individu dan kolektif dengan negara, dimana hak asasi manusia bersifat universal dan mencakup klaim kesetaraan dan bebas dari diskriminasi.¹⁷⁰

Hak asasi manusia dalam penjelasan Darji Darmodiharjo dan Shidarta adalah hak dasar atau pokok-pokok yang dibawa oleh manusia sejak lahir sebagai anugerah Tuhan. Hak asasi ini meliputi hak kebebasan berbicara (*freedom of specc*), kebebasan beragama (*freedom of riligion*), bebas dari kekurangan (*freedom from want*), dan bebas dari ketakutan (*freedom from fear*).¹⁷¹ Hak asasi manusia juga terdiri dari; *pertama* hak-hak asasi pribadi (*personal right*) seperti kebebasan menyatakan pendapat, memeluk agama, bergerak dan sebagainya. *Kedua*, Hak-hak asasi ekonomi (*property right*) yaitu hak untuk memiliki sesuatu. *Ketiga*, hak-hak asasi sosial dan kebudayaan (*social and cultural right*) seperti hak untuk memilih pendidikan dan mengembangkan kebudayaan. *Keempat*, hak-hak asasi untuk mendapatkan perlakuan tata

¹⁶⁸ Abdullahi Ahmed an-Na'im, *Islam and the Secular State...*, 84.

¹⁶⁹ Abdullahi Ahmed an-Na'im, *Muslim dan Keadilan Global* terjemahan Jawahir Thontowi (Bandung: IMR Press, 2013). 'Abdullah Ahmedan-Na'im and Fancis Deng (Editors), *Human Rights in Africa: Cross-Cultural Perspectives* (Washington: The Brooking Institutions, 1990), 331-367.

¹⁷⁰ Hans Peter Schmitz dan Kathryn Sikkink, "Ham Internasional" dalam Handbook Walter Carlsnaes, Thomas Risse, dan Beth A. Simmons, *Handbook Hubungan Internasional* terjemahan Imam Bachaqie (Bandung: Nusa Media, 2013), 1073.

¹⁷¹ Darji Darmodiharjo dan Shidarta, *Pokok-pokok Filsafat Hukum: Apa dan Bagaimana Filsafat Hukum Indonesia* (Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 2004), 170.

cara peradilan dan perlindungan seperti peraturan dalam penangkapan, penggeledahan, peradilan, dan sebagainya.¹⁷²

Hak asasi manusia memiliki nilai yang sangat dasar menurut an-Na'im yaitu gagasan tentang martabat manusia. Setiap manusia memiliki martabat dan integritas yang melekat sehingga semua hak sipil, politik, ekonomi, sosial dan budaya merupakan implikasi dari nilai dasar tersebut. Nilai martabat dan integritas bukan hanya menuntut kebutuhan dasar individu seperti makanan, rumah, dan layanan kesehatan, namun juga menuntut kebutuhan jaminan kebebasan dalam berkeyakinan, berekspresi, berserikat, dan peluang memperoleh pendidikan dan komunikasi. Implikasi lain dari martabat dan integritas manusia adalah kesetaraan yang menuntut bebas dari diskriminasi ras, jenis kelamin, agama dan kewarganegaraan.¹⁷³

Kesadaran atas hak asasi manusia menurut an-Na'im tumbuh untuk melindungi hak-hak manusia yang penting dan mendasar. Secara teoritis tujuan utama hak asasi manusia adalah menjamin perlindungan efektif terhadap beberapa hak dasar yang merupakan hak semua manusia. Penghormatan dan perlindungan hak asasi manusia perlu dilakukan dengan mengintegrasikan norma-norma HAM internasional dalam undang-undang dasar, anggaran dasar, dan anggaran rumah tangga suatu negara.

Integrasi HAM internasional dalam perundangan nasional bertujuan agar hak asasi manusia tidak mudah dilanggar oleh penguasa dan tidak dipandang sebagai sesuatu yang bertentangan dengan kedaulatan negara.¹⁷⁴ Hak asasi

¹⁷²Darji Darmodiharjo dan Shidarta, *Pokok-pokok Filsafat Hukum...*, 171.

¹⁷³Abdullahi Ahmed an-Na'im and Fancis Deng (Editors), *Human Rights in Africa: Cross-Cultural Perspectives* (Washington: The Brooking Institutions, 1990), 331-367.

¹⁷⁴Hal ini menurut an-Na'im tidak berarti kedudukan deklarasi hak asasi manusia lebih tinggi daripada hak-hak yang terdapat dalam undang-undang dasar suatu negara. Sebaliknya, hak asasi manusia harus terdapat dalam undang-undang dasar dan anggaran rumah

manusia menurut an-Na'im menjadi instrumen penting pelindung kemuliaan manusia dan meningkatkan kesejahteraan, bahkan merupakan kerangka bagi keadilan global (*cosmopolitan justice*) untuk masyarakat Islam dan Barat.¹⁷⁵ Karena itu, implementasi hak asasi manusia meniscayakan standar kelembagaan dan struktural negara.¹⁷⁶

Lebih dari itu, hak asasi manusia bukan hanya menjadi karakter negara sekular seperti disebutkan terdahulu, namun merupakan kewajiban pemerintah dan negara hukum untuk menjamin pelaksanaan, dan mengatur pembatasan-pembatasan demi kepentingan negara. Bahkan, demi perlindungan hak asasi manusia ada kecenderungan negara hanya bertugas menjaga ketertiban masyarakat. Negara tidak ikut campur dalam hal yang dianggap melanggar hak asasi manusia seperti hak setiap orang berjuang dan bersaing dalam kehidupan ekonomi. Semua anggota masyarakat dibiarkan bersaing dengan asumsi

tangga suatu negara. Meski begitu, an-Na'im menyadari terdapat ketegangan antara Ham internasional dengan kedaulatan nasional. Untuk mengatasi ketegangan ini diperlukan kerjasama menurut an-Na'im. 'Abdullahi Ahmed an-Na'im, *Islam and the Secular State...*,112-120.

¹⁷⁵Abdullahi Ahmed an-Na'im, "Globalization and Jurisprudence: An Islamic Law Perspective" *Emory Law Journal* Vol. 5, (2005), 25-51. 'Abdullahi Ahmed an-Na'im, *Islam and the Secular State...*,112-114.

¹⁷⁶Setiap rezim konstitusional atau hukum nasional harus senantiasa berusaha melindungi mereka. Namun, menjadi norma universal hanya dapat dicapai melalui proses pembangunan konsensus global, bukan diasumsikan atau dipaksakan. Karena semua masyarakat manusia mematuhi sistem normatif mereka sendiri, yang harus dibentuk oleh konteks dan pengalaman mereka sendiri, setiap konsep universal tidak dapat diproklamirkan atau diterima begitu saja. Dengan kata lain, manusia tahu dan mengalami dunia seperti diri mereka sendiri - pria atau wanita, orang Afrika atau Eropa, kaya atau miskin, orang beragama atau tidak. Bagi manusia di mana-mana, kesadaran, nilai, dan perilaku kita dibentuk oleh tradisi budaya dan agama kita sendiri. 'Abdullahi Ahmed an-Na'im, *Islam and the Secular State...*,112. Pranoto Iskandar, *Hukum HAM Internasional: Sebuah Pengantar Kontekstual* (Bandung: IMR Press, 2012).

masyarakat akan makmur dengan sendirinya apabila setiap orang dibiarkan melaksanakan hak asasinya sendiri-sendiri. Karena itulah diatur fungsi negara dan penyelenggaraan hak dan kewajiban asasi manusia, dimana negara mesti melindungi hak-hak asasi dan di sisi lain menyelenggarakan kepentingan umum dan kesejahteraan masyarakat.¹⁷⁷

An-Na'im bahkan menegaskan suatu negara wajib menyesuaikan hukum nasional dengan hukum internasional dalam konteks perlindungan hak asasi manusia. Kewajiban menyesuaikan hukum bukan hanya pada berbagai hukum yang dibentuk oleh badan legislatif, tetapi juga pada berbagai hukum yang bersumber dan berkaitan dengan agama dan adat. An-Na'im juga menegaskan negara wajib menghapus inkonsistensi antara hukum HAM internasional dengan berbagai hukum agama dan adat dalam wilayah kekuasaannya. Kewajiban ini menurutnya konsisten dengan prinsip kedaulatan negara dalam hukum internasional karena hanya dimaksudkan untuk memastikan supaya negara-negara memenuhi berbagai kewajiban hukumnya sesuai dengan hukum internasional. Lagi pula, perlindungan praktis hak asasi manusia hanya dapat terjadi melalui agen negara-negara yang merupakan pelanggar utama hak-hak tersebut.¹⁷⁸

Selain itu, an-Na'im menegaskan pula konsistensi perlindungan hak asasi manusia tidak dapat direalisasikan melalui intervensi militer atau pemaksaan eksternal. Karena itu, sangat penting hak asasi manusia diakui sebagai produk kesepakatan internasional mengingat ketegangan antara

¹⁷⁷Dalam suatu negara hukum yang dinamis, negara ikut aktif dalam usaha menciptakan kesejahteraan masyarakat. Darji Darmodiharjo dan Shidarta, *Pokok-pokok Filsafat Hukum...*,172.

¹⁷⁸Abdullahi Ahmed an-Na'im, *Muslim dan Keadilan Global* terjemahan Jawahir Thontowi (Bandung: IMR Press, 2013), 161. Lihat Juga 'Abdullahi Ahmed an-Na'im, "State Responsibility Under International Human Right Law To change Religious and Customary Laws" in *Human Right of Women: National an International Perspectives*, editor Rebecca J. Cook (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1994), 167-188.

gagasan ini dengan prinsip kedaulatan nasional.¹⁷⁹ Klaim masyarakat internasional untuk bertindak sebagai penengah dalam menjaga standar minimum tertentu tidak dapat dipercaya tanpa komitmen yang sesuai dari anggotanya untuk mendorong dan mendukung satu sama lain dalam prosesnya. Peran itu juga lebih mungkin diterima oleh sebuah negara, bila merupakan upaya kolektif semua negara bagian lainnya, dan bukan hanya tujuan kebijakan luar negeri dari satu negara bagian atau kelompok negara bagian lain. Meski demikian, An-Na'im menginginkan agar advokasi hak asasi manusia dilakukan oleh masyarakat sendiri tanpa bergantung pada pemerintah atau lembaga internasional.¹⁸⁰

Terkait persoalan implementasi hak asasi manusia, salah satu pandangan penting an-Na'im adalah perlu pendekatan kultural atas hak asasi manusia. Hak asasi manusia menurutnya sebagai hak yang bersifat universal dimiliki oleh manusia harus integral dengan budaya dan pengalaman semua masyarakat.¹⁸¹ Meskipun formulasi standar hak asasi manusia internasional merefleksikan pengalaman dan filsafat politik Barat, namun bukan berarti norma-norma hak asasi manusia tidak sesuai dan

¹⁷⁹Salah satu problem penegakan hak asasi manusia adalah kesenjangan antara teori dan praktik, yang disebabkan oleh penguasa domestik yang ingin bebas dalam menerapkan kebijakan demi kepentingannya. Karena itu, seringkali hak asasi manusia dipandang sebagai tekanan dari luar dan melemahkan kedaulatan nasional. 'Abdullahi Ahmed an-Na'im and Fancis Deng (Editors), *Human Rights in Africa: Cross-Cultural Perspectives* (Washington: The Brooking Institutions, 1990), 331-367.

¹⁸⁰'Abdullahi Ahmed an-Na'im, *Islam and the Secular State...*, 117.

¹⁸¹'Abdullahi Ahmed an-Na'im, "State Responsibility Under International Human Right Law To change Religious and Customary Laws" in *Human Right of Women: National an International Perspectives*, editor Rebecca J. Cook (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1994), 167-188. Lihat 'Abdullahi Ahmed an-Na'im (ed.), *Human Rights in Cross Cultural Perspektives: A Quest for Consensus* (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1992), 19-43.

asing dengan masyarakat Asia dan Afrika.¹⁸² Masyarakat muslim menurut an-Na'im harus mengambil manfaat dari perlindungan yang dikembangkan oleh masyarakat Barat untuk melindungi hak-hak individu dan masyarakat sendiri. Selain itu, an-Na'im menekankan pula bahwa deklarasi hak asasi manusia juga harus menjadi dasar esensial bagi masyarakat beradab yang mesti diupayakan oleh aktivis hak asasi manusia dan hukum internasional. Sebaliknya, bukan meninggalkan hanya karena ada beberapa pemerintah gagal dalam menegakkan prinsip-prinsip tersebut. Umat Islam juga harus berpartisipasi aktif dalam proses ini, bukan mengeluh karena menjadi korban pemerintah di negaranya atau objek hegemoni Barat dalam hubungan internasional.¹⁸³

Masyarakat Afrika dan Asia dapat menghargai kebutuhan melindungi hak-hak asasi dalam konteks mereka sendiri. Realitas semua masyarakat Islam sekarang tinggal dengan model institusi-institusi Barat seperti negara teritorial dan hubungan internasional. Umat Islam karena itu perlu mendapat keuntungan dari pengamanan yang dikembangkan oleh masyarakat Barat karena melindungi hak-hak orang dan masyarakat di bawah sistem negara modern ini. Sebaliknya, bila Muslim menolak hak asasi manusia karena alasan berasal dari Barat, maka mereka juga harus menolak negara teritorial, lembaga perdagangan dan keuangan internasional, hubungan ekonomi dan lainnya yang didasarkan pada model-model Barat. Jika mereka tidak mampu atau tidak mau melakukan itu, maka mereka harus menerima hak asasi manusia sebagai cara yang

¹⁸²Semua masyarakat berjuang bagaimana mencapai dan mempertahankan komitmen terhadap universalitas hak asasi manusia. Karena itu, an-Na'im menolak anggapan bahwa satu-satunya model universalitas hak asasi manusia yang valid ditetapkan oleh masyarakat Barat yang harus diikuti jika mereka ingin dianggap sebagai bagian dari "umat manusia yang beradab." 'Abdullahi Ahmed an-Na'im, *Islam and the Secular State...*, 114.

¹⁸³'Abdullahi Ahmed an-Na'im, *Islam and the Secular State...*,114.

efektif meminimalisasi pelanggaran dan memperbaiki kerugian yang mungkin terjadi di bawah model-model dunia ini.

Hak asasi manusia dengan demikian memiliki legitimasi kultural dari unsur agama termasuk dari umat Islam yang harus menerapkan hak asasi manusia dalam kehidupannya di bawah tatanan negara modern yang sekular.¹⁸⁴ Lebih dari itu, hak asasi manusia merupakan hukum internasional dan menjadi salah satu ciri utama negara hukum yang memengaruhi hubungan domestik antara negara dan masyarakat, bahkan pada tingkat regional dan internasional. Inilah kerangka dasar pembahasan an-Na'im berkaitan dengan teorinya yang memisahkan Islam dan negara di satu sisi, namun di sisi lain mengatur hubungan organis antara Islam dan politik.

Kendati hak asasi manusia dalam pandangan an-Na'im berfungsi sebagai kerangka membangun hubungan organis Islam dan politik, namun ia melihat prinsip hak asasi manusia masih dipandang bertentangan dengan ajaran dan prinsip-prinsip shari'ah oleh sebagian umat Islam.¹⁸⁵ Karena itu, salah satu penekanan an-Na'im adalah mereformasi beberapa pemahaman tentang prinsip-prinsip shari'ah yang dipandang tidak relevan lagi dengan hak asasi manusia. Meski prinsip hak asasi manusia tidak menjadikan agama sebagai sumber

¹⁸⁴Abdullahi Ahmed an-Na'im, *Islam and the Secular State...*,114.

¹⁸⁵Secara umum, norma hak asasi manusia dipandang sebagai salah satu elemen konspirasi Barat guna melemahkan integritas dan kemandirian masyarakat Islam. Persepsi umat Islam tentang standar ganda Barat mengenai Islam terutama terkait konflik di Yugoslavia dan Palestina. Sementara di sisi lain terdapat fakta Barat menginfasi Irak, Afghanistan, dan membangun hegemoni dalam perang ISIS di Suriah (Amerika Serikat dan Rusia). Perlawanan dari sebagian individu dan penguasa yang merasa kepentingan mereka terancam oleh norma hak asasi manusia. Lihat artikel an-Na'im tentang ini "Toward an Islamic Hermeneutics For Human Rights" dalam 'Abdullahi Ahmed an-Na'im dkk. (ed.), *Human Rights and Religious Values: An Uneasy Relationship?* (Grand Rapids, Mich.: Eerdmann, 1995), 229-242.

legitimasinya, ia tetap berupaya agar umat Islam menerima hak asasi manusia dan merealisasikannya dalam kehidupan sosial politik mereka.¹⁸⁶

Norma hak asasi manusia memang tidak menjadikan agama sebagai jastifikasi ide-ide dasarnya. Hal ini bertujuan agar setiap manusia memiliki dasar yang sama baik yang beragama maupun yang tidak beragama. Akan tetapi seperti yang ditegaskan oleh an-Na'im bukan berarti hak asasi manusia hanya bisa didasarkan pada jastifikasi sekular. Sebab, hal ini tidak bisa menjawab bagaimana melegitimasi dan mengesahkan hak asasi manusia berdasarkan perspektif yang sangat beragam di dunia.

Logika yang dibangun dalam deklarasi hak asasi manusia dalam pandangan an-Na'im justru memberi kesempatan bagi para penganut agama untuk membangun komitmen mereka dengan menggunakan norma yang ada dalam agama mereka masing-masing. Begitu pula dengan mereka yang membangun komitmen atas dasar falsafah sekular yang mereka pelajari. Semua orang berhak mendapatkan pengakuan hak asasi yang sama dengan orang lain. Karena itu, Umat Islam tidak harus mengabaikan agama hanya untuk mengakui hak asasi manusia.

Umat Islam sebaliknya harus menerima dan berpegang pada norma-norma hak asasi manusia, karena secara umum relevan dengan prinsip-prinsip shari'ah. Prinsip-prinsip shari'ah pada dasarnya sesuai dengan hampir seluruh norma-norma hak asasi manusia. Begitu juga dinamika perkembangan hubungan Islam dan hak asasi manusia menunjukkan bahwa Islam sebenarnya sangat mendukung prinsip hak asasi manusia. Oleh sebab itu, muslim tidak boleh mendiskriminasi orang lain

¹⁸⁶Lihat artikel an-Na'im tentang ini "Toward an Islamic Hermeneutics For Human Rights" dalam 'Abdullah Ahmed an-Na'im dkk. (ed.), *Human Rights and Religious Values: An Uneasy Relationship?* (Grand Rapids, Mich.: Eerdmans, 1995), 229-242. Diskusi ayat ini oleh an-Na'im terkait dengan topik identitas berlapis dan kerja sama. 'Abdullahi Ahmed an-Na'im, *Muslim dan Keadilan Global*...251.

berdasarkan jenis kelamin, ras, kebangsaan, maupun agama karena orang lain juga memiliki hak yang sama dengan muslim.¹⁸⁷

Meskipun demikian, an-Na'im mencatat bahwa beberapa hal dalam prinsip shari'ah memang bertentangan dengan norma-norma hak asasi manusia. Beberapa prinsip shari'ah tersebut adalah terkait persoalan hak perempuan, masalah non-muslim, dan kebebasan beragama.¹⁸⁸ Inilah persoalan substantif yang menjadi fokus pembahasan an-Na'im terkait hak asasi manusia dalam konteks Islam. Meski demikian, ia menyadari bahwa konflik antara aturan agama dengan kebebasan beragama terjadi pada semua tradisi agama dan filsafat. Artinya, persoalan ini tidak hanya terjadi pada Islam tetapi terjadi juga pada agama-agama lain. An-Na'im misalnya menyebut hukuman mati bagi orang murtad juga terdapat dalam pemahaman tradisional Yahudi dan Kristen. Hukuman jenis ini juga terjadi atau terdapat dalam sistem hukum modern bagi pemberontakan (*treason*). Begitu juga dalam tradisi ideologi sekular seperti Marxisme masa Uni Soviet terdapat larangan murtad yang juga dihukum berat.¹⁸⁹

Prinsip shari'ah tentang murtad menurut an-Na'im tidak cocok dan tidak dapat dipertahankan secara moral dan politik. Prinsip ini hendaknya tidak dilaksanakan oleh negara maupun diterima oleh masyarakat. Al-Qur'an memang mengutuk perilaku murtad tetapi tidak menyebut hukum secara spesifik. Adapun hukuman mati atas murtad ditetapkan oleh fuqaha berdasarkan hadits.

¹⁸⁷ Abdullahi Ahmed an-Na'im, *Islam dan Negara Sekular...*,177-178.

¹⁸⁸ "...Shari'a principles are basically consistent with most human rights norms, with the exception of some specific and very serious aspects of the rights of women and non-Muslims and the freedom of religion..." 'Abdullahi Ahmed an-Na'im, *Islam and the Secular State...*,117.

¹⁸⁹ Abdullahi Ahmed an-Na'im, *Islam and the Secular State...*,117-118.

Menurut an-Na'im, ada dua aspek dalam hukum murtad yang problematis yaitu kelemahan konsep murtad, dan dasar hukum yang tidak jelas. Selain tidak disebut hukuman secara spesifik, hukuman mati murtad bertentangan dengan orientasi al-Qur'an tentang kebebasan agama. Sumber problematis tersebut adalah terkait definisi dan hukuman serta kedekatan konsep murtad dengan istilah *kufri*, *zindiq*, dan *munafiq*. Ada kesamaran dalam konsep-konsep tersebut, dimana al-Qur'an tidak mendefinisikan konsep-konsep tersebut dengan jelas dan tidak menentukan hukuman tertentu bagi pelaku pelanggaran konsep tersebut.¹⁹⁰

Masyarakat Islam karenanya dapat mempertimbangkan kembali aspek-aspek shari'ah tersebut dalam kerangka kebebasan beragama menurut an-Na'im. Dengan kata lain, seharusnya tidak ada hukuman atau konsekuensi legal apa pun terhadap perbuatan murtad karena konsep iman dalam Islam mengharuskan kebebasan untuk memilih. An-Na'im berasumsi ketidakjelasan prinsip-prinsip tersebut dapat memicu lahirnya manipulasi dan pelanggaran terhadapnya demi tujuan politik. Hal ini dibuktikan oleh an-Na'im dimana banyak ulama seperti Abu Hanifah, Ibnu Hambal, al-Ghazali Ibnu Hazmn, Ibnu Taymiyah pernah didakwa murtad.¹⁹¹

Oleh karena itu, an-Na'im mengusulkan agar prinsip-prinsip shari'ah yang terkait dengan ketiga aspek tersebut dihapus dan tidak diterapkan oleh negara. Dalam hal terakhir ini, an-Na'im membangun argumentasi dari perspektif Islam sendiri yakni dengan argumen teologis, bukan menggunakan pendekatan hak asasi manusia sebagai argumentasinya meski hal ini tidak terhindarkan. Upaya paling efektif sebagai interpretasi ulang shari'ah menurut an-Na'im adalah

¹⁹⁰ Abdullahi Ahmed an-Na'im, *Islam and the Secular State...*, 118-120.

¹⁹¹ Abdullahi Ahmed an-Na'im, *Islam dan Negara Sekular...*, 191.

menggunakan logika Islam tradisional.¹⁹² Reformasi Islam mengharuskan adanya reformasi *ushul fiqh*, karena hal tersebut merupakan produk historis masyarakat Muslim. Metodologi interpretasi harus merefleksikan kondisi politik, sosial, dan ekonomi saat ini. Salah satu caranya adalah dengan menguji ulang logika penerapan sejumlah ayat al-Qur'an dan Sunnah ke dalam prinsip-prinsip shari'ah dan menekankan bahwa ayat-ayat lain hanya dapat diterapkan dalam konteks masyarakat Islam awal.¹⁹³

3. Kewarnegaraan (*Citizenship*)

Sebagaimana halnya konstitusionalisme dan hak asasi manusia, prinsip kewarnegaraan juga menjadi kerangka bagi negara sekular yang memiliki fungsi legal normatif mengatur hubungan organis Islam dan politik menurut an-Na'im. Kewarnegaraan telah menjadi norma yang diterima dalam politik domestik dan internasional termasuk di kalangan Muslim. Meski begitu, an-Na'im memandang penting mengembangkan lebih luas konsep kewarnegaraan agar umat Islam menerima prinsip tersebut. Hal ini bertujuan agar muslim memiliki kesamaan pandangan tentang kesetaraan warga negara (*equal citizenship*) tanpa membedakan agama, jenis kelamin, etnis, dan bahasa. Kewarnegaraan harus mewujudkan pemahaman tentang kesetaraan posisi semua manusia dan partisipasi politik yang inklusif dan efektif demi menjamin akuntabilitas pemerintah dalam menghargai dan melindungi hak asasi manusia.¹⁹⁴

Bagi an-Na'im, kewarnegaraan, kedaulatan, dan hak menentukan nasib sendiri merupakan prinsip, bukan sebagai konsesi pragmatis guna menghadapi realitas pasca kolonial.

¹⁹²c. Abdullahi Ahmed an-Na'im, *Islam dan Negara Sekular...*,192.

¹⁹³c. Abdullahi Ahmed an-Na'im, *Islam dan Negara Sekular...*,193.

¹⁹⁴c. Abdullahi Ahmed an-Na'im, *Islam and the Secular State...*,126-127.

Selain itu, kewarnegaraan perlu didasarkan pada agama, filsafat dan moral selain realitas pragmatis hubungan penguasa dan masyarakat. Hal ini bertujuan agar pemahaman atas konsep kewarnegaraan relevan dengan prinsip-prinsip hak asasi manusia yang merupakan prasyarat moral, hukum, dan basis politik. Dalam konteks Islam, an-Na'im menyebut prinsip repositif (*reciprocity*) sebagai pijakan moral berbasis agama untuk kewarnegaraan. Prinsip repositif ini menekankan bahwa memperlakukan orang lain dengan penuh hormat dan empati adalah hal yang diperlukan untuk membangun sensibilitas moral (*moral sensibility*) di antara tradisi agama dan filsafat. Baik individu maupun kelompok harus mengakui adanya kesamaan status warga negara jika ingin diperlakukan sama di negara mereka sendiri maupun negara lain.¹⁹⁵

Secara teoritis, kewarnegaraan menurut an-Na'im merupakan bentuk keanggotaan tertentu dalam komunitas politik suatu negara teritorial.¹⁹⁶ Mengutip dari Marshall, an-Na'im menyebut kewarnegaraan pada dasarnya adalah perkara untuk meyakinkan bahwa setiap orang diperlakukan sebagai anggota penuh dan setara dalam masyarakat. Kewarnegaraan karenanya membutuhkan suatu negara kesejahteraan demokrasi liberal yang menjamin hak-hak sosial, politik, dan sipil bagi semua warga. Negara kesejahteraan memastikan bahwa semua warga negara adalah anggota penuh dari masyarakat, mampu berpartisipasi dan menikmati kehidupan bersama.¹⁹⁷

Konsep kewarnegaraan dalam tradisi politik modern telah berevolusi dan berkembang sedemikian rupa sehingga tidak

¹⁹⁵ Abdullahi Ahmed an-Na'im, *Islam and the Secular State...*, 127.

¹⁹⁶ Abdullahi Ahmed an-Na'im, *Islam and the Secular State...*, 126

¹⁹⁷ Abdullahi Ahmed an-Na'im, *Muslim dan Keadilan Global...* 394. Lihat juga 'Abdullahi Ahmed an-Na'im, dalam *Religious Pluralism and Human Right in Europe: Where to Draw The Line?* Editor M.I. P. Loenen dan J.E. Goldschmidt (Antwerp: Intersentia, 2007), 13-55.

lagi didasarkan pada kepercayaan yang dianut oleh seseorang atau sekelompok masyarakat. Bahkan, konsep kewarnegaraan modern tidak lagi didasarkan pada suku bangsa atau ras tertentu, sehingga konsep negara bangsa banyak dikritik dan kini pun telah berubah menjadi negara teritorial. Lebih dari itu, perkembangan terakhir bahkan telah muncul dan berkembang gagasan kewarnegaraan global—meski banyak menuai kritikan dari berbagai kalangan—seperti yang diungkapkan oleh an-Na‘im.¹⁹⁸

Marshall menyatakan kewarnegaraan mengandung tiga hak masyarakat yaitu hak-hak sipil, hak politik, dan hak sosial. Hak-hak sipil termasuk hak untuk memperoleh kebebasan dan kemerdekaan individual seperti kebebasan berbicara, berfikir, dan keyakinan, hak memiliki harta, menandatangani kontrak yang benar, dan hak memperoleh keadilan. Hak-hak politik berkembang sejalan dengan pertumbuhan sistem negara bangsa. Hak-hak politik terkait dengan akses pada proses pengambilan keputusan yang diwujudkan melalui partisipasi saat memilih parlemen melalui hak pilih universal. Hak politik muncul pada abad ke 19 yang mencerminkan tuntutan warga negara kelas pekerja. Sementara hak sosial mengandung banyak hal mulai dari kesejahteraan ekonomi, keamanan, hingga hak untuk berbagi penuh tentang warisan sosial dan hidup sebagai manusia berkeadaban sesuai dengan standar sosial.

Fuad Fachruddin¹⁹⁹ menyebut kewarnegaraan merujuk pada identitas atau atribut yang mendorong seseorang dapat

¹⁹⁸‘Abdullahi Ahmed an-Na‘im, *Muslim dan Keadilan Global*...390-400. Lihat juga ‘Abdullahi Ahmed an-Na‘im, dalam *Religious Pluralism and Human Right in Europe: Where to Draw The Line?* Editor M.I. P. Loenen dan J.E. Goldschmidt (Antwerp: Intersentia, 2007), 13-55.

¹⁹⁹Secara etimologis kewarnegaraan adalah kondisi menjadi warga negara atau sesuatu yang membuat perbedaan antara orang yang menjadi bagian dari negara. Konsep modern tentang kewarnegaraan bermula dari revolusi Prancis pada 1789 dan merupakan pengembangan dari gagasan *citoyen*. Konsep ini telah

memahami atau mengenal dirinya sendiri sebagai bagian atau anggota dari masyarakat atau negara. Kewarganegaraan menjadi identitas dasar yang turut menempatkan individu dalam masyarakat. Kewarganegaraan merupakan status keanggotaan penuh yang diberikan negara yang mengandung hak dan tanggungjawab atau konsekuensi.²⁰⁰ Lebih jauh kewarganegaraan menurut Fachruddin dapat dipahami dari tiga pendekatan yaitu perspektif liberal, komunitarian, dan kritis. Perspektif liberal menurutnya menekankan hak-hak sipil yang harus dihormati oleh negara dan mengandung pengertian bahwa seseorang harus berusaha memperjuangkannya.²⁰¹ Merujuk pernyataan Bryan S. Turner, persoalan kewarganegaraan telah muncul kembali sebagai isu sentral perdebatan teoritis tradisional dalam sosiologi mengenai kondisi integrasi sosial dan solidaritas sosial.²⁰²

An-Na'im memandang umat Islam belum sepenuhnya menerima perubahan sosial dan politik dan mengadaptasi konsep-konsep yang berkembang pasca kolonialisme seperti kewarganegaraan modern tersebut. Padahal, perubahan sosial dan politik tersebut begitu mendasar dan mengakar sehingga ide untuk kembali pada pola kehidupan pra-kolonial atau pra-modern menjadi mustahil.²⁰³ Konsep kewarganegaraan misalnya,

berkembang sejalan dengan isu-isu seperti pengakuan perempuan sebagai warga negara, perubahan sosial, liberasi politik dan kesetaraan akses terhadap ekonomi. Fuad Fachruddin, *Agama dan Pendidikan Demokrasi* terjemahan Tufel Najib Musyadad (Jakarta: Pustaka Alvabet, 2006). 34.

²⁰⁰Fuad Fachruddin, *Agama dan Pendidikan Demokrasi...*,34.

²⁰¹Fuad Fachruddin, *Agama dan Pendidikan Demokrasi...*,34.

²⁰²Bryan S. Turner, "Outline of a Theory of Citizenship." *Sociology* 24.2 (1990): 189-217.
<https://scholar.google.co.id>

²⁰³Kolonialisme Eropa terhadap dunia Islam sebagaimana diketahui telah secara drastis mengubah basis dan sifat organisasi politik dan sosial di dalam dan di antara negara-negara teritorial tempat dimana umat Islam tinggal sekarang. Transformasi yang terjadi sangat mendasar dan menyebar pada seluruh aspek aktivitas ekonomi, proses politik, kehidupan sosial, dan hubungan masyarakat,

meskipun benar umat Islam telah menerima konsep ini sebagai dasar sistem konstitusional dan politik di negara mereka, namun hingga kini masih menjadi perbedaan dalam masyarakat Islam, yang memiliki implikasi luas terhadap stabilitas politik dan pemerintahan serta pembangunan di dalam negeri dan hubungan internasional.²⁰⁴ Bahkan, an-Na'im mengasumsikan ada kebingungan di kalangan umat Islam dan masyarakat lain tentang makna dan implikasi kewarganegaraan dalam negara teritorial yang dibedakan dari bentuk atau jenis keanggotaan lainnya.²⁰⁵

Meski kewarganegaraan merupakan norma yang diakui oleh dunia, namun an-Na'im menekankan kewarganegaraan melalui pendekatan hak asasi manusia. Kewarganegaraan berbasis hak asasi manusia berarti norma substantif, prosedur, dan proses kewarganegaraan harus lahir atau sesuai dengan standar hak asasi manusia. Standar nilai hak asasi manusia yang penting bagi kewarganegaraan adalah hak menentukan nasib sendiri, persamaan, anti diskriminasi, dan kebebasan beragama.²⁰⁶ Hal ini berdasarkan asumsi bahwa negara dan pemerintah terikat pada hukum internasional dan perjanjian hak asasi manusia. Standar internasional berkontribusi pada proses penentuan dan perlindungan hak-hak warga negara di tingkat domestik.

Hubungan hak asasi manusia dan kewarganegaraan melekat dan saling mendukung menurut an-Na'im. Ketika kewarganegaraan didefinisikan dari sudut pandang hak asasi manusia, maka akan memungkinkan umat Islam sebagai warga

termasuk penyediaan pendidikan, perawatan kesehatan, dan layanan lainnya. Lihat 'Abdullahi Ahmed an-Na'im, *Islam and the Secular State...*,125. Lihat juga James Piscatori, *Islam in a World of Nation-States* (Cambridge, Eng.: Cambridge University Press, 1986).

²⁰⁴ Abdullahi Ahmed an-Na'im, *Islam and the Secular State...*,125.

²⁰⁵ Abdullahi Ahmed an-Na'im, *Islam and the Secular State...*,126.

²⁰⁶ Abdullahi Ahmed an-Na'im, *Islam and the Secular State...*,131.

negara berpartisipasi secara lebih efektif dalam menentukan dan menerapkan hak asasi manusia, serta akan meningkatkan status kewarganegaraan mereka. Proses pengembangan kewarganegaraan dan hak asasi manusia ini menurut an-Na'im tunduk pada faktor-faktor besar dan kompleks yang bersifat lokal, domestik, dan internasional. Persepsi negatif dan kekuasaan yang hegemonik sebagaimana terjadi pada konstitusi dan hak asasi manusia, juga akan membuat konsep kewarganegaraan dan hubungannya dengan hak asasi manusia mengurangi efektifitas dan relevansinya.²⁰⁷

Penjelasan an-Na'im di atas dikritik oleh Shahbaz Cheema.²⁰⁸ Gagasan an-Na'im tentang alasan kewarganegaraan menurutnya terdapat elemen pemaksaan. *Pertama*, alasan kewarganegaraan didasarkan dua kategori yaitu bersifat sipil dan lainnya tidak sipil. Ketika alasan kewarganegaraan dibagi dalam kategori-kategori ini maka implikasinya diperlukan garis di antara kategori-kategori ini. Garis ini sendiri merupakan produk semacam pemaksaan karena setiap kali menarik garis antara alasan ini, tidak termasuk kategori tertentu dari perdebatan atau setidaknya memaksa mereka untuk menyesuaikan diri dengan alasan kewarganegaraan. *Kedua*, fakta hampir tidak mungkin mengembangkan alasan kewarganegaraan berdasarkan konsensus. Jika negara mengambil tindakan atas alasan kewarganegaraan yang mendapat dukungan mayoritas, maka itu setidaknya akan bersifat paksaan terhadap mereka yang memiliki kewarganegaraan minoritas. Minoritas ini harus mengikuti alasan sipil mayoritas meski mereka tidak setuju dengan itu.

²⁰⁷ Abdullahi Ahmed an-Na'im, *Islam and the Secular State...*, 128. 'Abdullahi Ahmed an-Na'im, dalam *Religious Pluralism and Human Right in Europe: Where to Draw The Line?* Editor M.I. P. Loenen dan J.E. Goldschmidt (Antwerp: Intersentia, 2007), 13-55.

²⁰⁸ Lihat kritik ini pada bagian komentar dari artikel balasan an-Na'im terhadap beberapa kritikan terhadapnya <https://tif.ssrc.org/2008/07/24/call-it-x/>

Sehubungan dengan prinsip kewarnegaraan di atas, fokus an-Na'im adalah gagasan tradisional shari'ah tentang *dhimma*.²⁰⁹ Seperti yang dijelaskan di bawah, konsep *dhimma* menandakan perlindungan beberapa hak dasar dan otonomi komunal yang terbatas untuk kelompok non-Muslim (*ahl al-dhimma*). Berbeda dengan kesetiaan kepada suatu negara teritorial, sistem *dhimma* tradisional menentukan kesetiaan politik atas dasar keagamaan.²¹⁰ Pandangan ini berusaha mengalihkan kesetiaan politik dari ikatan kesukuan kepada Islam, sehingga keanggotaan komunitas politik dapat diakses oleh semua manusia yang menerima Islam.²¹¹ Sistem *dhimma* didasarkan pada perbedaan tajam antara wilayah Islam (*dar al-Islam*) sebagai wilayah umat Islam memerintah dan shari'ah diterapkan dengan wilayah yang berperang dengan Muslim (*dar al-harb*). Visi dasarnya adalah bahwa kewajiban untuk menyebarkan Islam melalui cara-cara militer maupun damai tetap ada sampai seluruh dunia menjadi *dar al-Islam*.²¹²

²⁰⁹Sistem *dhimmi* menurut an-Na'im memerlukan klarifikasi dua unsur kebingungan metodologis. *Pertama*, fokus pada bagaimana para ilmuwan pendiri Syari'a sebenarnya memahami teks-teks al-Quran dan Sunnah yang relevan secara sistematis. *Kedua*, setiap reformasi harus mengikuti metodologi yang jelas dan sistematis, bukan selektifitas sewenang-wenang di antara sumber yang berbeda. Lihat 'Abdullahi Ahmed an-Na'im, *Islam and the Secular State...*,129. Maimul Ahsan Khan, *Human Rights in the Muslim World* (Durham, N.C.: Carolina Academic Press, 2003).

²¹⁰'Abdullahi Ahmed an-Na'im, *Islam and the Secular State...*,129. Michael G. Morony, "Religious Communities in Late Sassanian and Early Muslim Iraq." In *Muslims and Others in Early Islamic Societies*, ed. Robert Hoyland, (Trowbridge, Eng.: Ashgate, 2004), 1-23.

²¹¹Lihat 'Abdullahi Ahmed an-Na'im, *Islam and the Secular State...*,129. Majid Khadduri, *War and Peace in the Law of Islam* (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1955), 56-57. Majid Khadduri, *The Islamic Law of Nations: Shaybani's Siyar*, (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1966), 15.

²¹²'Abdullahi Ahmed an-Na'im, *Islam and the Secular State...*,129..

Sistem *dhimma* meski mencerminkan standar pemerintahan dan hubungan antardunia yang lazim di seluruh dunia pada saat itu, namun sistem ini tidak bisa dipertahankan. Sistem *dhimmi* tidak bisa dipertahankan sebagai basis kewarganegaraan di negara-negara teritorial dimana semua umat Islam tinggal sekarang.²¹³ Ilustrasi ini dibuktikan oleh kasus Sudan dimana kegagalan mengakui kenyataan ini telah menghasilkan perang saudara yang merusak puluhan tahun di negara bagian Selatan.²¹⁴ Hal ini berarti tidak hanya penghapusan sistem *dhimmi* secara formal dari sudut pandang shari'ah, tetapi juga penolakan nilai-nilai yang mendasarinya oleh umat Islam sehingga mereka dapat lebih banyak menginternalisasi dan menerapkan konsep kewarganegaraan modern seperti yang didefinisikan di atas.²¹⁵

Akhirnya, hubungan antara Islam dan prinsip-prinsip tersebut bersifat inheren karena Islam secara langsung memengaruhi legitimasi dan efektivitas prinsip tersebut dalam masyarakat Islam. Prinsip-prinsip tersebut sangat penting bagi masyarakat Islam modern dalam negosiasi relasi Islam, negara dan politik. Pemerintahan konstitusional dan perlindungan hak asasi manusia penting bagi kebebasan umat beragama.²¹⁶ Ketiga prinsip tersebut penting untuk mengatur politik, kekuasaan negara,²¹⁷ dan menjaga netralitas agama negara.

²¹³Abdullahi Ahmed an-Na'im, *Islam and the Secular State...*,128.

²¹⁴Abdullahi Ahmed an-Na'im, *Islam and the Secular State...*,130. 'Abdullahi Ahmed an-Na'im and Francis Deng, "Self-determination and Unity: The Case of Sudan." *Law and Society* 18: 199-223. Francis M. Deng, *War of Vision* (Washington, D.C.: Brookings Institution, 1995).

²¹⁵Abdullahi Ahmed an-Na'im, *Islam and the Secular State...*,131.

²¹⁶Abdullahi Ahmed an-Na'im, "Globalization and Jurisprudence: An Islamic Law Perspective" *Emory Law Journal* Vol. 5, (2005), 25-51.

²¹⁷Meski demikian, ketiga prinsip tersebut menurut an-Na'im perlu dispesifikasi dan diadaptasi sesuai dengan konteks lokal. Harus

Prinsip konstitusionalisme, hak asasi manusia, dan kewarganegaraan adalah kerangka untuk mengatur sekularisme. Konstitusionalisme menjadi kerangka hukum dan politik untuk mewujudkan kesetaraan martabat hak asasi manusia dan kesejahteraan warga negara secara umum.²¹⁸

Prinsip hak asasi manusia melindungi hak-hak warga negara tanpa diskriminatif. Namun, White—Profesor antropologi di Boston University—tidak setuju dengan an-Na‘im tentang perlunya pembenaran Islam terhadap konstitusionalisme, hak asasi manusia dan kewarganegaraan. Meski agama menyediakan sumber bimbingan moral dan pembenaran, tetapi wacana kewarganegaraan dan hak asasi manusia sendiri memiliki moral dan daya tarik emosional untuk menjamin keabsahan sebagai bingkai bagi kehidupan masyarakat sipil.²¹⁹

F. Konsep Formulasi Relasi Islam Dan Negara

Tesis an-Na‘im tentang hubungan Islam dan negara secara praktis mencerminkan apa yang disebut sebagai konsep inter-idependensi (*inter-independence*).²²⁰ Konsep ini bahkan merupakan konsep ideal dalam pandangan an-Na‘im terkait

mempertimbangkan dinamika sosial, budaya, dan politik. Prinsip-prinsip tersebut harus bisa menjawab tantangan-tantangan konteks sosial tersebut.

²¹⁸Abdullahi Ahmed an-Na‘im, *Islam and the Secular State...*, 84.

²¹⁹Jenny White adalah seorang profesor antropologi di Boston University dan penulis baru-baru ini dari *The Abyssinian Proof*. Blognya adalah Kamil Pasha. Jenny White “Does Tolerance Require Struggle” <https://tif.ssrc.org> (akses 16 Oktober 2017).

²²⁰Ditinjau dari segi bahasa, istilah inter-independensi terdiri dari kata inter dan kata independen. Kata inter dalam kamus bahasa Indonesia diartikan sebagai di antara dua atau di tengah. Sementara independen diartikan sebagai berdiri sendiri, tidak terikat, bebas atau merdeka. Lawan kata dari independen adalah dependen yang bermakna tidak berdiri sendiri tergantung atau terikat. Lihat <https://kbbi.web.id> (akses 25 September 2017).

relasi politik antara agama dan negara.²²¹ Inter-independensi satu sisi berbeda dengan konsep independen dan inter-dependen, namun sisi lain konsep tersebut justru mengakomodasi kedua pola independen dan inter-dependen dalam kasus dan isu-isu tertentu. An-Na'im sendiri terkadang menyebut pola relasi inter-independen dengan istilah inter-mediati (*intermediate*).

Konsep independensi sebagaimana umumnya diketahui berarti berdiri sendiri, tidak terikat, atau bebas merdeka. Konsep ini dalam konteks hubungan agama dan negara dapat bermakna negara tidak bergantung dan tak terikat pada agama. Begitu juga sebaliknya, agama dipandang sebagai institusi independen, bebas dan tidak terikat pada negara. Berbeda dengan konsep independensi yang memisahkan agama dan negara secara ketat, konsep inter-dependen justru mengandaikan hubungan yang erat dan saling ketergantungan antara agama dan negara.

Menurut an-Na'im konsep inter-independensi jelas berbeda dengan konsep independensi dan inter-dependensi tersebut. Merujuk pada penjelasan Brett G. Scharffs dalam artikelnya *The Autonomy of Church and State*,²²² konsep inter-

²²¹Secara leksikal istilah inter-mediati dapat dipahami sebagai hubungan mediati antara dua pihak yang berkonflik. Hubungan mediati ini merupakan suatu proses dialog yang melibatkan semua pihak yang berkonflik dan berkepentingan. Inter-mediati sebagai proses mensyaratkan adanya sifat pengakuan dan penghormatan akan eksistensi semua pihak. Sifat lainnya yang secara inheren melekat pada inter-mediati adalah pluralisme dan toleransi. Keberadaan semua sifat tersebut merupakan keniscayaan dan fundamental bagi terwujudnya proses mediati. Sebaliknya tanpa pengakuan dan sifat-sifat tersebut mustahil proses mediati dapat terwujud yang secara otomatis akan menghalangi terbentuknya tatanan sosial dan politik yang harmonis.

²²²An-Na'im dalam hal ini merujuk pada kategorisasi Brett G. Scharffs yang membagi pola hubungan antara agama dan negara dalam tiga kategori yaitu independen, inter-dependen, dan inter-independen. Lihat Brett G. Scharffs "*The Autonomy of Church and*

independensi adalah jalan tengah antara konsep independen dan inter-dependen walaupun sulit dikonseptualisasikan dan diartikulasikan. Meski begitu, inter-independensi menurutnya lebih terbuka dan bersedia memahami manusia sebagai makhluk yang lahir dan dibesarkan dalam konteks sosial daripada konsep independen yang kaku.²²³ Inter-independensi sebaliknya mengandaikan hubungan dinamis dan akomodatif antara agama dan negara, meski kedua lembaga tersebut secara institusional terpisah dan independen.

An-Na'im berpendapat bahwa—seperti juga argumentasi Brett G. Scharffs—konsep inter-independensi mengakui keberadaan manusia sebagai makhluk yang lahir dan tumbuh dalam konteks sosial tertentu sebagai anggota keluarga dan masyarakat.²²⁴ Negara karena itu seharusnya membuat aturan-aturan tertentu guna memberdayakan agama dan memfasilitasi perannya dalam masyarakat. Meski inter-independensi mempertahankan independensi agama dan negara, namun terdapat kemungkinan yang amat luas terjadinya kombinasi hubungan antara independen dan inter-dependen.²²⁵

An-Na'im mengilustrasikan suatu negara dapat mengadopsi posisi berbeda dalam menyelesaikan isu-isu yang berbeda. Negara misalnya dalam isu tertentu dapat mengambil posisi yang lebih dekat pada independen, akan tetapi dalam isu yang lain lebih dekat dengan inter-dependen, atau bahkan dalam posisi antara keduanya. Negara dengan begitu memiliki

State" Brigham Young University Law Review, 2004, halaman 1248. Lihat juga <http://digitalcommons.law.byu.edu/lawreview/vol2004/iss4/3>. (akses 25 September 2017).

²²³Lihat Brett G. Scharffs "The Autonomy of Church and *State*" Brigham Young University Law Review, 2004, halaman 1248. Lihat juga <http://digitalcommons.law.byu.edu/lawreview/vol2004/iss4/3>

²²⁴Abdullahi Ahmed an-Na'im, *Islam dan Negara Sekular...*, 253.

²²⁵Abdullahi Ahmed an-Na'im, *Islam dan Negara Sekular...*,245.

banyak pilihan posisi dalam hubungannya dengan masyarakat.²²⁶

Lebih jauh an-Na'im menegaskan bahwa inter-independensi mengakui otonomi merupakan hal yang tidak mungkin jika negara memberi perlakuan khusus kepada agama tertentu, atau berusaha memaksa individu untuk mempraktikkan ajaran agama tertentu. Oleh karena itu, seperti juga dikemukakan oleh Brett G. Scharffs, inter-independen bersikeras harus ada perbedaan antara bidang publik (*public*) dan privat (*private*).²²⁷ An-Na'im setuju dengan hal ini, menurutnya komitmen untuk menghargai individu memiliki kebebasan mengandaikan adanya perbedaan antara kehidupan publik dan privat. Meski begitu harus tetap disadari kemungkinan akan terjadinya persinggungan dan pengaruh yang saling menguntungkan antara keduanya. Mengakomodasi agama untuk berperan aktif dalam kehidupan politik dan sosial suatu komunitas harus diupayakan untuk menyeimbangkan realitas inter-dependensi dan sikap saling menghormati di kalangan agen otonom.

Konsep inter-independensi lebih dinamis dan akomodatif daripada konsep independen dan inter-dependen. Seperti yang telah disinggung, dalam konsep independensi negara secara praktis tidak mendukung ataupun mencampuri otoritas dan urusan praktik keagamaan baik bidang pendidikan, hukum, atau tata perundangan keagamaan. Termasuk dalam kategori independen adalah bahwa negara tidak mendanai lembaga-lembaga keagamaan. Brett G. Sharffs menjelaskan bahwa kondisi utama agar bisa menjalankan konsep independen adalah dibiarkan sendiri, terbebas dari pengaruh atau campur tangan orang lain. Ide dasar independen menurutnya adalah

²²⁶ Abdullahi Ahmed an-Na'im, *Islam dan Negara Sekular...*, 245.

²²⁷ Lihat Brett G. Scharffs "The Autonomy of Church and State" Brigham Young University Law Review, 2004, halaman 1248. Lihat juga <http://digitalcommons.law.byu.edu/lawreview/vol2004/iss4/3>

orang seharusnya menyusun hidup mereka sendiri dan dapat melakukannya tanpa paksaan dari siapapun. Pada tingkat kelembagaan, pemisahan gereja dan negara mencerminkan model relasi independen, dimana seolah-olah ada dinding pemisah antara gereja dan negara.²²⁸

An-Na'im sependapat dengan argumentasi Brett G. Sharffs tersebut. Ia juga mengkritik konsep independen sebagai suatu pola relasi yang bukan hanya berlawanan dengan inter-independensi, tetapi juga terlalu kaku dan tidak realistis.²²⁹ Menurutnya, konsep independensi dalam praktiknya tidak berlaku di negara-negara Eropa meskipun secara regulatif diatur sedemikian ketat. Prancis misalnya, meskipun dalam Undang-undang tahun 1902 mengatur pemisahan negara dan agama secara ketat, namun realitasnya tidak seketat yang diatur dalam Undang-undang. Negara sering mendukung gereja seperti membayar gaji guru-guru di sekolah swasta yang kebanyakan adalah sekolah-sekolah agama. Para pemuka agama menggunakan bangunan-bangunan milik negara seperti gereja, kuil, dan sinogoge yang dibangun sebelum 1905. Begitu juga kebijakan negara yang membiayai Masjid Paris memperlihatkan fleksibilitas pemerintahan Prancis terkait dengan relasinya dengan agama.²³⁰

²²⁸Brett G. Scharffs, *The Autonomy of Church and State* <http://digitalcommons.law.byu.edu/lawreview/vol2004/iss4/3>

²²⁹Abdullahi Ahmed an-Na'im, *Islam dan Negara Sekular...*,245.

²³⁰Pemerintah Prancis melarang siswi muslim menggunakan jilbab di sekolah-sekolah negeri. Akibatnya, sebagian dari mereka terpaksa dikeluarkan dari sekolahnya karena kasus ini. Secara umum Prancis, setelah melalui perdebatan panjang di Parlemen, memang melarang penggunaan simbol-simbol agama di ruang publik khususnya di sekolah. Namun, bagi penentang kebijakan ini berpendapat bahwa bersikap toleran terhadap ekspresi keagamaan tidak bertentangan dengan *laïcité*. Michel Troper, "French Secularism or Laïcité" *Cardoza Law Review*, 21, 1999-2000, hh. 1276-1281. 'Abdullahi Ahmed an-Na'im, *Islam dan Negara Sekular...* 247.

Brett G. Scharffs bahkan menyatakan paradigma konsep otonomi inter-independen memandang independensi mutlak (kemerdekaan) sebagai idealisme palsu dan tidak benar, karena otonomi hanya mungkin dilakukan dalam lingkungan sosial dan tidak menarik karena banyak prestasi terbesar manusia hasil interaksi kolektif, kooperatif, dan terkoordinasi. Pola relasi independen juga tidak menarik menurut Scharffs karena pemerintah memainkan peran sosial dan ekonomi yang signifikan dalam kehidupan warga negara dan institusi, namun tidak peduli atau bahkan mengambil posisi bermusuhan dengan agama daripada bersifat netral. Padahal manusia sebagai makhluk sosial membutuhkan beberapa sumber daya agar bisa berkembang menjadi agen yang otonom.²³¹

Sebagaimana halnya pola independen, pola inter-dependen juga tidak terlepas dari kekurangan dan kelemahan. Inter-dependen merupakan suatu bentuk relasi dimana antara agama dan negara saling bergantung satu sama lain. Hubungan antara negara dan agama berdasarkan pola inter-dependen adalah kerjasama dan interaksi tertentu meski agama bukan bagian resmi negara. Contoh praktis kerjasama antara negara dan agama adalah negara membiayai asosiasi-asosiasi keagamaan baik secara langsung maupun tidak langsung seperti kerjasama dalam bidang pendidikan agama, negara bertindak atas nama gereja, atau campur tangan negara terhadap urusan-urusan gereja.²³²

Menurut Brett G. Sharff, inter-dependen tidak menarik karena kurang menghargai pluralisme dan keragaman. Apabila negara memaksakan pada rakyatnya konsepsi tertentu tentang kebaikan, akan menghambat perkembangan otonomi.²³³ Bahkan, inter-independensi menurut Brett G. Sharff melihat

²³¹Lihat juga Brett G. Scharffs, *The Autonomy of Church and State* <http://digitalcommons.law.byu.edu/lawreview/vol2004/iss4/3>

²³²Abdullahi Ahmed an-Na'im, *Islam dan Negara Sekular...*,252.

²³³Lihat juga Brett G. Scharffs, *The Autonomy of Church and State* <http://digitalcommons.law.byu.edu/lawreview/vol2004/iss4/3>

konsep otonomi inter-dependensi sebagai ideal palsu dan tidak benar karena otonomi tidak bisa dipaksakan.

Model inter-dependensi terlihat jelas pada pengalaman-pengalaman negara yang berbasis Katolik seperti Italia dan Spanyol. Sistem kesepakatan yang dibuat oleh negara dan gereja mengakui keberadaan keduanya sebagai pihak yang otonom, meski kesepakatan tersebut tetap memberi kesempatan kepada gereja untuk mencampuri urusan-urusan negara, dan memberi gereja fasilitas-fasilitas istimewa. Secara umum di Eropa keberadaan gereja resmi telah direkonsiliasi dengan pengakuan terhadap keragaman agama dan hadir bersamaan dengan sekularisasi kehidupan sosial dan budaya yang sedang meluas.²³⁴ Model otonomi ini juga terlihat di Rusia yang secara resmi mengakui pemisahan agama dan negara tetapi masih membangun kooperasi (kerja sama) dengan gereja ortodoks.²³⁵

Perubahan terjadi pada 1990 dan setelah Uni Soviet runtuh, dimana ada inter-dependensi yang terus tumbuh antara gereja dan negara. Pengalaman Rusia terbaru menunjukkan bagaimana masyarakat yang telah tersekularkan selama Uni Soviet, sekarang tampak mulai kembali menganut pandangan Eropa tradisional mengenai hubungan negara dan gereja. Model ini juga tumbuh di Prancis yang lebih dekat ke independen di Alsace Lorraine, pemuka agama menerima gaji dari negara dan uskup ditunjuk oleh Presiden, padahal di daerah Prancis lain hal itu tidak terjadi. Begitu pun di Jerman, di daerah bekas Jerman Timur dan di negara seperti Berlin, pemisahan antara gereja dan negara merupakan hal substansial dalam beberapa hal seperti dalam masalah pendidikan. Sementara di daerah lain,

²³⁴. Abdullahi Ahmed an-Na'im, *Islam dan Negara Sekular...*,252.

²³⁵. Abdullahi Ahmed an-Na'im, *Islam dan Negara Sekular...*,253.

misalnya di daerah yang dikuasai oleh Katolik Bavaria, hubungan gereja dan negara terlihat lebih kuat.²³⁶

Hubungan agama dan negara dalam bentuk inter-independensi menurut an-Na'im juga lebih konsisten dengan sekularisme sebagai proses negosiasi yang ia tawarkan.²³⁷ Ia menunjukkan posisi Rehnquist, hakim Mahkamah Agung AS, sebagai contoh pendekatan relasi inter-independensi. Rehnquist dalam kasus pemasangan monumen keagamaan di ruang publik berpendapat bahwa pengakuan pentingnya agama dalam kehidupan Amerika tetap sah secara konstitusional.²³⁸ Posisi ini merupakan interpretasi terhadap prinsip pemisahan antara negara dan agama yang berpijak pada moral dan sejarah yang mendalam antara keduanya. Para hakim tidak mengharuskan proses peminggiran agama dari seluruh aspek kehidupan publik guna mempertahankan netralitas negara terhadap agama.

Melalui perspektif ini, negara masih tetap bisa memberi bantuan kepada institusi-institusi keagamaan yang memang sudah dilakukan tanpa diskriminasi. Belanda bisa menjadi contoh untuk memperlihatkan hubungan agama dan negara model ini, dimana negara tidak memberlakukan pemisahan

²³⁶ Abdullahi Ahmed an-Na'im, *Islam dan Negara Sekular...*, 253.

²³⁷ Penjelasan an-Na'im tentang hal ini tidak ditemukan dalam karyanya edisi bahasa Inggris. Istilah intermediasi sendiri bahkan hanya disebut sekali. Tidak adanya persoalan ini dalam edisi Inggris kemungkinan disengaja. Hal ini mengingat karya an-Na'im edisi Inggris telah diedit atau mengalami sedikit perubahan dari sebelumnya setelah dipromosikan dan didiskusikan dengan berbagai pihak di beberapa negara termasuk di Indonesia. Sebaliknya, uraian tentang bentuk-bentuk relasi agama dan negara justru diungkapkan dalam karyanya yang sudah diterjemahkan dalam bahasa Indonesia. Dalam edisi ini pembahasan tentang persoalan tersebut terdapat dalam bab empat. 'Abdullahi Ahmed an-Na'im, *Islam dan Negara Sekular...*, 245. Lihat juga Brett G. Scharffs, *The Autonomy of Church and State* <http://digitalcommons.law.byu.edu/lawreview/vol2004/iss4/3>

²³⁸ Abdullahi Ahmed an-Na'im, *Islam dan Negara Sekular...*, 248.

ketat dan memberi dukungan keuangan serta dukungan lainnya kepada komunitas keagamaan tanpa mengistimewakan salah satunya. Pemerintah Belanda pada saat yang sama tidak bergantung pada agama untuk mendapatkan legitimasi bagi pemerintahannya, semisal negara-negara yang memiliki gereja resmi. Posisi tengah ini bisa diterapkan saat ini, di negara-negara seperti Italia dan Spanyol yang secara resmi sekular, tetapi tetap mendukung peran gereja sebagai agen sosial yang penting.²³⁹

Akhirnya, teori an-Na'im dengan tesis utama memisahkan Islam dan negara secara kelembagaan, namun tetap menjaga hubungan organis antara Islam dan politik, memang cukup logis dan lebih mungkin direalisasikan karena dapat diterima oleh warga negara yang pluralistik. Bentuk negara sekular yang netral dan bebas dari hegemoni suatu doktrin agama, didasarkan pada hukum positif, demokratis, konstitusional, dan melindungi hak asasi manusia, lebih memungkinkan warga negara termasuk kelompok keagamaan untuk memengaruhi kebijakan publik dan perundang-undangan.

Model negara sekular secara normatif memang lebih menghargai individu dan kelompok sebagai warga negara, sehingga umat Islam dapat menjalankan shari'ah sebagai kewajiban agama tanpa dipaksa oleh negara. Sebaliknya, negara dengan sistem tersebut tidak memusuhi dan menindas agama, atau tidak memandang umat beragama sebagai lawan politik negara. Agama dengan demikian, bukan hanya dapat memengaruhi kebijakan politik, tetapi lebih dari itu dapat mengikuti dan terlibat dalam proses politik, termasuk menjadi kelompok penekan dan bahkan sebagai oposisi terhadap pemerintah.

Meski demikian, kelemahan an-Na'im dengan pendekatan normatif dan institusional atau pendekatan politik tradisionalisme adalah mengabaikan aktor politik atau agensi

²³⁹. Abdullahi Ahmed an-Na'im, *Islam dan Negara Sekular...*, 254.

politik dan ideologi politik. Bagaimana pun idealitas negara dengan kerangka-kerangka normatif seperti yang dikemukakan oleh an-Na'im pada tataran praktis sangat bergantung pada aktor politik, partai dan ideologi politik. Aktor politik dengan ideologi politik yang dianut seperti sosialisme ekstrem cenderung bersikap otoriter. Aktor politik yang memerintah dan berkuasa atas nama negara bukan hanya dapat bertindak sesuai dengan konstitusi dan perundang-undangan, namun juga dapat bertindak secara radikal melalui kebijakan politik atas nama negara bahkan terkadang melanggar konstitusi, undang-undang dan melanggar hak asasi manusia. Apalagi, pemerintah yang berkuasa dapat berlindung dibalik pengamanan aparat kepolisian atau militer yang memang diatur secara konstitusional. Dengan demikian, kerangka normatif juga dapat menjadi pintu masuk dan sarana yang sah bagi kepentingan ekonomi dan politik pemerintah yang sedang berkuasa.

Sejalan dengan kelemahan tersebut, Daniel Philpot—Guru Besar Ilmu Politik dan Studi Perdamaian di Universitas Notre Dame²⁴⁰ meragukan argumen normatif dan institusional an-Na'im untuk negara sekular dalam kasus Islam. Argumen an-Na'im tentang paksaan keyakinan religius tidak membawa ke negara sekular menurut Daniel Philpot. Sebab, ada banyak

²⁴⁰Daniel Philpott adalah Profesor Ilmu Politik dan Studi Perdamaian di Universitas Notre Dame, di mana dia berafiliasi dengan Institut Kroc untuk Studi Perdamaian Internasional. Dia adalah penulis *Revolutions in Sovereignty: Bagaimana Gagasan Berbentuk Hubungan Internasional Modern* (Princeton 2001); *Abad Tuhan: Resurgent Religion and Global Politics* (Norton, 2011) (dengan Monica Duffy Toft dan Timothy Samuel Shah); dan, yang terakhir, *Perdamaian yang Baru dan Tidak Adil: Etika Rekonsiliasi Politik* (Oxford, 2012). Dia juga bekerja untuk rekonsiliasi di Kashmir dan Great Lakes Region of Africa. Philpott juga penulis sebuah makalah kerja SSRC tentang "Religion, Reconciliation, and Transitional Justice." Baca wawancara Nathan Schneider dengan Daniel Philpott di sini. Daniel Philpott "Arguing with an-Naim" <https://tif.ssrc.org> (akses 16 Oktober 2017).

cara sebuah negara dapat mendorong moralitas melalui undang-undang yang diajukan berdasarkan alasan agama.²⁴¹ Kebanyakan demokrasi liberal konstitusional Barat termasuk Amerika Serikat telah mengatur tindakan semacam ini seringkali dengan alasan agama secara eksplisit. Beberapa negara demokrasi di Eropa Barat mendirikan gereja atau memberikan hak istimewa pada agama tertentu dalam kebijakan perpajakan dan pendidikan mereka.²⁴²

Terlepas dari kelemahan dan kritik tersebut, pemikiran an-Na'im mempromosikan peran agama dalam negara sekular melalui tesisnya seperti telah diurai di atas dan bab-bab sebelumnya cukup menjadi bukti bahwa ia tak sependapat dengan konsep sekularisme klasik. Bahkan secara spesifik, konstruksi politik Islam oleh an-Na'im dapat ditafsir menolak asumsi politik pasca perang dingin yang dikemukakan oleh sejumlah sarjana seperti Oliver Roy,²⁴³ Hallaq,²⁴⁴ Fukuyama,²⁴⁵

²⁴¹Ini bisa mengatur konsumsi alkohol, pakaian, pornografi, pernikahan dan seksualitas, media, dan, mungkin yang paling penting, pendidikan, untuk menumbuhkan tujuan tertentu yang diresepkan agama, sambil membiarkan orang bebas untuk beribadah, berlatih, dan mengekspresikan iman mereka.
<https://tif.ssrc.org/2008/07/14/arguing-with-an-naim/>

²⁴²Daniel Philpott "Arguing with an-Na'im" <https://tif.ssrc.org> (akses 16 Oktober 2017).

²⁴³Roy menganggap Islamisme gagal secara intelektual dan historis. Islamisme kini menjadi neo-fundamentalisme membentuk diri dalam kerangka negara-negara yang ada, menjalankan kekuasaan, dan nasionalisme negara. Islamisme lebih berupa gerakan sosio-kultural, wujud protes dan kekecewaan generasi muda yang tidak terintegrasi secara sosial dan politik. Islamisme hanya perhimpunan orang-orang buangan modernisme gagal dengan mitos kembali ke otentisitas Islam yang sebenarnya tidak ada. Islamisme adalah agen sekularisasi masyarakat muslim karena menggiring ruang keagamaan ke dalam politik. Islamisme tidak memiliki model politik dan ekonomi yang konkrit. Pemberlakuan shari'at adalah kemunafikan karena akan bermakna bila masyarakatnya sudah Islami dan bertakwa. Lihat Olivier Roy, *Gagalnya Islam Politik* terjemahan Harimurti dan Qamaruddin SF. (Jakarta: Serambi Ilmu Semesta, 1996). Olivier Roy, *The Failure of Political Islam* (Harvard University Press, 1994).

dan Huntington²⁴⁶ untuk menyebut di antaranya, yang cenderung memandang negatif politik Islam. Islam dan peradabannya cenderung dipandang tidak relevan dengan gagasan-gagasan seperti negara modern, kebebasan, demokrasi, hak asasi manusia, dan keadilan.

Olivier Roy misalnya dengan melihat fenomena politik umat Islam menegaskan bahwa Islamisme yang berevolusi menjadi neo-fundamentalisme gagal baik secara intelektual maupun secara historis. Islamisme sebagai gerakan sosio-kultural dan wujud protes dan kekecewaan generasi muda yang tidak terintegrasi secara sosial dan politik. Islamisme hanya merupakan perhimpunan orang-orang buangan modernisme gagal dengan mitos kembali ke otentisitas Islam. Islamisme adalah agen sekularisasi masyarakat muslim karena menggiring ruang keagamaan ke dalam politik. Islamisme tidak memiliki model politik dan ekonomi yang konkrit. Pemberlakuan shari'ah adalah kemunafikan karena perberlakuan ini akan bermakna bila masyarakatnya sudah Islami dan bertakwa.²⁴⁷

Sebagaimana Olivier Roy, Wael B. Hallaq bahkan menyatakan negara Islam modern sebagai sesuatu yang tak mungkin (*impossible*).²⁴⁸ Ketidakmungkinan negara Islam modern menurutnya didasarkan pada definisi-definisi standar

²⁴⁴Wael Hallaq, *The Impossible State: Islam, Politics, and Modernity's Moral Predicament* (Columbia University Press, 2012).

²⁴⁵Francis Fukuyama, *The end of History and the Last Man* (Simon and Schuster, 2006).

²⁴⁶Samuel P. Huntington, "The Clash of Civilizations?." In *Culture and Politics*, pp. 99-118. (Palgrave Macmillan, New York, 2000).

²⁴⁷Olivier Roy, *Gagalnya Islam Politik* terjemahan Harimurti dan Qamaruddin SF. (Jakarta: Serambi Ilmu Semesta, 1996).

²⁴⁸Wael B. Hallaq, *The Impossible State: Islam, Politics, and Modernity's Moral Predicament* (New York: Columbia University Press, 2013). Lihat juga edisi bahasa Indonesianya, Wael B. Hallaq, *Ancaman Paradigma Negara Bangsa: Islam, Politik, dan Problem Moral Modernitas* terjemahan Akh. Minhaji (Yogyakarta: Suka Press, 2015).

negara modern.²⁴⁹ Negara modern misalnya didasarkan pada konstitusi modern yang membagi kekuasaan menjadi eksekutif, yudikatif, legislatif, merupakan kerangka utama kebebasan dan demokrasi. Konsep pemisahan kekuasaan merupakan keharusan bagi negara konstitusional yang menempatkan hukum sebagai sesuatu yang paling langgeng. Konsep negara modern tersebut menurut Hallaq amat tidak mungkin dalam konteks umat Islam. Sebab, tidak mendapat dukungan nyata di masyarakat dan juga menutup realitas dimana pemisahan kekuasaan tersebut lebih merupakan problem basis demokratis.²⁵⁰

Hallaq juga berargumen bahwa pemisahan tersebut tidak ditemukan dalam sejarah pemerintahan Islam pra-modern. Ketidakmungkinan negara Islam modern menurut Hallaq juga didasarkan pada asumsi bahwa negara adalah entitas antroposentris yang memiliki sifat metafisik sendiri sebagai manifestasi paling tinggi dari positivisme. Sementara dalam Islam tidak ada pemerintahan yang membolehkan positivisme dan karena itu tidak ada sifat metafisik dalam dirinya. Pemerintahan Islam menurut Hallaq tidak membolehkan kebebasan atau kehendak apapun selain yang dimiliki oleh Tuhan, sementara kebebasan dalam negara bangsa

²⁴⁹Weal B. Hallaq, *The Impossible State: Islam, Politics, and Modernity's Moral Predicament* (New York: Columbia University Press, 2013). Lihat juga edisi bahasa Indonesianya, Weal B. Hallaq, *Ancaman Paradigma Negara Bangsa: Islam, Politik, dan Problem Moral Modernitas* terjemahan Akh. Minhaji, (Yogyakarta: Suka Press, 2015).

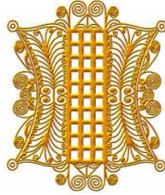
²⁵⁰Menurut Hallaq, para sarjana konstitusi telah mengakui problem konseptual yang mencakup teori dan praktik pemisahan kekuasaan. Pemisahan kekuasaan dipandang sebagai sesuatu yang membingungkan, dipenuhi banyak kekecualian, dilaksanakan dengan penuh kesulitan, dan banyak mengandung impresi dan inkonsistensi. Weal B. Hallaq, *Ancaman Paradigma Negara Bangsa: Islam, Politik, dan Problem Moral Modernitas* terjemahan Akh. Minhaji, (Yogyakarta: Suka Press, 2015), 98—112.

merepresentasikan dialektika dari konstitusi yang menentukan dan ditentukan oleh negara.²⁵¹

Teori dan pandangan an-Na'im juga dapat dipandang menolak pandangan Hallaq dan Roy tersebut. Konstruksi teori an-Na'im tentang Islam dan negara seperti yang ditunjukkan dalam bab lima ini memperlihatkan bahwa nilai dan prinsip demokrasi dalam struktur negara hukum sangat mungkin dan relevan dalam konteks Islam dan masyarakat Islam. Pandangan an-Na'im ini juga didukung oleh sejumlah sarjana seperti Nader Hasyemi yang menegaskan bahwa Islam tidak bertentangan dengan demokrasi liberal.²⁵²

²⁵¹Weal B. Hallaq, *Ancaman Paradigma Negara Bangsa: Islam, Politik, dan Problem Moral Modernitas* terjemahan Akh. Minhaji, (Yogyakarta: Suka Press, 2015), 98—112.

²⁵²Nader Hasyemi



BAB VI

SEKULARISME DALAM MASYARAKAT ISLAM: KONSEPSI DAN REALITAS

Bab keenam ini membahas konsepsi an-Na'im tentang sekularisme. Konsep ini merupakan salah satu konsep utama teori an-Na'im tentang relasi Islam dan negara. Elaborasi konsep tersebut karena itu menjadi niscaya dalam upaya memahami pemikiran an-Na'im. Di samping itu, konsep negara modern yang diajukan oleh an-Na'im juga terkait persoalan bagaimana sekularisme diinterpretasi. Begitu pula konsep sekularisme dalam masyarakat Islam juga masih ditentang dan diperdebatkan sejauh ini. Karenanya, an-Na'im tampak ingin dan perlu meyakinkan masyarakat Islam bahwa sekularisme tak bermakna menyisihkan agama hanya menjadi persoalan privat.

Guna membahas hal tersebut, pembahasan dimulai dengan mendiskusikan makna sekularisme. Hal ini penting karena an-Na'im mempersoalkan makna filosofis konsep tersebut dan merekonstruksinya dengan cara meninjau sejarah

praksis politik hukum Amerika dan negara-negara Eropa. Setelah itu, pembahasan dilanjutkan dengan mengelaborasi konsepsi an-Na'im dari perspektif filsafat sosial tentang teori sekularisme. Ketiga mengungkap pandangan an-Na'im tentang fungsi praksis sekularisme atau apa yang ia sebut sebagai sekularisme Islam atau dalam masyarakat Islam. Terakhir meninjau kritik an-Na'im terhadap dinamika relasi agama dan negara di Indonesia dan beberapa negara lain seperti India dan Turki.

A. Rekonstruksi Konsep Sekularisme

1. Redefinisi Konsep

Revisi dan mendefinisikan kembali konsep sekularisme merupakan langkah awal yang dilakukan oleh an-Na'im untuk mengonstruksi sekularisme dari perspektif Islam. Rehabilitasi yang dimaksud adalah memperbaiki konsep sekularisme yang menurut an-Na'im salah dipahami dan ditentang oleh masyarakat Islam. An-Na'im hendak menunjukkan bahwa sekularisme dalam konteks Barat tidak dapat diterapkan dalam masyarakat Islam.¹ Begitu juga secara filosofis sekularisme tidak sepenuhnya relevan dengan masyarakat Barat sendiri, apalagi dalam konteks masyarakat Islam. Lebih dari itu, an-Na'im memandang konsep sekularisme perlu diligitimasi dari perspektif agama dari setiap tradisi khususnya tradisi masyarakat Islam. Hal ini diperlukan karena sekularisme telah dipahami sebagai konsep yang menjadikan Islam hanya sebagai persoalan privat semata.

Menurut an-Na'im, makna sekular secara etimologi—sebagai ungkapan bahasa Inggris yang berasal dari bahasa Latin *saculum*—telah mengalami perubahan. Awalnya istilah sekular bermakna periode besar waktu (*great span of time*) atau yang lebih dekat lagi disebut spirit zaman (*spirit of the age*).

¹Abdullahi Ahmed an-Na'im "Islam and Secularism," in L. Cady and E. Hurd (editors), *Comparative Secularisms in a Global Age*, (Palgrave Macmillan, 2010), 217-285.

Namun, makna tersebut belakangan berubah menjadi dalam arti dunia ini (*of this world*) yang secara tidak langsung berkonotasi ada dunia lain, atau ada lebih dari satu dunia. Perubahan makna kata sekular tersebut kemudian dipahami sebagai refleksi perbedaan antara konsep sekular (*secular*) yang bersifat temporal, dan agama (*religious*) yang bersifat spiritual.² Penjelasan ini sejalan dengan pendapat Simpson dalam *Classel's Latin Dictionary*, yang menyatakan bahwa *saeculum* bermakna dunia dan lawan kata ini adalah *eternum* yang menunjukkan alam kekal abadi yaitu alam sesudah dunia ini.³

Perubahan makna sekular seperti yang diungkapkan oleh an-Na'im selaras dengan pendapat Harvey Cox. Menurut Cox seperti yang dijelaskan oleh Adnin Armas, kata sekulerisasi memiliki makna yang sempit dan khusus yaitu seorang pendeta yang agamis tersekularkan jika tanggungjawabnya dilibatkan untuk mengurus administrasi gereja. Makna ini kemudian berkembang menjadi pemisahan kekuasaan antara Paus dan Kaisar yang kemudian berkonotasi menjadi pemisahan antara institusi spiritual dan sekular. Makna tersebut pada akhirnya berubah menjadi berpindahnya tanggungjawab tertentu dari gereja kepada kekuasaan politik. Sekulerisasi dengan demikian menggambarkan proses pada tingkatan budaya yang sejajar dengan tingkatan politik.⁴

²Abdullahi Ahmed an-Na'im, *Islam and the Secular State: Negotiating The Future of Shari'a* (United States of America: Harvard University Press, 2008), 36. Nurcholish Madjid, *Islam, Kemodernan, dan Keindahan* (Bandung: Mizan, 2013), 261. Lihat Niyazi Berkes, *The Development of Secularism in Turkey* (Montreal: McGill University Press, 1964), 5.

³D.P. Simpson, *Classel's Latin Dictionary, Latin-English English-Latin* (MacMillan Publishing, Co., Inc., 1982), 383 dan 773.

⁴Lihat Adnin Armas, "Sebuah Sacatan untuk Sekularisasi Harvey Cox" dalam *Jurnal Islamia* Vol. III, No. 2 Januari-Maret 2007. Lihat Harvey Cox, *The Secular City* (New York: The Macmillan Company, 1966), 2. Edisi baru buku ini adalah Harvey Cox, *The Secular City: Secularization and Urbanization in*

Literatur seperti *Encyclopedic World Dictionary* juga menyebut istilah *secular* sebagai kata yang berkaitan dengan dunia sehingga bersifat temporal dan duniawi, bukan hal-hal berkaitan dengan agama. Begitu pula *secularism*, kata ini menunjuk semangat dan kecenderungan sekular terutama terkait filsafat politik dan sosial yang menolak keyakinan agama dan ibadah. Dalam kalimat lain sering pula disebut sebagai pandangan bahwa pendidikan dan moralitas yang terkait kebijakan sipil harus dilakukan tanpa unsur agama.⁵

Makna yang sama juga disebutkan dalam *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, dimana istilah sekular berarti sesuatu yang bersifat duniawi atau kebendaan, bukan bersifat rohani sehingga sekularisasi bermakna membawa ke arah cinta pada kehidupan dunia.⁶ Begitu juga dalam *Ensiklopedi Indonesia* sekularisasi diartikan sebagai suatu proses yang berlaku sedemikian rupa sehingga orang, golongan, atau masyarakat semakin berorientasi kepada dunia. Artinya, semakin berpaling kepada dunia atau semakin kurang memperhatikan nilai-nilai dan norma-norma yang dianggap kekal.⁷

Meski makna sekularisme secara etimologi cukup jelas, namun beberapa sarjana menyatakan istilah sekularisme bersifat ambigu. Hal ini seperti yang diungkapkan oleh Adnin Armas ketika menelaah pemikiran Harvey Cox. Armas mengungkap pendapat Cox bahwa kata dunia dalam bahasa Latin tetap ambigu karena memiliki dua kata yang bermakna sama yaitu *saculum* dan *mundus*. Kata pertama yakni *saeculum* menunjukkan masa, zaman sekarang ini (*this present age*) dan biasanya digunakan untuk menerjemahkan kata Yunani

Theological Perspectif (America Serikat: Princeton University Press, 2013).

⁵Patrick Hanks, *Encyclopedic World Dictionary* (Beirut: Libraire du Liban, 1974), 1417. Bandingkan dengan <http://www.webster-dictionary.org/> akses 22 Oktober 2016.

⁶Lihat Kamus Besar Bahasa Indonesia, (Jakarta: Balai Pustaka: 1988), 797.

⁷Hasan Shadily, *Ensiklopedia Indonesia* (Jakarta: Ichtiar Baruwan Hoeve, 1984), 3061.

kuno “*acon*” yang berarti zaman. Sedangkan *mundus* lebih bermakna ruang (*space*) yang biasa digunakan untuk menerjemahkan kata Yunani kuno “*cosmos*”. Cox menjelaskan bahwa ambiguitas kata dunia tersebut disebabkan pula karena perbedaan konsep dunia antara Yunani kuno dan Yahudi.⁸

Adapun sekularisme secara terminologi seperti pendapat Harvey Cox berarti pembebasan manusia dari belenggu agama dan metafisika atau pengalihan dari alam lain kepada dunia ini.⁹ Terminologi yang sama dikemukakan oleh Nurcholis Madjid yang disepakati oleh an-Na‘im. Menurut sarjana Indonesia ini, sekularisme adalah menduniawikan hal-hal yang seharusnya bersifat duniawi.¹⁰ Sekularisasi adalah proses sosial dimana kepercayaan dan praktik agama melemah, atau sekularisme adalah menceraikan agama dari semua aspek kehidupan

⁸Lihat Adnin Armas, “Sebuah Sacatan untuk Sekularisasi Harvey Cox” dalam *Jurnal Islamia* Vol. III, No. 2 Januari-Maret 2007. Lihat Harvey Cox, *The Secular City* (New York: The Macmillan Company, 1966), 2. Edisi baru buku ini adalah Harvey Cox, *The Secular City: Secularization and Urbanization in Theological Perspectif* (America Serikat: Princeton University Press, 2013). Andrzej Bronk, Secular, Secularization, and Secularism: A Review Article, Source: *Anthropos*, Bd. 107, H. 2. (2012), pp. 578-583. Stable URL: <http://www.jstor.org/stable/23510062> Accessed: 08-11-2017 02:37 UTC

⁹*Secularization is the liberation of man from religious and metaphysical tutelage, the turning of his attention away from other worlds and toward this one.* Lihat Harvey Cox, *The Secular City: Secularization and Urbanization in Theological Perspectif* (New York: The Macmillan Company, 1967). 15., Harvey Cox, "Introduction: The Epoch of the Secular City," In *The Secular City: Secularization and Urbanization in Theological Perspective*, 1-18. Princeton University Press, 2013. <http://www.jstor.org/stable/j.ctt32bc8n.6>.

¹⁰Nurcholis Madjid, *Islam, Kemodernan, dan Keindahan* (Bandung: Mizan, 2013), 261. Lihat Niyazi Berkes, *The Development of Secularism in Turkey* (Montreal: McGill University Press, 1964), 5.

manusia dan masyarakat.¹¹ Meski terminologi seperti ini dapat dipahami, namun Andrzej Bronk menyatakan bahwa konsep sekularisme tetap ambigu.¹²

Analisis Nader Hashemi terhadap anatomi sekularisme memang menunjukkan dalam batas minimal konsep tersebut berarti pemisahan yang jelas antara domain agama dan domain negara. Ia menjelaskan istilah sekular awalnya merujuk pada para pendeta yang tidak terikat oleh aturan-aturan keagamaan dari kelompok kebiaraan. Begitu juga dalam bahasa Inggris abad pertengahan merujuk pada makna alam duniawi sebagai lawan kata dari yang Ilahi-alam suci dan ukhrawi yang secara historis di Eropa Barat dimonopoli oleh Gereja Katolik Roma.¹³

Oleh karena itu, sekularisme selama ini dipahami sebagai konsep yang memisahkan antara agama dan negara,¹⁴ atau konsep yang memandang politik, moral, pendidikan, seni dan

¹¹Lihat Muhammad Imtiaz Zafar, "Can Pakistan be a Secular State?," *Journal of South Asian Studies* 28, (January–June 2013), 165-185.

¹²Andrzej Bronk, Secular, Secularization, and Secularism: A Review Article, Source: *Anthropos*, Bd. 107, H. 2. (2012), pp. 578-583. Stable URL: <http://www.jstor.org/stable/23510062> Accessed: 08-11-2017 02:37 UTC

¹³Kata sekular diturunkan dalam bahasa Inggris pertengahan dari bahasa Prancis kuno "*seculer*" yang juga diturunkan dari istilah Latin *saecularis*. Nader Hashemi, *Islam, Sekularisme, Dan Demokrasi Liberal: Menuju Demokrasi Dalam Masyarakat Muslim* terjemahan Aan Rukmana, Shofwan al-Banna Chairuzzad (Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 2011), 173. Lihat juga Nikki Keddie, "Secularism and Its Discontents" *Daedalus* 132 (2003), 14. Nikki R Keddie, "Secularism & Its Discontents." *Daedalus*, vol. 132, no. 3, 2003, pp. 14–30. www.jstor.org/stable/20027855 (akses 25/03/2008).

¹⁴Andrzej Bronk, "Secular, Secularization, and Secularism: A Review Article," Source: *Anthropos*, 107, (2012), 578-583. <http://www.jstor.org/stable/23510062> (Accessed: 08-11-2017).

sastra terlepas dari agama.¹⁵ Dalam penjelasan Frans M. Parera, sekularisme menunjukkan sektor publik kehidupan modern mengalami pluralisasi ideologi, sehingga pengaruh dominan pemikiran keagamaan seperti pada masyarakat pra-modern semakin kecil, bahkan bergeser menjadi persoalan privat.¹⁶

Bagi an-Na'im, sekularisme yang bermakna memisahkan agama dan politik serta menolak peran agama di ruang publik seperti digambarkan oleh Parera tersebut perlu direvisi dan didefinisikan ulang.¹⁷ Ia tidak sepakat dengan sekularisme filosofis karena tidak mengakui peran dan fungsi agama di ruang publik sosial. Sekularisme filosofis menurut an-Na'im merupakan gagasan ilusi, tidak realistis dan menyesatkan.¹⁸ Tidak realistis bukan hanya dalam konteks masyarakat Islam, tetapi bahkan tidak sesuai dengan kenyataan di negara-negara

¹⁵Naidu Ashok, "Secularism re-Examined," *The Indian Journal of Political Science*, 68, (Juli-Sept., 2007), 607-614. <http://www.jstor.org/stable/41856358> (Accessed: 08-11-2017 02:30).

¹⁶Frans M Parera, "Menyingkap Misteri Manusia sebagai Homo Faber" dalam Peter L.Berger dan Thomas Luckmann, *Tafsir Sosial Atas Kenyataan: Risalah Tentang Sosiologi Pengetahuan* terj. Hasan Basari (Jakarta: LP3ES, 1990), pengantar xii.

¹⁷Konstruksi artinya susunan bangunan, atau susunan dan hubungan kata dalam kalimat atau dalam kelompok kata. Istilah rekonstruksi dalam *Kamus Besar Bahasa Indonesia* diartikan sebagai pengembalian seperti semula atau penyusunan dan penggambaran kembali. Atas dasar arti tersebut ungkapan "merekonstruksi" dapat dipahami dalam arti melakukan rekonstruksi, yakni melakukan penyusunan kembali.

¹⁸An-Na'im mengkritik konsep sekularisme filosofis dalam rangka mengonstruksi sekularisme perspektif Islam. Konsep Sekularisme dalam pandangannya tidak mutlak selalu bermakna meminggirkan agama dari ruang publik, tetapi seperti yang ia usulkan Sekularisme tetap memberi dan menjaga peran agama dalam ruang politik. Meski mengkritik sekularisme filosofis, bukan berarti an-Na'im menafikan makna sekularisme sebagai upaya memisahkan agama dan negara, akan tetapi ia melihat jika sekularisme hanya dibatasi sebatas makna tersebut, maka konsep ini tidak akan mampu menampung semua aspirasi dalam masyarakat. Lihat 'Abdullahi Ahmed an-Na'im, *Islam and the Secular State...*, 36.

Barat sekular. Begitu juga menyesatkan karena merupakan pandangan negatif yang mengasingkan etika agama dalam kebijakan publik dengan mengasumsikan moralitas agama terpisah dari kebudayaan masyarakat. Padahal, suatu kebijakan publik seperti aborsi pasti berdasarkan pada sejumlah dasar yang dipengaruhi dan dibentuk oleh agama suatu masyarakat menurut an-Na‘im.¹⁹

Merevisi konsep sekularisme juga didasarkan pada alasan bahwa bila konsep tersebut hanya diartikan sebagai pemisahan agama dan negara, maka tidak sanggup memenuhi tuntutan kolektif kebijakan publik. Sekularisme yang tidak melibatkan unsur agama tidak dapat memberi pedoman bagi warga negara untuk membuat pilihan personal dalam kehidupan pribadi dan publik. Begitu juga tidak mampu menghadapi keberatan dan keraguan dari penganut agama terhadap norma-norma konstitusional dan hak asasi manusia. Wacana sekular memang bisa memberi rasa hormat pada agama secara umum, namun membatasi makna sekular hanya pada memisahkan agama dan negara tidak mungkin menangkis justifikasi agama terhadap diskriminasi tanpa menggunakan argumen balik keagamaan juga.²⁰

Lebih dari itu, urgensi revisi konsep sekularisme menurut an-Na‘im juga karena masyarakat Islam selama ini salah memahami konsep tersebut hanya sebagai pengasingan Islam—dan agama secara umum—dari persoalan politik ke

¹⁹Lihat ‘Abdullahi Ahmed an-Na‘im, *Islam and the Secular State...*, 37-8.

²⁰Contohnya adalah deskriminasi terhadap perempuan sering dijustifikasi dengan alasan keagamaan, sumber yang dipakai untuk menjustifikasi pelanggaran hak asasi manusia ini tidak bisa dieliminasi tanpa membicarakan dasar pemikiran keagamaan yang diterima secara umum. Artinya, hal ini mesti dilakukan tanpa melanggar kebebasan agama dan keyakinan muslim yang juga merupakan hak asasi manusia. ‘Abdullahi Ahmed an-Na‘im “Islam and Secularism,” in L. Cady and E. Hurd, editors, *Comparative Secularisms in a Global Age*, Palgrave Macmillan, 2010, pp. 217-285.

domain pribadi.²¹ Akibat dari pemahaman ini, kebanyakan masyarakat Islam menentang dan menolak konsep sekularisme bukan hanya karena dipandang mereduksi peran publik agama, tetapi secara teologis dipandang tidak sesuai dengan tradisi dan prinsip-prinsip Islam yang mereka yakini. Gagasan revisi konsep sekularisme karenanya dapat dipandang sebagai ikhtiar an-Na'im bukan hanya untuk merubah persepsi masyarakat Islam terhadap sekularisme, akan tetapi lebih dari itu untuk membangun apa yang disebut sebagai sekularisme Islam. Bahkan secara spesifik, gagasan revisi merupakan cara yang ditempuh oleh an-Na'im guna mendukung dan melegitimasi konsep negara sekular yang ia tawarkan.

Meski mengkritik konsep sekularisme filosofis, bukan berarti an-Na'im menolak sepenuhnya konsep tersebut. Ia dalam hal ini hanya tidak sepakat dengan model sekularisme yang terlalu ketat dan ekstrem memisahkan agama dan negara seperti yang terjadi dalam kasus Turki modern awal yang menurutnya merupakan sekularisme gagal. Sebaliknya, an-Na'im cenderung pada model sekularisme moderat yang tidak memusuhi agama dari ranah publik dan bersifat netral terhadap berbagai keyakinan keagamaan. Oleh sebab itu, sekularisme dalam perspektif an-Na'im hanya dibatasi pada pemisahan agama dan negara secara institusional, bukan dalam makna memisahkan agama dari politik. Dengan demikian, sekularisme menurut an-Na'im tidak sepenuhnya dan tidak selamanya bermakna memisahkan agama dan negara. Begitu juga ia yakin

²¹Hal ini menurutnya disebabkan karena gagal membedakan pemisahan Islam dan negara di satu sisi, dan keterkaitan antara Islam dan politik di sisi lain. Karenanya, guna menggambarkan makna sekularisme yang dimaksudkan, an-Na'im mengaitkan sekularisme dengan pluralisme, dimana kedua konsep ini memiliki hubungan yang erat menurutnya. Sekularisme pada dasarnya diperlukan bagi terwujudnya pluralisme secara praktis dan berkesinambungan, sehingga berbagai bentuk keragaman agama, budaya dan yang lainnya dapat diterima sebagai nilai-nilai sosial dan politik. Selain itu, kedua konsep tersebut juga membutuhkan netralitas negara.

bahwa sekularisme tidak mereduksi peran agama dari ruang publik masyarakat seperti yang akan diuraikan kemudian.²²

Pandangan an-Na'im seperti diuraikan di atas sejalan dengan pandangan para intelektual Islam lain. Nasr Hamid Abu Zayd misalnya, seperti halnya an-Na'im juga memahami sekularisme tidak mengabaikan eksistensi agama, karena agama merupakan faktor yang penting bagi reformasi (*nahḍah*). Sekularisme merupakan prinsip kehidupan bersama yang melampaui agama, dimana dengan prinsip ini manusia hidup secara berdampingan sesuai kepercayaan mereka masing-masing. Karena itu, sekularisme bukan *al-lāḍiniyyah* (ateisme atau ketakadaan agama) tetapi *al-lākanāsiyyah* (ketakadaan gereja) dalam sejarah Barat. Dalam konteks sejarah Barat, sekularisme menurutnya melawan gereja, bukan melawan agama meski secara historis Barat gereja adalah agama.²³

Abu Zayd juga menjelaskan bahwa sekularisme dalam arti umum adalah rasionalisme, bukan sesuatu yang dipertentangkan dengan agama.²⁴ Pandangan yang sama juga dikemukakan oleh Abdul Karim Sourous yang mengartikan sekularisme sebagai saintifikasi dan rasionalisasi pemikiran terhadap pertimbangan sosial dan politik. Manusia menurutnya akan terus terpaku pada dunia tradisional jika pengetahuan sains modern dan dasar-dasar metafisikanya tidak dikuasai. Oleh karena itu, pengetahuan sains modern telah mengubah bukan hanya pandangan manusia tentang dunia, melainkan juga pandangannya tentang kemampuan dan posisinya sendiri

²²*Secularism does not mean the exclusion of religion from the public life of a society.* Lihat 'Abdullahi Ahmed an-Na'im, *Islam and the Secular State...*, 36.

²³Lihat pandangan Abu Zayd ini dalam wawancara Moch. Nur Ichwan, *Meretas Kesarjanaan Kritis Al-Qur'an: Teori Hermeneutika Abu Zayd* (Jakarta: Teraju, 2003), 204-5.

²⁴Lihat pandangan Abu Zayd ini dalam wawancara Moch. Nur Ichwan, *Meretas Kesarjanaan Kritis Al-Qur'an...*, 204-5.

di dalamnya sehingga terjadi pergeseran dari tekanan kewajiban ke tekanan pada hak-hak.²⁵

Pandangan an-Na'im bahwa sekularisme tidak mutlak bermakna memisahkan agama dan negara bukan hanya dapat dibenarkan secara empiris sebagaimana yang telah diurai di atas, tetapi juga dapat diterima secara filosofis. Merujuk pada penjelasan Ali Harb, sekularisme bukan madzhab statis atau slogan metafisika. Sekularisme tidak selayaknya berubah menjadi otoritas kependataan baru yang membatasi dan mengekang segala sesuatu termasuk pemikiran. Begitu pula tidak selayaknya sekularisme menjadi keyakinan yang tertutup, yakni sistem baku dan kecenderungan fasis rasial sebagaimana yang diacu oleh sebagian proyek-proyek ideologis modern. Sekularisme tidak berarti penafian terhadap agama sebagai suatu warisan, sejarah, dan pengalaman, yakni kebenaran fakta yang tidak dapat diingkari dan dilampaui.²⁶

Lebih lanjut Ali Harb menjelaskan bahwa sebagaimana manusia tidak dapat lepas dari sifat kemanusiaannya dan melepaskan diri dari sekularismenya, dia juga tidak mungkin lepas dari kecenderungan sakral-gaib sekalipun manusia menyangkal hal itu. Sebab, sakralitas merupakan salah satu unsur kesadaran, sedangkan yang gaib adalah salah satu prinsip dasar dari masyarakat. Dengan kata lain, tidak ada masyarakat baik modern maupun primitif yang lepas dari dimensi-dimensi gaib dan sakral. Hal ini karena tidak ada masyarakat yang tanpa kepercayaan, dan tidak ada kepercayaan tanpa kekuasaan sakral. Oleh sebab itu tidak ada alasan menolak agama karena merupakan salah satu dari zaman manusia.²⁷ Atas dasar tersebut yang dituntut bukan pengingkaran, penyingkiran, dan pengabaian, melainkan pengakuan pluralitas sumber legitimasi dan berbeda-bedanya otoritas.

²⁵ Abdul Karim Soroush, *Menggugat Otoritas dan Tradisi Agama* terjemahan Abdullah Ali (Bandung: Mizan, 2002), 79-85

²⁶ Ali Harb, *Kritik Kebenaran* terj. Sunarwoto Dema (Yogyakarta: LkiS, 2004), 96-99.

²⁷ Ali Harb, *Kritik Kebenaran...*, 96-99.

Konsepsi an-Na'im tentang sekularisme sesuai dengan pandangan sosiolog seperti Brian S. Turner. Turner mengkritik para filsuf karena terlalu fokus pada kepercayaan dan mengesampingkan praktik keagamaan. Akibatnya, tidak ditemukan karakter agama sehari-hari melainkan hanya sistem kepercayaan. Hal ini disebabkan filsuf seperti Habermas, Rorty, Taylor, dan Vattimo umumnya mengabaikan dimensi antropologis dan sosiologis tentang agama. Pemikir-pemikir tersebut menurut Turner tidak tertarik pada watak etnografis paparan ilmu sosial modern tentang agama. Karena itu, mereka mengabaikan praktik keagamaan dan lebih percaya pada pandangan bahwa masalah modern agama adalah masalah sistem kepercayaan.²⁸ Padahal, signifikansi agama dalam kehidupan sehari-hari hanya bisa dipahami dengan merujuk pada bagaimana kepatuhan agama dileburkan dalam habitus sebuah kelompok sosial.²⁹

2. Regulasi Sekularisme di Barat

Keyakinan an-Na'im bahwa sekularisme tidak mereduksi peran agama dari ruang publik masyarakat didasarkan pada penerapan sekularisme di Amerika Serikat.³⁰ Selain itu, an-Na'im menunjukkan pula negara-negara Eropa memiliki hal yang sama dengan Amerika. Dinamika konstektual sekularisme

²⁸Bryan S. Turner ed., *The New Blackwell Companion to the Sociology of Religion* (Chichester: Blackwell Publishing, 2010). Bryan S. Turner ed., *Sosiologi Agama* terj. Daryatno (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2013).

²⁹Meski sama-sama mengkritik pendekatan filosofis, namun pendekatan an-Na'im tetap berbeda dengan Turner. Kecenderungan an-Na'im bukan hanya bersifat sosio-antropologis, tetapi lebih pada sosio-politik. Hal ini disebabkan domain wacana an-Na'im dan argumentasinya adalah terkait relasi kuasa dengan yang dikuasai (antara negara dan agama), sementara Turner cenderung berbicara tentang eksistensi agama yang menentang tesis sekular.

³⁰*Secularism does not mean the exclusion of religion from the public life of a society*. Lihat 'Abdullahi Ahmed an-Na'im, *Islam and the Secular State...*, 36.

di Barat secara umum menjadi dasar argumen an-Na'im merevisi konsep tersebut. Berdasarkan survei terhadap praktik aktual sekularisme Barat, an-Na'im yakin sekularisme di Eropa tidak identik dengan pemisahan agama dan negara. Konsepsi dan pengalaman sekularisme Barat tidak identik dengan privatisasi agama dari ruang publik atau kebijakan publik dan undang-undang. Sebab, setiap masyarakat senantiasa berada dalam kondisi menegosiasi hubungan agama dan negara, sehingga teori dan praktik sekularisme selalu berubah-ubah, sarat perdebatan, dan sangat kontekstual. An-Na'im juga yakin bahwa hubungan agama dan negara bukan hasil akhir sejarah dan budaya suatu masyarakat, melainkan terus terbuka terhadap proses reformulasi dan revisi.

An-Na'im menegaskan bahwa sekularisme di Barat tidak identik dengan peminggiran agama menjadi domain privat. Di Amerika Serikat—negara yang dikenal sekular, liberal, demokratis dan menghargai hak-hak individual—ada beberapa hal penting yang dicatat oleh an-Na'im terkait hubungan negara dengan agama. *Pertama*, persoalan hubungan negara dan agama di Amerika diatur secara konstitusional. Memang seperti disebutkan oleh an-Na'im, hubungan negara dengan agama terekam dalam Konstitusi dan *Bill of Right* Amerika Serikat khususnya pada Amandemen Pertama (*First Amendment*). Amandemen ini menyatakan bahwa kongres tidak akan membuat Undang-undang yang berkaitan dengan agama, baik Undang-undang tentang pembentukan agama (*establishment of religion*) maupun Undang-undang yang melarang kegiatan keagamaan (*prohibiting the free exercise thereof*).³¹

³¹Lengkapnya kongres tidak akan membuat undang-undang mengenai pembentukan agama, atau yang melarang dijalankannya agama secara bebas; atau menghambat kebebasan berbicara, atau kebebasan pers; atau hak rakyat untuk berkumpul secara damai, dan untuk menyampaikan petisi kepada Pemerintah untuk ganti rugi atas keluhan-keluhan mereka). Oliver P Morton, "The American Constitution." *The North American Review*, vol. 124, no. 256, 1877,

Berdasarkan amandemen pertama tersebut, pemerintah dilindungi dari agama dan sebaliknya Amandemen tersebut melindungi agama dari pemerintah menurut an-Na'im. Atas dasar Amandemen pula Amerika Serikat menjamin pemisahan kelembagaan antara gereja dan negara di satu pihak dan kebebasan agama di pihak lain.³² Bukan hanya memisahkan dan melindungi kebebasan beragama, konsekuensi lain Amandemen mengharuskan pula negara memandang dan berlaku netral terhadap berbagai keyakinan dan sekte-sekte keagamaan. Karenanya tidak ada gereja resmi di Amerika Serikat sebagaimana juga tidak ada tes keagamaan untuk pegawai negeri sipil.³³

Kedua, an-Na'im melihat bahwa meski konstitusi memisahkan antara negara dan agama, namun agama justru semakin hidup dan berkembang di Amerika Serikat. Tidak adanya gereja resmi dan status setara di hadapan negara melahirkan konsekuensi penting bagi kehidupan politik dan keagamaan. Gereja-gereja harus bergantung pada keanggotaan dan dukungan keuangan yang bersifat sukarela.³⁴ Selain itu, pluralisme agama sebagai nilai politik dan budaya turut

pp. 341–346. www.jstor.org/stable/25110045. "Neil H. Cogan, The Complete Bill of Rights: The Draft, Debates, Sources, and Origins. <https://books.google.co.id/books?id=aPKACgAAQBAJ&printsec=frontcover&hl=idv=onepage&q&f=false>. Lihat juga <http://www.constitutioncenter.org/the-United-States-of-America-Constitution>

³²Abdullahi Ahmed an-Na'im, *Islam dan Negara Sekular: Mengosiasikan Masa Depan Shari'ah* terjemahan Sri Murniati (Bandung: Mizan, 2007), 239. Pfiffner, James P. "The American Constitution." *Power Play: The Bush Presidency and the Constitution*, Brookings Institution Press, Washington, D.C., 2008, pp. 56–83. JSTOR, www.jstor.org/stable/10.7864/j.ctt6wphvx.9.

³³Abdullahi Ahmed an-Na'im, *Islam dan Negara Sekular: Mengosiasikan Masa Depan Shari'ah* terjemahan Sri Murniati (Bandung: Mizan, 2007), 239.

³⁴Abdullahi Ahmed an-Na'im, *Islam dan Negara Sekular: Mengosiasikan Masa Depan Shari'ah* terjemahan Sri Murniati (Bandung: Mizan, 2007), 240.

menjadi faktor berkembangnya agama di Amerika menurut an-Na'im. Protestan Evangelis misalnya bahkan tetap menjadi kekuatan inperatif dalam kehidupan politik Amerika. Begitu juga berkembang apa yang disebut sebagai agama sipil Amerika (*American Civil Religion*).³⁵ Agama sipil ini tidak bersikap keras terhadap pemuka agama dan kepada para pendukung sekularisme. Mereka bahkan meminjam berbagai tradisi agama dengan cara tertentu sehingga rata-rata orang Amerika tidak melihat adanya konflik antara agama dan negara.³⁶ Malahan, mereka mampu membangun solidaritas nasional tanpa perlu bersaing dengan simbol gereja. Mereka juga mampu memobilisasi motivasi personal untuk meraih tujuan-tujuan nasional seperti memasukkan referensi keagamaan dalam dokumen-dokumen negara, lagu kebangsaan, proses pelantikan presiden, dan pengakuan negara terhadap hari libur agama merupakan refleksi hal tersebut.

Ketiga, selain agama yang semakin berkembang, an-Na'im juga mencatat bahwa peran dan wilayah agama dalam kehidupan publik dan politik terus diperdebatan di Amerika Serikat. Sebagai contoh, ia menyebutkan keputusan Mahkamah Agung selama paruh kedua abad 20 yang tidak memasukkan aktivitas agama dalam ruang, waktu, dan anggaran publik terutama dalam masalah pendidikan dan sekolah negeri seperti

³⁵Agama Sipil merupakan konsep yang muncul dari pemikiran politik di Prancis dan menjadi topik utama para sosiolog Amerika semenjak dipopulerkan oleh Robert Bellah pada 1950-an. Konsep ini menyatakan tentang adanya fungsi implisit negara sebagai sebuah agama (jalan hidup), sebagaimana tampak pada perayaan publik, simbol negara, upacara dan hari-hari besar di tempat bersejarah (spt monumen, medan perang, atau taman makam pahlawan). Praktik-praktik ini berasal dari luar ajaran agama, meski ritual keagamaan kadang dislipikan dalam praktik agama sipil tersebut. Lihat William H. Swatos (ed.), *Encyclopedia of Religion and Society* (India: Altamira Press, 1998), 94-96.

³⁶Abdullahi Ahmed an-Na'im, *Islam dan Negara Sekular: Menggosiasikan Masa Depan Shari'ah* terjemahan Sri Murniati (Bandung: Mizan, 2007), 240.

keputusan tentang misa sekolah semakin memperdalam sekularisme. Atas keputusan Mahkamah Agung ini, pihak Kristen Konservatif melakukan banding di pengadilan dan melakukan kampanye untuk memengaruhi politik agar mendukung misa sekolah. Kelompok ini juga berusaha mempertahankan ikatan keluarga tradisional, agama ortodoks, dan pendekatan puritan terhadap moral.³⁷ Begitu juga partai politik berkampanye menentang buku-buku sekolah yang cabul, hak-hak kaum gay, dan kesetaraan kaum perempuan.

Keempat, an-Na'im menegaskan pula bahwa konstitusi Amerika tetap memberi penghargaan yang sama kepada agama meski lembaga ini dipisah dari negara. Agama tetap merupakan sumber yang penting bagi kehidupan etis yang mendukung bentuk pemerintahan republik. Agama berperan besar dalam revolusi Amerika karena bahasa dan simbol keagamaan digunakan oleh para pahlawan revolusi untuk memperoleh dukungan dari masyarakat dalam meraih kemerdekaan. Kristen di Amerika adalah institusi politik yang benar-benar berperan besar dalam mempertahankan bentuk pemerintahan republik di Amerika. Kesadaran keagamaan yang disebut sebagai *Great Awakening* dan doktrin agama rasional ikut berperan besar dalam membangun alasan keagamaan revolusi dan kemudian memengaruhi perkembangan politik Amerika di masa berikutnya.³⁸

Beberapa hal yang dicatat oleh an-Na'im terkait relasi sosial agama dan politik Amerika Serikat tersebut terlihat relevan dengan argument relasi Islam dan negara yang ditawarkannya. An-Na'im misalnya berargumen bahwa negara sekular adalah negara yang netral terhadap berbagai keyakinan keagamaan. Oleh sebab itu, tidak berlebihan dikatakan

³⁷Abdullahi Ahmed an-Na'im, *Islam dan Negara Sekular: Mengosiasikan Masa Depan Shari'ah* terjemahan Sri Murniati (Bandung: Mizan, 2007), 242.

³⁸Abdullahi Ahmed an-Na'im, *Islam dan Negara Sekular: Mengosiasikan Masa Depan Shari'ah* terjemahan Sri Murniati (Bandung: Mizan, 2007), 240.

terutama dalam perspektif sosiologi pengetahuan atau sosiologi pemikiran bahwa terdapat hubungan dan pengaruh langsung pemikiran an-Na'im dengan konteks kehidupannya di Amerika Serikat seperti telah disinggung dalam bab tiga terdahulu. Geneologi wacana Islam dan negara secara spesifik bertolak dari relitas sosial Amerika Serikat dan Barat secara umum. Ia melihat dan menyerap bagaimana dinamika praktik sekularisme di negara yang menganut sistem demokrasi liberal ini ternyata bersifat netral dan tidak memusuhi agama, bahkan keagamaan masyarakat tumbuh secara independen, bukan dipaksa oleh negara.

Amerika dalam hal relasi agama dan negara memang tergolong unik dan dipandang sebagai pengecualian oleh para ilmuwan sosial dan politik. Sekularisme model Amerika seperti yang dicatat oleh an-Na'im memang unik dan sekaligus membedakannya dengan kasus Eropa yang dipandang sebagai pusat sekularisme. Dalam istilah Rasmussen, Amerika adalah *outlier* yakni pengecualian dalam banyak hal yang membedakannya dengan negara lain. Hal ini misalnya dapat dilihat dari alasan rakyat Amerika Serikat mau berperang, dimana hasil konsensus menyebutkan bahwa Amerika tidak berperang atas nama agama atau atas nama Kristen dalam melawan Islam. Namun, sebaliknya rakyat Amerika menunjukkan kesiapan untuk berperang demi demokrasi, kapitalisme, hak asasi manusia, dan konsep sekular lainnya.³⁹ Amerika merupakan negara yang relatif religius dimana arti penting agama dalam politik Amerika secara makro mudah dilihat.

³⁹Bryan Rasmussen, "Agama dan Politik di Amerika" dalam John T. Ishiyama dan Marijke Breuning (ed.), *Ilmu Politik Dalam Paradigma Abad Kedua Puluh Satu: Sebuah Referensi Panduan Tematis* Jilid 2 terjemahan Tri Wibowo B.S. (Jakarta: Kencana, 2013), 1360. Rasmussen, Bryan B. "From Gods Work to Field work: Charlotte Tonnas Evangelical Autoethnography." *elh*, vol. 77, no. 1, 2010, pp. 159–194. www.jstor.org/stable/40664627.

Debat publik tentang isu-isu sosial misalnya lebih banyak mengandung unsur-unsur religius di Amerika ketimbang di Kanada, Inggris atau negara-negara modern lain.⁴⁰ Agama memberikan dasar bagi argumen utama tentang isu-isu politik seperti aborsi, pernikahan gay, hukuman mati, dan lain-lain. Agama juga berperan signifikan dalam politik elektoral selama beberapa dekade terakhir. Hal ini tampak sejalan bila dilihat dari perspektif mikro dengan mengukur religiusitas kultur Amerika. Meskipun mengalami penurunan selama dekade terakhir, kehadiran warga Amerika setiap minggu di gereja-gereja berkisar antara 35 hingga 40 persen. Persentase ini jauh ketimbang kultur Eropa yang hanya lima hingga sepuluh persen.⁴¹

Lebih jauh Rasmussen menjelaskan bahwa tingginya religiusitas di Amerika Serikat tampak jelas sebagaimana yang diteorikan oleh Stark dengan model *market-driven*. Teori ini menyatakan bahwa religiusitas kultur Amerika tidak berasal dari permintaan pada agama di kalangan warga Amerika, namun ia berasal dari persaingan antara penyuplai agama yang berbeda-beda di pasar terbuka. Gereja secara terang-terangan bersaing mendapatkan anggota, dan persaingan mencolok ini menciptakan demam religius di dalam komunitas. Ironisnya, dalam banyak kasus gereja bersaing bukan dengan menggunakan tafsir kitab suci atau doktrin berbeda. Namun, persaingan mereka berbentuk sekular seperti iklan lokasi gereja, jam pelayanan, kesempatan bagi anak, kualitas paduan suara, dan program lainnya. Persaingan ini membuat orang

⁴⁰Andrew F. March, "Rethinking Religious Reasons in Public Justification." *The American Political Science Review*, vol. 107, no. 3, 2013, pp. 523–539. www.jstor.org/stable/43654922.

⁴¹Bryan Rasmussen, "Agama dan Politik di Amerika" dalam John T. Ishiyama dan Marijke Breuning (ed.), *Ilmu Politik Dalam Paradigma Abad Kedua Puluh Satu: Sebuah Referensi Panduan Tematis* Jilid 2 terjemahan Tri Wibowo B.S. (Jakarta: Kencana, 2013), 1360.

datang ke gereja dan pesan yang mereka dengar memperkuat religiusitas di dalam kultur mereka.⁴²

Terlepas dari apa yang dikemukakan oleh Rasmussen tersebut, catatan-catatan an-Na'im tentang eksistensi agama dan relasinya dengan negara di Amerika hanya merefleksikan sebagian kecil dari konteks sosial Amerika yang menerapkan sekularisme. Budhy Munawar Rachman menyebut Amerika merupakan contoh negara sekular yang baik dimana kelompok minoritas seperti Islam diuntungkan oleh prinsip sekular di negara ini. Ia sependapat dengan an-Na'im bahwa sekularisme Amerika memberikan ruang untuk mengekspresikan keyakinan beragama dan benar-benar menjadi jalan tengah yang melindungi semua orang.⁴³ Penerapan sekularisme tersebut tentu saja bukan hanya merefleksikan keyakinan masyarakat Amerika, namun mencerminkan falsafah politik Amerika Serikat yang berlandaskan pada asas kebebasan dan penghormatan tertinggi pada manusia.

Penghargaan terhadap agama seperti disebutkan oleh an-Na'im tersebut sejalan dengan analisis Jimly Ashshidhiqy terhadap konstitusi Amerika Serikat. Jimly menyatakan bahwa suasana kebatinan yang hidup dalam masyarakat Amerika Serikat di tingkat negara bagian sangat akrab dengan ide-ide ketuhanan dan keberagamaan. Religiusitas terlihat jelas dalam konstitusi-konstitusi kelima puluh negara bagian Amerika. Hal

⁴²Efek lain dari persaingan ini adalah tingginya persentase orang yang mengaku ateis atau tak beragama yang tinggal di Amerika. Persentase ateis biasanya antara 15 hingga 20%, angka tertinggi di dunia. Bryan Rasmussen, "Agama dan Politik di Amerika" dalam John T. Ishiyama dan Marijke Breuning (ed.), *Ilmu Politik Dalam Paradigma Abad Kedua Puluh Satu: Sebuah Referensi Panduan Tematis* Jilid 2 terjemahan Tri Wibowo B.S. (Jakarta: Kencana, 2013), 1363.

⁴³Budhy Munawar Rachman, *Argumen Islam untuk Sekularisme* (Jakarta: Grasindo, 2010), 53. Lihat David C. Leege dan Lyman A. Kellstedt, *Agama dalam Politik Amerika* terjemahan Debbie A. Lubis dan A. Zaim Rofiqi (Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, 2006).

ini dibuktikan dengan dicantumkan kata “*God*” dan yang sejenis dengannya dalam konstitusi kelima puluh negara bagian tersebut. Oleh karena itu, semua konstitusi Amerika dapat disebut *Godly Constitution*, bukan *Godless Constitution*. Kata “*God*” misalnya dimuat dalam ‘*preamble*’ di delapan *state constitutions* (konstitusi negara bagian). Begitu pula perkataan “*Supreme Ruler of the Universe*” dalam *preamble* konstitusi di empat negara bagian. Bahkan, perkataan “*Almighty God*” dipakai dalam *preamble* konstitusi di tiga puluh negara bagian.⁴⁴

Ada pula negara bagian yang konstitusinya tidak memuat *preamble*, namun perkataan rujukan ketuhanan atau keagamaan dapat ditemukan dalam pasal-pasal tentang kebebasan beragama (*religion clauses in the bill of rights*). Satu-satunya negara bagian yang dapat dikatakan *preamble* konstitusinya tidak memuat rujukan kesucian keagamaan atau sejenisnya (*a divine reference of any kind*) adalah konstitusi negara bagian Oregon. Tetapi, perkataan “*Almighty God*” terdapat dalam pasal tentang ‘*the state religion clauses*’. Artinya, Tuhan juga tetap dipandang sebagai ‘*Sesuatu Dzat*’ yang Maha Kuasa atau ‘*Almighty*’. Bahkan lebih jauh lagi, dalam Konstitusi negara bagian Virginia (1776), selain kata ‘*God*’ dan ‘*religion*’ juga terdapat kata ‘*Christian Forbearance*.’ Pada bagian *Bill of Rights* dinyatakan, “... *Religion, or the Duty which we owe our Creator can be directed only by Reason... and that it is the mutual duty of all to practice Christian Forbearance, Love and Charity towards each other*.”⁴⁵

⁴⁴Nur Hidayat Sardini (ed.), *Jimly Ashshiddiqy: 60 Tahun Prof. Dr. Jimly Ashshiddiqy: Sosok, Kiprah, dan Pemikiran* (Jakarta: Yayasan Pustaka Obor Indonesia, 2016), 86-88. www.jimly.com/makalah/namafile/130/Tuhan_Dalam_Konstitusi.pdf akses 22 Juni 2017.

⁴⁵Nur Hidayat Sardini (ed.), *Jimly Ashshiddiqy: 60 Tahun Prof. Dr. Jimly Ashshiddiqy: Sosok, Kiprah, dan Pemikiran* (Jakarta: Yayasan Pustaka Obor Indonesia, 2016), 86-88.

Berdasarkan data-data tersebut, Jimly menyimpulkan bahwa faktor agama yang dipercaya oleh mayoritas penduduk sangat berpengaruh. Di Amerika misalnya, meskipun konstitusi federal tidak menyebut kata Tuhan, tetapi iklim atau suasana ketuhanan dan keberagamaan sangat terasa pengaruhnya dalam perumusan konstitusi kelima puluh negara bagian. Amerika yang berpenduduk Protestan terbesar menunjukkan bahwa semua konstitusi negara-negara bagian bersifat *godly*. Bahkan, semua negara yang berpenduduk besar dengan mayoritas beragama Katolik, Protestan, dan Islam terlihat pengaruh agama yang dianut oleh mayoritas penduduk cukup signifikan terhadap dicantumkan atau tidaknya kata Tuhan dalam teks konstitusi. Hal ini berbeda dengan negara-negara yang berpenduduk besar dan terbesar beragama Hindu atau Budha yang tidak terlihat ada pengaruh demikian secara signifikan.⁴⁶

Sebagaimana bukti empiris Amerika, negara-negara Eropa seperti Prancis dalam pandangan an-Na'im bukan hanya menunjukkan pemisahan agama dan negara secara ketat yang disebut *laicite*, namun menunjukkan pula netralitas negara terhadap agama dan komitmen kuat untuk meneguhkan nilai-nilai sipil dan nasional.⁴⁷ Sekularisme Prancis juga tetap diperdebatkan dan berkembang dalam konteks Prancis sendiri sejak masa revolusi. Sepanjang sejarahnya ini, pemahaman

www.jimly.com/makalah/namafile/130/Tuhan_Dalam_Konstitusi.pdf
(akses 22 Juni 2017).

⁴⁶Berdasarkan uraian di atas, Jimly kemudian menyimpulkan bahwa: (1) Pergumulan dan pergesekan gagasan mengenai perumusan aspirasi agama dan keagamaan dalam konstitusi terjadi di hampir semua negara di dunia, sejak dahulu sampai sekarang belum juga kunjung usai. Bahkan bangsa-bangsa Eropa, ketika hendak menyusun rancangan Konstitusi Uni Eropa pun masih memperdebatkan perlu tidaknya menyebut kata dan menjadikan Tuhan dan agama sebagai rujukan dalam dokumen Konstitusi. Nur Hidayat Sardini, *Jimly Ashshiddiqy:60 Tahun Prof. Dr. Jimly Ashshiddiqy: Sosok, Kiprah, dan Pemikiran* (Jakarta: Yayasan Pustaka Obor Indonesia, 2016), 89.

⁴⁷Abdullahi Ahmed an-Na'im, *Islam dan Negara Sekular...*, 231.

sekularisme selalu berbeda-beda dan terus berperan dalam pembuatan keputusan politik hingga kini sehingga memberikan kemungkinan terjadinya perubahan dimasa yang akan datang menurut an-Na'im.⁴⁸ Pada awalnya, sekularisme merupakan usaha untuk mensubordinasi agama dalam negara sehingga tidak cenderung pada sekularisme radikal. Hal ini seperti yang terlihat dalam deklarasi hak asasi manusia dan warga negara tahun 1789 pada pasal 10 yang memproklamasikan kebebasan menganut kepercayaan.

Begitu juga kebebasan melaksanakan kewajiban agama disebutkan dalam Bab I Undang-undang Dasar 1791. Namun, keputusan pemerintah 1795 memberikan landasan bagi sekularisme secara ketat. Keputusan ini melarang negara membiayai agama atau mengakui keberadaan kementerian agama. Pola relasi ini kemudian diperbaiki dengan dikeluarkan Concordat 1801 yang memberi otoritas sipil mengontrol kementerian agama dan kehidupan keagamaan. Perdebatan tentang hubungan agama dan negara juga terus berkembang sepanjang abad 19. Sebagian berusaha menghidupkan kembali dan mendukung kekuasaan pemuka agama, namun sebagian pihak lain menentang Gereja Katolik dan mendukung sekularisme yang telah berkembang sejak masa revolusi.

Akan tetapi pada tahun 1905, pemerintah memutus hubungan dengan Paus dan mengeluarkan undang-undang yang menegaskan pemisahan antara gereja dan negara yang berlaku hingga sekarang. Meski demikian, negara melalui peraturan 1905 ini menurut an-Na'im menjamin kebebasan publik untuk beribadah. Negara juga tetap memiliki kewajiban untuk melindungi kebebasan menganut kepercayaan dan melakukan ibadah. Walaupun begitu, Paus mengutuk Undang-undang 1905 dan Gereja Katolik Prancis menolak menerima perubahan statusnya. Gereja-gereja Katolik menolak membentuk asosiasi kultural dan lebih suka mengorganisasikan diri dengan aturan mengenai kebebasan membuat majelis publik. Hubungan

⁴⁸Abdullahi Ahmed an-Na'im, *Islam dan Negara Sekular...*, 230.

negara dengan gereja kemudian berubah lagi pasca perang dunia pertama. Pada 1924, disepakati Gereja Katolik bisa mendirikan asosiasi keagamaan mereka menurut aturan khusus. Asosiasi-asosiasi tersebut berada di bawah otoritas uskup yang berada dalam komuni Paus dan harus sesuai dengan Undang-Undang Gereja Katolik.⁴⁹

Gambaran dinamika praktik sekularisme ketat Prancis tersebut menurut an-Na'im bukan satu-satunya dalam sejarah Eropa Barat. Inggris misalnya justru tetap mempertahankan Gereja resmi (*established church*) meski ikatan dengan negara berangsur-angsur mengundur dan lebih bersifat serimonial.⁵⁰ Gereja Inggris awal abad 21 bahkan mulai mempromosikan sikap lebih toleran dan mempertahankan fungsi ekumenisnya dengan mendukung negara mengakui sekte-sekte lain. Begitu juga kebijakan negara kini semakin cenderung memberi dukungan kepada semua agama dan tidak lagi mempromosikan Gereja Anglikan secara agrasif atau berupaya membatasi kegiatan kelompok-kelompok agama lain.

An-Na'im karena itu memandang Inggris masih tergolong negara sekular yang netral terhadap agama. Hanya saja Inggris tidak memiliki *bill of right* tertulis, karena itu tidak ada jaminan formal kebebasan beragama atau harapan bagi terciptanya kesetaraan agama.⁵¹ Perlindungan sekularisme

⁴⁹An-Na'im juga melihat sekularisme di Prancis menimbulkan persoalan yang berkaitan dengan pendidikan, pekerjaan, dan hukum keluarga. Selain itu, sekularisme Prancis juga menghadapi tantangan pluralisme agama.

⁵⁰Sejarah sekularisme di Inggris menurut an-Na'im dimulai pada abad ke 16 pada masa pemerintahan Henry VIII. Henry mengambil alih kontrol gereja-gereja di Inggris dari kekuasaan Paus Roma. Hal ini dilakukan karena Paus tidak merestui pernikahan Henry dengan Catherine dari Aragon. Henry juga mengambil alih kontrol Paus terhadap kekayaan, tanah, dan biara milik gereja. 'Abdullahi Ahmed an-Na'im, *Islam dan Negara Sekular...*, 216.

⁵¹Negara hanya mengakomodasi kepentingan minoritas jika kepentingan itu masih bisa diterima. 'Abdullahi Ahmed an-Na'im, *Islam dan Negara Sekular...*, 219.

terhadap agama disimbolisasikan dengan menjadikan Ratu Inggris sebagai Kepala Gereja Anglikan. Meski sekilas tampak bertentangan dengan prinsip sekularisme, tetapi ratu Inggris sendiri sebenarnya tak punya kekuatan apapun.⁵²

Swedia seperti halnya Inggris, juga merupakan negara sekular yang netral terhadap agama. Inggris dan Swedia dianggap sebagai negara sekular yang menjaga netralitasnya. Kedua negara ini telah menempuh pola yang sama pengakuan terhadap pluralism agama. Hanya saja, Inggris masih mempertahankan status gereja resmi negara dan hanya memberi peran moderat. Sedangkan Swedia melangkah lebih jauh dengan memisahkan secara legal antara agama dan negara.⁵³ Sejarah pemberlakuan agama resmi di Swedia di mulai sejak abad ke 16 karena ada desakan untuk menyatukan negara di bahwa kepercayaan Lutheran.⁵⁴ Namun, perubahan

⁵²Budhy Munawar Rachman, *Argumen Islam untuk Sekularisme: Islam Progresif dan Perkembangan diskursusnya* (Jakarta: Grasindo, 2010), 61.

⁵³Menurut laporan an-Na'im, Inggris merupakan negara yang masih mempertahankan sebuah Gereja resmi. Penggunaan istilah Gereja resmi menunjukkan adanya agama atau sekte yang diakui sebagai agama resmi Negara. Hal ini menunjukkan pula bahwa hubungan antar keduanya tetap kukuh meskipun semakin berkurang. Sejarah antara agama dan Negara di Inggris dapat ditelusuri hingga abad ke 16 dimana agama Negara muncul menurut an-Na'im. Dalam abad ini, Henry mengambil alih kontrol gereja-gereja dari kekuasaan Paus karena Ia menolak merestui pernikahannya dengan Catherina dari Aragon. Setelah Henry meninggal, Elizabet I menetapkan Gereja Protestan sebagai Gereja resmi Negara tahun 1559 dibawah kekuasaan kerajaan. Sementara Swedia Agama resmi Negara juga muncul di Swedia sejak abad ke 16 ketika desakan untuk menyatukan Negara dibawah kepercayaan Lutheran semakin menguat dan dapat dicapai melalui kepemimpinan para pendeta dan dukungan massa terhadap Gereja Protestan. 'Abdullahi Ahmed an-Na'im, *Islam dan Negara Sekular...*, 222.

⁵⁴Pada 1634, peraturan pemerintah menyatakan dengan jelas bahwa Kristen Lutheran adalah agama resmi negara sekaligus mengungkapkan prinsip kesatuan dalam beragama bagi rakyat Swedia. Pada 1686, ketetapan gereja menyebutkan bahwa Swedia

mulai terjadi selama abad 19 bersamaan dengan meningkatnya industrialisasi, urbanisasi, dan tumbuhnya pengaruh gerakan kaum sosialis dan liberal. Akhirnya pemisahan Gereja Swedia dari negara dilakukan dengan cara dihilangkannya Hukum Gereja dari hukum negara Swedia dan dihapuskannya *Church of Sweden Act* (Ketetapan Gereja Swedia).

Hubungan agama dan negara dalam kasus Rusia justru memiliki keunikan sejarah sendiri yang membedakannya dengan negara-negara Eropa lain.⁵⁵ Rusia secara hukum

adalah negara Evengelis sehingga rakyat Swedia harus menganut Agama Evengelis. Peraturan pemerintah tahun 1809 mengakui hak warga Swedia untuk meninggalkan Gereja dan membentuk jama'ah ibadah sendiri. Namun kebijakan ini baru berlaku setelah Undang-Undang tentang sekte gereja dikeluarkan 1860. Perubahan semakin maju terjadi pada abad ke 20 dimana dikeluarkannya Undang-Undang tentang Kebebasan beragama tahun 1951. UU ini mengatur kebebasan praktik beragama melarang seseorang mengganggu kedamaian atau mengganggu ketentraman publik. Peraturan pemerintah tahun 1974 memasukkan kebebasan beragama dalam Undang-Undang Dasar Swedia, sedangkan amandemen Konstitusi 1974 menegaskan bahwa tidak boleh ada perbuatan yang dilarang atau dibatasi oleh hukum hanya karena alasan-alasan keagamaan. Sampai akhir abad 20, Gereja Swedia berhubungan erat dengan negara. Raja menjadi kepala Gereja Swedia yang menunjuk Uskup Agung dan para Uskup. Pajak yang dikumpulkan negara juga digunakan untuk membayar gaji para pendeta, sehingga kontribusi rakyat secara langsung kepada Gereja hampir tidak ada. Parlemen Swedia juga merumuskan dan menetapkan hukum yang berlaku bagi Gereja Swedia. Akibatnya, gereja Lutheran memiliki pengaruh yang besar di Swedia.

⁵⁵Rusia adalah negara yang memiliki beragam etnis, bahasa, dan kepercayaan. Setidaknya terdapat 70 aliran agama dan aliran kepercayaan dalam masyarakat Rusia. Kebebasan agama dijamin oleh konstitusi. Kecenderungan kehidupan beragama justru lebih menonjol di kalangan muda. Bukan hanya kebebasan ritual, tetapi juga bebas dalam kegiatan atau aktivitas politik baik individu maupun kelompok. Terjadi peningkatan organisasi massa berbasis agama dari 6.650 tahun 1990 hingga 16 ribu tahun 1998. Sejarah hubungan agama dan negara di Rusia telah berubah sejak seabad yang lalu. Ketika Rusia masih dalam kekuasaan monarki, Gereja Kristen

merupakan negara sekuler. Menurut an-Na'im, pasal 14 Undang-undang Federasi menyatakan Rusia sebagai negara sekular, bukan negara berdasarkan agama tertentu. Begitu juga subttansi Undang-undang 1997 mengindikasikan karakter negara sekular, meski cenderung melindungi Gereja Ortodoks. An-Na'im juga menjelaskan secara keseluruhan Undang-undang 1997 meminta negara tidak menyerahkan fungsinya pada agama. Negara dan otoritas lokal tidak boleh memasukkan perayaan keagamaan apa pun dalam aktifitasnya. Negara juga tidak boleh mencampuri urusan agama dalam mengasuh anak dan tetap harus menjamin bahwa pendidikan tetap bersifat sekular. Sementara asosiasi agama diperbolehkan menjalankan urusannya sesuai dengan aturannya sendiri, tetapi

Ortodoks merupakan agama resmi negara yang diberikan hak untuk menyelenggarakan pendidikan, pencatatan nikah, dan kematian. Sementara agama-agama lain dibatasi hak-haknya dan fasilitasnya. Namun pasca revolusi 1917, Dewan Rakyat mengambil alih semua hak milik gereja dan tempat ibadah agama lain serta mencabut hukum seluruh organisasi keagamaan. Hubungan antara negara dan agama ditata ulang ketika Federasi Rusia terbentuk setelah Uni Soviet tumbang. Penataan ini dilakukan secara konstitusional melalui Undang-Undang Dasar dan Undang-Undang. Pasal 14 Undang-Undang Federasi misalnya menyatakan bahwa Rusia sebagai negara sekular, bukan negara berdasarkan agama. Sementara semua asosiasi keagamaan memiliki posisi setara di depan hukum. Kebebasan dari diskriminasi atas nama agama dijamin (pasal 19) dan hak untuk bebas dari wajib militer karena alasan moral atau keagamaan dijamin pasan 59. Melindungi hak untuk tidak menganut satu agama apapun (pasan 28 UUD). UUD ini sudah dielaborasi, diklarifikasi, bahkan mungkin sudah dibatasi oleh Undang-Undang yang mengatur hubungan agama dan negara. Undang-Undang 1990 tentang kebebasan agama menormalisasi kembali hubungan antara negara dengan sekte-sekte keagamaan. Namun pada 1997, negara menetapkan Undang-Undang tentang kebebasan memeluk kepercayaan dan mendirikan asosiasi keagamaan. Undang-Undang ini antara lain mengatur bahwa organisasi keagamaan harus mendaftarkan diri mereka kembali sebelum tahun 2000. Ahmad Fahrudji, *Rasia Baru Menuju Demokrasi: Pengantar Sejarah dan Latar Belakang Budayanya* (Jakarta: Yayasan Pustaka Obor Indonesia, 2004), 207.

tidak bisa berpartisipasi dalam pemilihan, gerakan, dan aktivitas partai politik.⁵⁶

Pola hubungan agama dan negara di Rusia tidak seketat Prancis dan Amerika Serikat. Rusia tampaknya lebih mungkin dan relevan dengan pandangan tradisional Eropa yang memberi ruang terjadinya kerjasama yang lebih dekat antara agama dan negara. Hanya saja, pengalaman Rusia juga berbeda dengan masyarakat Eropa seperti Inggris dan Swedia yang berusaha mengundurkan ikatan dengan gereja resmi negara. Rusia belakangan ini justru telah mengizinkan dan mendorong penegasan kembali Gereja Ortodoks Rusia sebagai Gereja Negara meskipun tidak melalui instrumen hukum.⁵⁷ Hal ini misalnya tercermin dari Pembukaan Undang-undang tahun 1997 yang mengakui pentingnya peran sejarah Gereja Ortodoks.

An-Na'im bahkan dengan tegas menyatakan motif pembuatan Undang-Undang 1997 adalah untuk melindungi Gereja Ortodoks dari invasi sekte-sekte agama lain di Rusia. Gambaran sekularisme tersebut didukung oleh analisis Graham E. Fuller. Menurut Fuller⁵⁸ sejak Uni Soviet runtuh tahun 1991, negara Rusia baru sedang dalam proses memulihkan kembali identitas tradisionalnya dan tempat Gereja Ortodoks Rusia. Rusia setelah Soviet sangat cepat memeluk kembali Gereja Ortodoks sebagai lambang dan bagian integral nasionalisme.

⁵⁶Meski demikian, an-Na'im menyatakan pula bahwa terdapat kontradiksi dalam perundangan di Rusia. Sebut saja UU 1996 tentang pendidikan melarang aktifitas lembaga agama di sekolah. Akan tetapi, dalam UU 1997 mengizinkan pendidikan agama di sekolah-sekolah negeri. Kontradiksi ini menunjukkan pula adanya ketidaksepakatan di Rusia mengenai karakter dan tingkat hubungan agama dan negara. Abdullahi Ahmed An-Na'im, *Islam dan Negara Sekular...*, 224-226.

⁵⁷Abdullahi Ahmed an-Na'im, *Islam dan Negara Sekular...*, 226.

⁵⁸Graham E. Fuller, *Apa Jadinya Dunia Tanpa Islam?: Sebuah Narasi Sejarah Alternatif* terjemahan T. Hermaya (Bandung: Mizan, 2014).

Gereja masih memiliki kekuatan untuk merangsang perasaan-perasaan nasionalis.⁵⁹

Beberapa negara Eropa lain juga memperlihatkan dinamika sekularisme yang unik dan berbeda-beda. Italia dan Spanyol misalnya, hubungan agama dan negara dalam kasus dua negara ini ditandai dengan perjanjian dan kesepakatan antara gereja dan negara. Italia meski secara umum memberi kebebasan beragama untuk seluruh kepercayaan dalam konstitusinya, namun karena Katolik Roma menempati posisi istimewa, hukum menghendaki agama lain menandatangani perjanjian bernama *intesa* atau kesepakatan yang berlaku -- semacam pengakuan negara terhadap suatu agama.⁶⁰ Sistem kesepakatan negara Italia dengan komunitas agama tersebut memiliki tiga level. Posisi hukum paling tinggi dinikmati oleh Gereja Katolik Roma yang diperlakukan seperti negara berdaulat di bawah hukum Italia.

Komunitas agama lain yang memiliki kesepakatan dengan negara seperti sekte Kristen Protestan dan Yahudi menempati posisi kedua. Kelompok-kelompok ini telah menandatangani kesepakatan dengan Italia yang kemudian memberi mereka fasilitas-fasilitas istimewa berkaitan dengan keuangan, pendidikan agama, dan pelayanan lembaga pastoral yang tidak dimiliki oleh komunitas agama lain, yakni level ketiga. Level ketiga adalah komunitas keagamaan yang relatif baru berdiri seperti umat Islam dan saksi Yehovah. Mereka diatur oleh Undang-Undang Nomor 1159 tahun 1929 dan undang-undang umum tentang asosiasi yang berarti mereka tidak mendapatkan hak-hak istimewa seperti yang diperoleh oleh level lain.⁶¹

⁵⁹Graham E. Fuller, *Apa Jadinya Dunia Tanpa Islam?...*, 197-200.

⁶⁰<https://kumparan.com/ardhana-pragota/islam-berjuang-menjadi-agama-resmi-di-italia> akses 01 Juli 2017.

⁶¹Menurut an-Na'im, sejarah hubungan negara dengan agama di Italia dapat dirunut pada proses unifikasi negara tahun 1870 yang ditandai dengan aneksasi Gereja Romawi dan penyerahan tanah

Sementara Spanyol penduduknya didominasi oleh Katolik.⁶² Hubungan antara kerajaan dan negara secara umum

kepausan kepada negara Italia baru. Akibatnya, proses unifikasi ini menimbulkan krisis hubungan negara dengan Gereja Katolik. Kesepakatan 1929 menegaskan Kristen Katolik Roma sebagai satu-satunya agama yang diakui Italia. Undang-undang Dasar 1948 berisi prinsip-prinsip negara sekular, kesetaraan warga negara dihadapan hukum, dan kebebasan memeluk agama dan kepercayaan. Beberapa hukum Gereja ditemukan dalam Undang-Undang Dasar sebagai upaya untuk menyeimbangkan perlindungan kebebasan dan persamaan hak individu dan jaminan sistem kerja sama negara dan sekte-sekte keagamaan. Undang-Undang Dasar juga menjamin kesamaan status sekte-sekte tersebut di hadapan hukum. Namun, pasal 7 UUD 1948 mengatur khusus Gereja Roma dengan menegaskan “negara dan Gereja Katolik Roma adalah dua institusi yang independen dan berdaulat. Hubungan mereka diatur oleh Perjanjian Luteran. Amandemen apa pun yang dilakukan atas perjanjian tersebut harus disepakati oleh kedua belah pihak dan tidak harus mengikuti prosedur yang harus dilalui oleh lazimnya amandemen konstitusi yang lain”.Amandemen 1985 meneguhkan prinsip pemisahan negara dan agama dan memberika preseden akan kemungkinan penandatanganan kesepatan istimewa tidak hanya negara dan gereja Katolik Roma, tetapi juga antara negara dan komunitas keagamaan apa pun di Italia. ‘Abdullah Ahmedan-Na’im, *Islam dan Negara Sekular...*, 232.

⁶²Spanyol awalnya adalah negara Katholik karena terdapat perjanjian atau kesepakatan antara negara Spanyol dengan Gereja katolik pada saat itu. Banyak terjadi fusi antara kekuasaan politik dan agama di negara Spanyol. Tetapi kerajaan Spanyol tidak mengklaim kekuasaan keagamaan untuk dirinya sendiri, karena kekuasaan itu terletak pada otoritas Paus. Kemudian setelah dikeluarkannya undang-undang dasar republik kedua tahun 1931 menepis bahwa spanyol adalah negara Katholik. Undang-undang itu menyatakan bahwa Spanyol tidak memiliki agama resmi. Akan tetapi pada setelah perang sipil terjadi pada tahun 1936-1939, fusi gereja dan negara ini dipulihkan kembali oleh Franco yang disepakati pada tahun 1953.Gereja Katholik mendapat fasilitas hukum dan keuangan yang luar biasa dari negara. Gereja mendapatkan perlakuan istimewa dari negara dalam pendanaan. Dana yang didapatkan dari negara diperuntukan menggaji para pastor, dan memberikan pengajaran di sekolah-sekolah negeri. Selain itu, perundang-undangan yang

baik dan harmonis.⁶³ Sri Wahyuni menjelaskan hubungan gereja dan negara di Spanyol disebut dengan *Hibryd Sistem*, yakni pemisahan agama dan negara yang dinyatakan secara tegas dalam konstitusi tetapi ada juga kerjasama yang dilakukan antara gereja dan negara. Negara-negara yang tergolong dalam kelompok ini adalah Spanyol, Jerman, Belgia, Austria, Portugal, Baltik, dan negara-negara Eropa Tengah dan Timur.⁶⁴ Meski demikian, an-Na'im mencatat dalam kasus Spanyol,⁶⁵ telah terjadi ketegangan antara negara dan gereja

berkaitan dengan moralitas publik juga merefleksikan pengaruh gereja. Sehingga semua peraturan atau kebijakan yang menyangkut moral diambil berdasarkan peraturan agama Katolik. Akan tetapi dukungan terhadap gereja semakin menurun pada tahun 60an yang lebih mendukung Sekularisme. Masyarakat menuntut perubahan politik di Spanyol, yang mulanya gereja Katolik berperan penting dalam kebijakan negara harus dihilangkan peran Gereja Katolik dalam negara. Pada akhirnya tahun 1975 para petinggi gereja Katolik menyadarinya akan tuntutan perubahan politik ini. Kemudian negara Spanyol menjadi negara Sekular pada tahun 1978 dan melakukan pembuatan undang-undang dasar oleh konsensus partai politik pada saat itu. Perubahan yang terjadi, yaitu pemberhentian fasilitas-fasilitas yang dinikmati oleh gereja. Gereja juga mengakui bahwa warga negara Spanyol kebebasan hak menganut agama apapun tanpa ada intervensi gereja. Gereja hanya menuntut bahwa gereja hanya ingin memperthankan haknya untuk menyampaikan pesan-pesan keagamaan.<http://wartapermadi.blogspot.co.id/2014/10/spanyol.html> akses 03 Juli 2017.

⁶³Elza Peldi Taher, *Merayakan Kebebasan Agama: Bunga Rampai Menyambut 70 Tahun Djohan Effendi* (Jakarta: ICRP, 2009), 473.

⁶⁴Sri Wahyuni, *Nikah Beda Agama, Kenapa Ke Luar Negeri?* (Jakarta: Pustaka Alvabet, 2016), 156. <http://www.kemlu.go.id/madrid/id/Pages/Spanyol.aspx> akses 01 Juli 2017

⁶⁵Menurut an-Na'im, pasca gerakan reformasi dan kontra-reformasi terjadi penggabungan antara kekuatan politik dengan agama. Undang-Undang Dasar Republik kedua tahun 1931 menyatakan bahwa Spanyol tidak memiliki gereja resmi. Namun, pada masa Franco gereja dan negara digabung kembali pada kesepakatan 1953. Setelah Franco meninggal (1975), Gereja katolik

mengenai masalah pendidikan dan moral, akan tetapi ide hubungan keduanya masih bisa dibilang sebagai ide yang melindungi kebebasan beragama di Spanyol. Ditambah dengan negara yang masih memberikan fasilitas ke gereja berupa dana untuk pembangunan dan penggajian pastor.⁶⁶

An-Na'im menjelaskan perkembangan ekonomi pada 1960 telah mempromosikan masyarakat sekular. Mereka tidak menerima ketentuan-ketentuan yang tercantum dalam

mendapatkan fasilitas hukum dan keuangan yang luar biasa. Gereja mendapat dana dari negara untuk menggaji pastor, pengajaran agama di sekolah-sekolah negeri, dan menerima dana dari sekolah yang dikelolanya. Selain itu, Undang-Undang yang berkaitan dengan moralitas publik merefleksikan pengaruh gereja. Partai yang berkembang di Spanyol setelah perubahan politik yang menghasilkan pengaruh gereja akan kebijakan negara hilang adalah partai sosialis. Partai sosialis itu adalah PSOE yang menghasilkan pemerintahan mayoritas dan perdana menteri yang sosialis. PSOE yang dianggap anti agama ini, akan tetapi tetap melindungi hak-hak gereja untuk memberikan rasa aman terhadap gereja. Pemerintah pada saat itu juga mensepakati perjanjian yang dibuat dengan Vatikan bahwa negara tetap membiayai sekolah-sekolah gereja. Namun, permasalahan antara pemerintah sosialis dengan Gereja tetap terjadi. Contohnya adalah permasalahan moralitas publik. Pihak gereja menuntut dalam konstitusi tetap memasukan nilai-nilai agama katolik seperti pernikahan, pendidikan dan penghormatan kepada sesama manusia. Yang terutama adalah perdebatannya akan masalah pendidikan. Pemerintah mengusulkan rencana reformasi organisasi pendidikan dan keuangannya. Kemudian kontroversi yang muncul adalah ketakutan gereja akan seberapa banyak kontrol pemerintah akan sekolah-sekolah gereja. Dan juga sekolah dituntut untuk mengakui kebebasan akademik, guru, staf dan siswa untuk mengikuti keyakinan yang dipercayainya dan tidak mengharuskan orang untuk menghadiri pelayanan-pelayanan keagamaan. Ketegangan yang lain adalah pemerintah membuat rancangan undang-undang mengenai kurikulum yang menggang pelajaran agama kurang penting dan tidak menentukan seseorang dalam masuk universitas. Hal itu yang selalu membuat ketegangan antara pemerintah dan pihak gereja. An-Na'im: 235.

⁶⁶<http://wartapermadi.blogspot.co.id/2014/10/spanyol.html>
akses 03 Juli 2017.

kesepakatan 1953 antara Gereja Katolik dengan negara. Hal ini juga disadari oleh petinggi Gereja Katolik Spanyol dengan mendukung perubahan politik yang memberikan kesempatan kepada warga negara berpartisipasi secara bebas dan aktif dalam kehidupan bernegara. Sebaliknya, gereja hanya mempertahankan haknya untuk menyampaikan pesan-pesan keagamaan. Hal ini dilakukan guna menghindari penyelesaian unilateral yang dipaksakan oleh negara kepada gereja.⁶⁷

Terbentuknya demokrasi sekular tahun 1978 mendorong pemilihan umum dan pembuatan undang-undang dasar oleh konsensus partai politik ketika itu. Akibatnya banyak terjadi perubahan seperti menghentikan fasilitas-fasilitas yang dinikmati oleh gereja sebagai cara untuk memperjelas hak-haknya. Sejumlah perjanjian dilakukan oleh pemerintah Spanyol dengan Vatikan untuk mengganti kesepakatan 1953. Negara mengakhiri hak petronasi tradisionalnya terhadap keputusan sidang para uskup dan mengakui hak gereja Katolik untuk menyelenggarakan urusan agama dan administrasinya bebas dari intervensi negara. Sebaliknya gereja mengakui pluralitas masyarakat Spanyol termasuk hak-hak warga negara untuk mendapat kebebasan agama penuh. Undang-undang dasar ini diperkuat dengan sejumlah undang-undang yang dibuat secara unilateral oleh negara, termasuk undang-undang 1980 tentang kebebasan agama dan undang-undang 1981 tentang kebolehan perceraian.

An-Na'im dalam kasus Jerman juga melihat negara ini menjamin kebebasan beragama, namun tidak secara resmi mengakui agama-agama tertentu, termasuk Islam. Akibatnya, muslim tidak memiliki hak sebagaimana yang dimiliki oleh penganut agama-agama lain yang telah diakui secara resmi. Hak-hak yang dibatasi tersebut misalnya kebebasan penuh dalam hal pekerjaan, keabsahan sumpah agama dalam pengadilan, kebebasan mendirikan dan mengatur lembaga dengan hirarki otoritas keagamaan, perlindungan fiskal dan

⁶⁷ Abdullahi Ahmed an-Na'im, *Islam and the Secular State...*, 235-236.

pembebasan pajak atas bangunan atau properti yang ditujukan untuk kepemilikan umum, atau hak menerima pembayaran kembali pajak berdasar pada surat pernyataan keanggotaan para pembayar pajak.⁶⁸ Yudi Latif juga mengungkapkan bahwa meski tidak memiliki gereja negara, namun Jerman mengakui Katolik dan Protestan sebagai agama resmi. Jerman dan Austria juga memiliki ketentuan Konstitusi dalam sistem federal yang mengizinkan komunitas lokal untuk menentukan peran agama dalam pendidikan.⁶⁹

Hubungan antara negara dan agama didasarkan pada kebebasan beragama yang dijamin oleh konstitusi. Prinsip sekularisme berarti sikap netral negara dalam hal falsafah hidup, dan hak komunitas keagamaan untuk menentukan urusannya sendiri. Negara dan umat beragama bekerja sama atas dasar kemitraan, dimana pemerintah ikut membiayai taman kanak-kanak dan sekolah yang diselenggarakan oleh badan keagamaan. Gereja memungut iuran untuk membiayai layanan sosial, dimana penarikannya dilakukan oleh kantor pajak.⁷⁰

Lebih jauh an-Na'im menjelaskan bahwa pengalaman sekularisme Eropa dipengaruhi oleh faktor internal dan eksternal seperti sistem Dewan Eropa dan Uni-Eropa. Dewan Eropa bertugas melindungi hak asasi manusia Eropa, sementara Uni-Eropa yang awalnya mengurus masalah ekonomi, kini juga mengurus masalah sosial dan politik. Salah satu aspek faktor regional yang memengaruhi relasi agama dan negara di Eropa adalah Keputusan Pengadilan Hak Asasi Manusia Eropa yang berada di bawah konvensi HAM Eropa. Keputusan pengadilan tersebut merefleksikan penerimaan terhadap keberadaan gereja resmi negara. Artinya, pengadilan ini

⁶⁸ Abdullahi Ahmed an-Na'im, *Muslim dan Keadilan Global*..407.

⁶⁹ Yudi Latif, *Negara Paripurna: Historisitas, Rasionalitas, dan Aktualitas Pancasila* (Jakarta, Gramedia Pustaka Utama, 2011), 98.

⁷⁰ <https://www.tatsachen-ueber-deutschland.de/id/kategori/masyarakat/kebebasan-beragama>

mengadopsi model relasi interdependen antara agama dan negara.

Kasus Darby melawan pemerintah Swedia misalnya, pengadilan berpendapat gereja resmi boleh saja berdiri tetapi ia tidak bisa memaksa orang untuk menjadi anggotanya atau menghalangi orang meninggalkan gereja. Pengadilan juga menyatakan bahwa negara boleh-boleh saja bekerja sama, mendukung, atau memberi perlakuan istimewa pada gereja tertentu.⁷¹ Negara boleh menarik pajak langsung untuk kepentingan gereja resmi dan bagi penganut non-Kristen bisa diminta untuk membayar pajak gereja jika gereja melakukan fungsi sekuler seperti pelayanan pernikahan dan lain-lain. Begitu juga dalam kasus Kustannus dimana pengadilan berkeyakinan bahwa perusahaan ateis yang menentang gereja resmi dapat diminta membayar pajak gereja.

Memang bentuk subtansi hubungan agama dan negara menurut an-Na'im dapat berbeda-beda tergantung waktu dan situasi yang dihadapi. Hubungan tersebut dapat berupa pemisahan yang ketat maupun peleburan seperti yang telah diungkapkan dalam kasus negara-negara Eropa dan Amerika Serikat.⁷² Sama dengan amatan an-Na'im tersebut, Yudi Latif juga mencatat bahwa pemisahan Gereja dengan negara di Eropa tidak seragam dan juga tidak bersifat umum meskipun kehidupan beragama terus merosot di banyak negara Eropa.⁷³

⁷¹ Abdullahi Ahmed an-Na'im, *Islam dan Negara Sekular...*, 254-255.

⁷² Abdullahi Ahmed an-Na'im, *Islam dan Negara Sekular...*, 257.

⁷³ Secara empiris, dekade 1990-an, 15 negara Uni Eropa memiliki Gereja Negara (established church). Negara-negara tersebut adalah Denmark, Finlandia, Yunani, Swedia, dan United Kingdom (Inggris dan Scotland). Norwegia juga memiliki Gereja negara. *Mengutip dari Stepan, Yudi mengungkap dua hal terkait relasi agama dan negara yaitu waspada terhadap ide keniscayaan sekularisme dan waspada terhadap ajaran liberal yang merekomendasikan pelucutan agama dari agenda publik.* Yudi Latif, *Negara Paripurna: Historisitas*,

Eropa secara keseluruhan, memberikan subsidi negara kepada sekolah-sekolah agama seperti yang berlaku di Belgia, Denmark, Finlandia, Jerman, Yunani, Islandia, Norwegia, Spanyol, Swedia, dan Swiss. Bahkan di Prancis, subsidi kepada sekolah dan rumah sakit agama juga tetap diberikan.⁷⁴ Meski demikian hubungan agama dan negara dalam masyarakat Barat tetap ditandai oleh dinamika proses negosiasi dengan hasil yang berlainan. Perjanjian Westphalia misalnya mengadopsi suatu prinsip *coexistence*: dimana otoritas sekular memberikan proteksi kepada suatu agama resmi negara yang memperoleh pelbagai keistimewaan, seraya menoleransi pengikut-pengikut agama minoritas yang diperlakukan sebagai warga negara kelas dua.⁷⁵

Kesimpulan dan pandangan an-Na'im juga relevan dengan pengamatan Azra, intelektual dari Indonesia.⁷⁶ Menurut Azra, sekularisme meskipun merupakan paradigma pemisahan antara agama dan politik dan masih diperdebatkan, namun tidak berarti mengecilkan peran agama. Negara yang menerapkan sekularisme tidak otomatis membuat agama menjadi mundur dan tertindas. Hal ini menurutnya disebabkan karena agama masih bisa diterapkan dan berperan oleh pribadi dan masyarakat, kendati tanpa bantuan negara.⁷⁷ Yudi Latif

Rasionalitas, dan Aktualitas Pancasila (Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 2011), 97.

⁷⁴Yudi Latif, *Negara Paripurna...*, 98.

⁷⁵Yudi Latif, *Negara Paripurna...*, 96.

⁷⁶Lihat pendapat Azra ini dalam Budhi Munawar-Rahman, *Argumen Islam untuk Sekularisme: Islam Progresif dan Perkembangan Diskursusnya* (Jakarta: Grasindo, 2010), 53. Azyumardi Azra, *Transformasi Politik Islam; Radikalisme, Khilafatisme, dan Demokrasi* (Jakarta: Prendamedia dan PPIM UIN Syarif Hidayatullah Jakarta, 2016), xxvi.

⁷⁷Lebih jauh Guru Besar sejarah Islam ini menegaskan bahwa memang ada berbagai corak sekularisme dalam praktisnya. Setidaknya, ada dua model sekularisme menurut Azra yaitu sekularisme moderat yang tidak memusuhi agama seperti dalam kasus Amerika Serikat. Sementara model lain sekularisme adalah yang memusuhi agama seperti Turki pada era kekuasaan Kemal

juga mengemukakan hal yang sama dengan an-Na'im dan Azra. Lagi pula, secara antropologis—yang melihat agama sebagai suatu fenomena budaya—kehidupan beragama merupakan kenyataan hidup manusia yang berpengaruh terhadap kehidupan individu dan masyarakat.⁷⁸

Meski kesimpulan dan argumen an-Na'im tersebut benar karena didasarkan pada fakta empiris, namun dengan argumen yang sama tetap bisa disanggah. Dengan kata lain, bukti-bukti historis politik hukum yang ditunjukkan oleh an-Na'im tidak menutup kebenaran fakta historis lainnya yang menunjukkan bahwa sekularisme memang merupakan tradisi politik Barat kontemporer yang berbeda dengan era sebelumnya. Lagi pula, observasi yang dilakukan oleh an-Na'im terhadap beberapa negara Eropa dan Amerika Serikat hanya terbatas pada dimensi dinamika politik hukum semata. Artinya, ia hanya meninjau bagaimana dinamika proses hubungan agama dan negara diatur secara konstitusional dalam perundang-undangan suatu negara. Oleh karena itu, kritik an-Na'im terhadap sekularisme filosofis seperti yang telah disebutkan terdahulu juga tidak sepenuhnya menunjukkan bahwa pendekatan filosofis salah.

Attarturk. Dalam kasus Turki, negara mencampuri urusan agama secara mendalam, dimana agama bukan hanya dilarang mencampuri urusan politik, akan tetapi pada saat yang sama negara bahkan mengatur persoalan Islam seperti mengganti Azan dari bahasa Arab dengan bahasa Turki. Lihat pendapat Azra ini dalam Budhi Munawar-Rahman, *Argumen Islam untuk Sekularisme: Islam Progresif dan Perkembangan Diskursusnya* (Jakarta: Grasindo, 2010), 53. Azyumardi Azra, *Transformasi Politik Islam; Radikalisme, Khilafatisme, dan Demokrasi* (Jakarta: Prendamedia dan PPIM UIN Syarif Hidayatullah Jakarta, 2016), xxvi.

⁷⁸Budaya terdiri dari unsur-unsur seperti norma, nilai, keyakinan yang ada dalam pikiran, hati, dan perasaan manusia. Pola tingkah laku yang dapat diamati dalam kehidupan nyata, dan kreasi berupa materi sebagai hasil dari pikiran dan perasaan manusia. Lihat Nurdinah Mahmud, Taslim H.M. Yasin, dan H.M. Husein A. Wahab, *Antropologi Agama* (Banda Aceh: Arraniry Press, 2007).

Fakta-fakta politik hukum beberapa negara Eropa yang ditunjukkan oleh an-Na'im sebaliknya membuktikan kebenaran sekularisme filosofis, yaitu adanya pemisahan antara agama dan politik. Sekularisme filosofis bagaimanapun merefleksikan realitas sejarah sosial dan politik sebagai konsekuensi modernisasi Barat, dan dalam batas-batas tertentu dunia secara umum. Hanya saja, perbedaan dan perdebatan terjadi dalam hal metode dan tingkatan praktik sekularisme yang secara empirik sangat beragam, dimana secara induktif dikategorikan dalam dua pola sekularisme yakni sekularisme lemah dan sekularisme kuat.

Merujuk pada pendapat Cassanova, dalam tradisi pemikiran Barat dikenal dua model sekularisme yaitu sekularisme liberal dan sekularisme marxis.⁷⁹ Menurut model pertama, negara seharusnya tidak menjadi religius namun bukan juga anti-agama, akan tetapi negara netral terhadapnya. Agama bukan hanya harus dipisahkan dari negara, tapi juga harus dianggap sebagai urusan pribadi dan tidak ada tempat dalam urusan publik. Sementara dalam model Marxis menganggap sekularisme sebagai tesis anti-agama, dimana dorongan agama ditafsir dikembangkan oleh kelas kapitalis untuk membangun hegemoni dan untuk melawan perjuangan kelas dengan menggunakan agama sebagai opium.

Selain fakta-fakta politik hukum tersebut, kebenaran sekularisme filosofis dapat juga dibuktikan dari aspek sejarah. Menurut Cassanova, sekularisme politik Barat ditentukan oleh peristiwa-peristiwa pada abad ketujuh belas hingga kesembilan belas seperti perang agama, reformasi protestan, munculnya negara bangsa dan kapitalisme serta berkembangnya ilmu pengetahuan.⁸⁰ Naidu Ashok mengungkap bahwa asal usul sekularisme dapat dilacak dari renaissance, gerakan yang

⁷⁹Lihat Jose Casanova, *Public Religions in the Modern World* (Chicago: Chicago University Press, 1994), 19-39.

⁸⁰Lihat Jose Casanova, *Public Religions in the Modern World...*,19-39.

memengaruhi Eropa dari abad keempat belas sampai abad keenam belas.⁸¹

Gerakan tersebut bertujuan menghidupkan kembali semangat Yunani dan berusaha membebaskan masyarakat dari dominasi agama.⁸² Sekularisme mengumpulkan kekuatan nyata dari pencerahan yang telah menjadi kekuatan kuat di Eropa. Dari abad ke-17 dan seterusnya, penemuan-penemuan dalam sains menantang kepercayaan yang merupakan bagian integral dari kanvas agama yang luas. Penerapan teknologi dan bangkitnya masyarakat industri mengharuskan terjadinya perubahan dalam ekuilibrium sosial yang menekankan pada akal dan rasionalitas. Inilah yang membantu pertumbuhan sekularisme melalui promosi temperamental ilmiah dan penolakan terhadap takhayul dan iman.

Menurut Linda T. Darling, transformasi politik ke negara modern awal terjadi sekitar 1500 tidak hanya di Eropa tetapi juga di Timur Tengah. Transformasi ini ditandai di Timur Tengah oleh wacana politik tentang keadilan yang muncul di beberapa negara kontemporer dengan wacana serupa yang terjadi di Eropa. Perhatian terhadap keadilan politik yang diekspresikan dalam berbagai bahasa dan genre mengarah pada perubahan pemerintahan yang terjadi di seluruh kawasan dan mengubah hubungan antara kelompok sosial dan negara yang berbeda. Perubahan itu adalah transisi dari negara-negara kecil yang secara longgar diperintah menjadi lebih besar, lebih terkonsolidasi sebagai ciri khas dari era modern awal.⁸³

⁸¹Naidu Ashok, "Secularism re-Examined," Source: The Indian Journal of Political Science, Vol. 68, No. 3 (July-Sept., 2007), pp.607-614. Stable URL: <http://www.jstor.org/stable/41856358> (Accessed: 08-11-2017 02:30).

⁸²Naidu Ashok, "Secularism re-Examined," Source: The Indian Journal of Political Science, Vol. 68, No. 3 (July-Sept., 2007), pp.607-614. Stable URL: <http://www.jstor.org/stable/41856358> (Accessed: 08-11-2017 02:30).

⁸³Linda T. Darling, "Political Change and Political Discourse in the Early Modern Mediterranean World." *The Journal of*

An-Na'im tidak menafikan bahwa sekularisme berasal dari Barat. Semua sarjana ilmu sosial dan politik mengakui bahwa akar sejarah sekularisme adalah tradisi Barat, yakni Eropa dan Amerika Serikat. Namun, bagi an-Na'im bukan berarti tidak ada nilai-nilai universal yang berguna bagi umat Islam. An-Na'im menegaskan sekularisme dalam konteks masyarakat muslim harus mempertimbangkan keagamaan. Sebab, sekularisme merupakan konsep multi dimensional yang menggambarkan sejarah, politik, dan ekonomi suatu negara. Sekularisme karena itu senantiasa diperdebatkan dalam kebudayaan masyarakat yang berbeda sehingga tidak ada pemahaman dan praktik yang sistematis dan seragam yang sesuai dengan definisi tertentu.

Sekularisme sering digunakan untuk menandakan gagasan-gagasan seperti kemunduran agama, kesesuaian dengan kehidupan masa kini, pemisahan dan pembedaan masyarakat dari agama, desakralisasi dunia dan sakralisasi pemikiran. Deskripsi sekularisasi tersebut merupakan gambaran sejarah bagaimana konsep tersebut berkembang di Eropa dan Amerika Utara dengan caranya sendiri. Namun, gagasan sekularisme tersebut tidak dapat dipaksakan dalam konteks muslim. Sebab, negara dan berbagai organ dan institusinya dipikirkan dan dibangun oleh orang-orang yang berkeyakinan agama dan filosofinya tercermin dalam pemikiran dan tingkah laku mereka.⁸⁴

Akhirnya, gagasan an-Na'im dan argumentasi tentang sekularisme dalam perspektif Islam secara filosofis tetap problematis. Terrance G. Carroll menyatakan sekularisasi sering dianggap sebagai kondisi yang diperlukan untuk modernitas politik. Hubungan antara agama dan negara modern

Interdisciplinary History, vol. 38, no. 4, 2008, pp. 505–531.
www.jstor.org/stable/20143703.

⁸⁴Meskipun demikian, an-Na'im menegaskan bahwa elit penguasa tidak dapat memaksakan pandangan agama mereka pada orang lain. Hal ini bila dilakukan maka akan menimbulkan persoalan-persoalan serius dan ketegangan.

lebih kompleks. Penting menurutnya untuk menentukan model ideologi tertentu negara modern karena berbeda secara signifikan. Analisis terperinci dari jenis ini menunjukkan tidak ada ketidaksesuaian antara agama-agama dunia ketiga dan fitur-fitur modernitas politik yang tersebar luas. Agama-agama tertentu terbukti tidak sesuai dengan beberapa bentuk khusus negara modern, namun tidak menunjukkan hambatan bagi model-model modernitas politik lainnya.⁸⁵ Apa yang disebut kebangkitan agama di ranah publik telah menimbulkan beragam reaksi dan penolakan keras terhadap gagasan bahwa agama harus memiliki hak untuk berekspresi dalam politik publik.⁸⁶

Tore Lindholm⁸⁷ menyebutkan politik sekular didasarkan pada Perjanjian Westphalia 1648 yang didasarkan pada kepentingan antara negara-negara pada waktu itu yang bertindak atas dasar non-agama. Negara-negara berusaha mengakhiri perang agama antara Katolik dan Protestan di Eropa yang kejam dan tampak tak berakhir. Masyarakat internasional menggunakan tujuan perdamaian dan toleransi untuk mewujudkan tujuan politik berupa perdamaian antara negara-negara demi menghindari perang antar negara, campur tangan, dan kekerasan dalam negeri. Negara modern bertindak dan membuat perjanjian secara nasional, bergerak dengan pertimbangan nalar negara dan tidak lagi bergantung pada agama (gereja) baik berupa persetujuan atau pandangan

⁸⁵Terrance G. Carroll, "Secularization and States of Modernity." *World Politics*, vol. 36, no. 3, 1984, pp. 362–382. *JSTOR*, JSTOR, www.jstor.org/stable/2010379.

⁸⁶Andrzej Bronk, Secular, Secularization, and Secularism: A Review Article, Source: *Anthropos*, Bd. 107, H. 2. (2012), pp. 578–583. Stable URL: <http://www.jstor.org/stable/23510062> Accessed: 08-11-2017 02:37 UTC

⁸⁷Lihat Tore Lindholm, *Kebebasan Beragama atau Berkeyakinan...*113-125.

hidup.⁸⁸ Hal-hal tersebut menjadi dasar pemikiran politik sekular.

3. Fungsi Sekularisme dalam Praksis Masyarakat Islam

Sebagaimana disinggung di awal, meski mengkritik sekularisme filosofis, an-Na'im tidak sepenuhnya menolak konsep tersebut. Bagi an-Na'im, sekularisme tetap memiliki fungsi yang sangat penting untuk menjamin hak setiap individu dan kelompok dalam tatanan kehidupan pluralistik dan demokratis. Sekularisme dapat berfungsi sebagai mekanisme mediasi guna menyatukan komunitas-komunitas agama yang beragam dalam suatu komunitas politik.⁸⁹ Begitu juga prinsip sekularisme dapat berfungsi mendorong dan memfasilitasi perdebatan dan perbedaan pendapat dalam tradisi keagamaan, sehingga bisa mengatasi penolakan yang berlandaskan agama. Perdebatan dan perbedaan pendapat tidak dapat ditekan oleh penguasa apabila negara dipastikan netral terhadap agama oleh masyarakat.⁹⁰

Sekularisme dalam arti pemisahan agama dan negara merupakan kondisi minimal bagi terciptanya partisipasi publik. Namun, hubungan antara agama dan sekularisme dapat menjadi lebih signifikan dalam domain publik. Agama dan sekularisme dapat saling menguatkan dimana sekularisme membutuhkan agama sebagai sumber panduan moral. Namun,

⁸⁸Lihat Tore Lindholm, *Kebebasan Beragama atau Berkeyakinan...*113-125.

⁸⁹Lihat 'Abdullahi Ahmed an-Na'im, *Islam and the Secular State: Negotiating The Future of Shari'a* (United States of America: Harvard University Press, 2008), 37.

⁹⁰Hanya saja ruang tersebut harus digunakan secara aktif oleh warga negara untuk menyebarkan pandangan keagamaan yang mendukung kesetaraan perempuan dan hak asasi manusia. Pandangan seperti ini diperlukan untuk menyebarluaskan legitimasi keagamaan bagi doktrin pemisahan agama dan negara itu sendiri serta prinsip-prinsip umum lainnya seperti konstitusi dan hak asasi manusia. 'Abdullahi Ahmed an-Na'im, *Islam and the Secular State...*, 38.

sekularisme tidak mampu menyelesaikan tuntutan maupun penolakan umat beragama. Karena itu, sekularisme juga membutuhkan agama guna mengatur dan memenuhi kebutuhan non-politis umat beragama.⁹¹ Sekular murni memang bisa menghormati agama, namun kemampuannya untuk membantah justifikasi keagamaan tampak tidak mungkin bisa meyakinkan umat beragama. Pengakuan terhadap kesetaraan status warga negara non muslim misalnya tidak menarik bagi umat Islam tanpa adanya justifikasi dari ajaran Islam itu sendiri.⁹²

Agama sebaliknya membutuhkan sekularisme untuk memediasi hubungan antara komunitas-komunitas yang berbeda dalam ruang publik yang sama.⁹³ Namun, kemampuan sekularisme menyatukan orang-orang yang secara politis memiliki komitmen keagamaan dan filosofis berbeda bergantung pada klaim moral terhadap komunitas dan anggotanya. Sekularisme diakui memang tidak bisa sepenuhnya netral secara moral, karena ia harus mendorong etos kewarganegaraan untuk tujuan melindungi pluralisme inklusif. Di satu sisi, keharusan pemisahan agama dan negara akan menghalangi implementasi kebijakan yang didasarkan pada doktrin agama. Di sisi lain, menyangkal orang-orang beriman untuk mengekspresikan pandangan mereka akan merusak komitmen mereka pada prinsip sekularisme.

Tantangannya adalah bagaimana mengizinkan wacana keagamaan sambil memastikan kebijakan publik dan undang-undang didasarkan pada alasan kewarganegaraan. Mengizinkan agama untuk memainkan peran positif dalam kehidupan publik melalui hukum dan kebijakan adalah keseimbangan yang harus diusahakan dalam setiap tradisi masyarakat. Karena itu, perlu dipastikan negosiasi kebijakan publik dilakukan secara

41. ⁹¹Abdullahi Ahmed an-Na'im, *Islam and the Secular State...*

42. ⁹²Abdullahi Ahmed an-Na'im, *Islam and the Secular State...*

41. ⁹³Abdullahi Ahmed an-Na'im, *Islam and the Secular State...*

humanis, adil, terbuka, dan inklusif. Kondisi-kondisi ini harus dijamin melalui pengakuan hak-hak dasar individu dan komunitas seperti hak atas pendidikan, kebebasan beragama dan berekspresi dengan pertimbangan kepentingan atau kepedulian publik di sisi lain.

Sebagaimana disinggung sebelumnya, sekularisme bisa menghalangi pemberlakuan langsung doktrin agama sebagai kebijakan publik. Namun, hal ini tidak cukup memenuhi kebutuhan umat beragama, dan karena itu sekularisme tetap perlu memperhitungkan peran agama dalam ruang publik.⁹⁴ An-Na'im mengakui bahwa agama merupakan kekuatan penting dalam ruang publik dalam memengaruhi suatu kebijakan. Namun, peran agama dalam ruang ini tidak bisa dilihat sebagai sesuatu yang sudah pasti dan ditentukan karena hasil kebijakan bergantung pada berbagai faktor. Begitu juga kemampuan aktor agama memengaruhi kebijakan publik dipengaruhi oleh hubungan historis antara negara dan agama serta kondisi aktual seperti urbanisasi, perubahan demografis, tingkat religiusitas masyarakat, dan hubungan antarkomunitas keagamaan. Faktor-faktor tersebut cenderung berubah sehingga pengaruh agama terhadap kebijakan publik cenderung beradaptasi dengan berbagai perubahan.⁹⁵

Masalah lain terkait relasi agama dan negara yang harus dihadapi oleh umat beragama saat ini adalah masalah status konstitusi dan hukum agama. Sekularisme memungkinkan adanya berbagai macam variasi pilihan status agama dalam Undang-Undang Dasar. Salah satunya dengan mengizinkan pemuka agama berpartisipasi dalam institusi-institusi negara atau badan legislatif dan membiarkan mereka berusaha mempromosikan nilai-nilai agama seperti anggota legislatif lainnya. Kemungkinan lain yang ditawarkan oleh pengalaman Eropa adalah sistem kesepakatan bilateral khusus antara negara

⁹⁴ Abdullahi Ahmed an-Na'im, *Islam and the Secular State...*, 42.

⁹⁵ Abdullahi Ahmed an-Na'im, *Islam and the Secular State...*, 40.

dan entitas-entitas agama seperti di Spanyol dan Italia saat ini. Model ini dapat menjadi alternatif ketiga dari sistem teokrasi atau netralitas negara yang ketat.

An-Na'im menyimpulkan bahwa terdapat paradoks antara otonomi dan otoritas agama di satu sisi, dan otoritas politik, kekuasaan hukum, dan negara di pihak lain. Paradoks ini dipicu oleh karakter kedua institusi tersebut dimana komunitas-komunitas agama membutuhkan kerjasama negara untuk melaksanakan misinya, namun tidak bisa menghindari konflik dengan negara karena keduanya berusaha untuk saling memengaruhi perilaku warga negara. Di pihak lain, negara harus mengontrol institusi-institusi agama untuk membatasi cara-cara mereka memengaruhi dan membentuk perilaku publik penganutnya. Dengan kata lain, jika negara tidak diharuskan memberi dukungan material dan administratif bagi komunitas-komunitas agama yang kaya dan terorganisir, ia tetap bisa memberi mereka kebebasan untuk menyebarkan ajaran atau terlibat dalam aktifitas yang mereka lakukan dalam kerangka kebebasan beragama dan memeluk kepercayaan.⁹⁶

Pandangan an-Na'im tentang fungsi sekularisme sebagai sistem dan mekanisme mediasi secara praktis bukan hanya paradoks dan problematis, tetapi juga sulit. Hal ini sebagaimana diungkap sendiri oleh an-Na'im ketika meninjau realitas sejarah India, Indonesia, dan Turki. Dalam konteks tiga negara ini, an-Na'im menegaskan bahwa sulit mengembangkan sekularisme dalam makna netralitas negara terhadap agama dan peran agama di ruang publik. Sekularisme di India misalnya sangat problematis dan dipaksakan menurut an-Na'im. India—seperti dijelaskan lebih lanjut dalam subbab berikutnya—memang tergolong dalam negara sekular berdasarkan konstitusi

⁹⁶ *"In the final analysis, there is a permanent paradox in the competing roles of religious autonomy and authority, on the one hand, and the political authority, legal powers, and material powers of the state, on the other."* 'Abdullahi Ahmed an-Na'im, *Islam and the Secular State...*, 43.

tahun 1950 yang memuat nilai-nilai sekular dalam beberapa pasal seperti pasal 25 dan 26.

4. Corak Sekularisme An-Na'im

Sebagaimana telah diungkap, sekularisme dalam pandangan an-Na'im tidak menempatkan agama menjadi persoalan privat, bahkan dalam konteks masyarakat Barat yang sekular sekalipun. Meski begitu, sekularisme Barat tidak dapat dipaksakan dalam masyarakat Islam karena masing-masing memiliki dinamika dan model sekularisme sendiri. Oleh karena itu, konsep sekularisme sangat kontekstual dan tidak ada yang tidak relevan dengan masyarakat Islam. An-Na'im bahkan memandang tidak bijaksana bila membandingkan agama dan sekular. Dengan kata lain, sekularisme dalam masyarakat Islam bukan hanya harus mempertimbangkan sejarah sosio-politik, tetapi harus mempertimbangkan pula sosial agama. Dengan demikian, negara sekular menurut an-Na'im—seperti yang telah diungkap dalam bab lima sebelumnya—bukan hanya akan konsisten dengan ajaran Islam, tetapi juga dapat diterima oleh masyarakat Islam.⁹⁷

Penerimaan masyarakat Islam terhadap model negara sekular salah satunya ditentukan oleh konsep sekularisme itu sendiri. Terkait hal ini, an-Na'im seperti yang telah disebutkan cenderung pada corak sekularisme yang ramah terhadap agama seperti yang diterapkan di Amerika Serikat, India, dan Indonesia. Sebaliknya, an-Na'im tidak sepakat dengan model sekularisme seperti yang diterapkan di Prancis atau Turki sebelum Erdogan berkuasa.⁹⁸ Secara teoritis, konsepsi an-

⁹⁷'Abdullahi Ahmed an-Na'im "Islam and Secularism," in L. Cady and E. Hurd, editors, *Comparative Secularisms in a Global Age*, Palgrave Macmillan, 2010, pp. 217-285.

⁹⁸Sekularisme preskriptif yang lebih luas, asertif, normatif, dan ideologis dari varietas Turki dan Prancis pada kenyataannya kontraproduktif untuk pluralisme inklusif sebagai kerangka kerja untuk individu dan penentuan nasib sendiri. 'Abdullahi Ahmed an-Na'im "Islam and Secularism," in L. Cady and E. Hurd, editors,

Na'im tersebut relevan dengan apa yang disebut oleh Ahmed T. Kuru sebagai sekularisme pasif,⁹⁹ atau dalam istilah teori Alfred Stepan disebut *twin tolerations*.¹⁰⁰ An-Na'im sendiri menyebut model sekularisme yang ia tawarkan sebagai sekularisme lemah (*weak secularism*). Versi sekularisme ini ditandai dengan kemauan untuk mengakui dan memediasi peran positif agama dalam kehidupan publik dan sebaliknya tidak menekan atau mengendalikan agama.¹⁰¹

Sekularisme lemah membuat klaim normatif guna mempertahankan pluralisme tanpa melanggar netralitas negara terkait agama. Dalam penjelasan Kuru, sekularisme pasif mengharuskan negara sekular memainkan peran pasif dalam menghindari pendirian agama apa pun yang memungkinkan visibilitas publik terhadap agama. Sementara dalam sekularisme asertif negara sebaliknya mengecualikan agama dari ruang publik dan memainkan peran tegas sebagai agen proyek rekayasa sosial yang membatasi agama ke domain pribadi. Dengan demikian, sekularisme pasif adalah prinsip politik pragmatis yang mencoba mempertahankan netralitas negara terhadap berbagai agama, sedangkan sekularisme tegas

Comparative Secularisms in a Global Age, Palgrave Macmillan, 2010, pp. 217-285.

⁹⁹Ahmad T. Kuru, "Passive and Assertive Secularism: Historical Conditions, Ideological Struggles, and State Policies toward Religion" in *World Politics* Vol. 59, No. 4 (July 2007), 568-594. Ahmed T. Kuru, "Secularism, State Policies, and Muslims in Europe: Analyzing French Exceptionalism" in *Comparative Politics* Volume 41 Number 1 (October 2008), 1-20. John Rawls, *Political Liberalism* (New York: Columbia University Press, 1996).

¹⁰⁰Nader Hashemi, *Islam, Sekularisme, dan Demokrasi Liberal* terjemahan Aan Rukmana dan Shofwan Al Banna (Jakarta: Gramedia, 2011), 199. Lihat Alfred Stepan, *Arguing Comparative Politics* (New York: Oxford University Press, 2001), 213-253.

¹⁰¹Meskipun versi dalam praktiknya tidak mudah dilakukan, namun setidaknya harus menjadi tujuan. 'Abdullah Ahmed-an-Na'im "Islam and Secularism," in L. Cady and E. Hurd, editors, *Comparative Secularisms in a Global Age*, Palgrave Macmillan, 2010, pp. 217-285.

adalah "doktrin komprehensif" yang bertujuan menghilangkan agama dari ruang publik.¹⁰²

Menurut Alfred Stepan¹⁰³ sebagaimana diungkap oleh David A. Selby,¹⁰⁴ ide-ide liberal tentang pemisahan ketat agama dan negara harus diganti dengan perundingan demokratis untuk membangun toleransi kembar (*twin tolerations*). Mengutip dari Nader Hashemi, toleransi kembar yang dimaksud oleh Stepan adalah batas-batas minimal kebebasan bertindak yang harus diatur bagi institusi-institusi politik *via a vis* otoritas agama, serta bagi individu dan kelompok keagamaan *vis a vis* institusi politik.¹⁰⁵ Teori liberal gagal menggambarkan bagaimana negara demokrasi cenderung berinteraksi dengan lembaga-lembaga keagamaan. Stepan menunjukkan bahwa akomodasi bersama antara negara-negara demokrasi dan lembaga keagamaan mengambil banyak bentuk,

¹⁰²Ahmad T. Kuru, "Passive and Assertive Secularism: Historical Conditions, Ideological Struggles, and State Policies toward Religion" in *World Politics* Vol. 59, No. 4 (July 2007), 568-594. Ahmed T. Kuru, "Secularism, State Policies, and Muslims in Europe: Analyzing French Exceptionalism" in *Comparative Politics* Volume 41 Number 1 (October 2008), 1-20. John Rawls, *Political Liberalism* (New York: Columbia University Press, 1996).

¹⁰³Alfred Stepan meninggal pada September 2017, dan dikenal dalam wacana politik agama di Indonesia dengan gagasannya mengenai "toleransi kembar". Stepan menentang wacana inkompatibilitas Islam dan demokrasi dan mengajukan gagasan utama antara lain bahwa untuk menjadi demokrat, tidak harus Sekular. <https://crs.ugm.ac.id> Alfred Stepan, "Religion, Democracy, and the 'Twin Tolerations,'" *Journal of Democracy* 11, no. 4 (October 2000): 37- 57.

¹⁰⁴David A. Selby, "The Path Not Taken: Tocqueville, the Freedom of Education, and Alfred Stepan's "Twin Tolerations" in France, 1843-50." *Journal of Church and State* 55, no. 4 (2013): 640-68. <http://www.jstor.org/stable/23923081>. (diakses 24 April 2019).

¹⁰⁵Nader Hashemi, *Islam, Sekularisme, dan Demokrasi Liberal* terjemahan Aan Rukmana dan Shofwan Al Banna (Jakarta: Gramedia, 2011), 199. Lihat Alfred Stepan, *Arguing Comparative Politics* (New York: Oxford University Press, 2001), 213-253.

dari dukungan negara untuk sekolah agama hingga gereja yang diakui secara resmi dan keringanan pajak.¹⁰⁶

Sekularisme lemah yang dikemukakan oleh an-Na'im bahkan identik dengan yang dikemukakan oleh Bikhu Parek. Parek membatasi sekularisme lemah hanya memisahkan agama dan negara, daripada pemisahan tegas antara agama dan politik.¹⁰⁷ Konsepsi an-Na'im yang cenderung pada pola sekularisme lemah ini dengan demikian menunjukkan pula posisinya yang berhadapan dengan tesis sekularisme klasik dalam sosiologi agama. Dengan kata lain, posisi an-Na'im seiring sejalan dengan pendukung teori desekularisasi dalam bidang keilmuan sosial tersebut. Karena itu, pemikiran an-Na'im dalam kerangka filsafat sosial juga dapat disebut sebagai post-sekularisme seperti akan diurai lebih lanjut dalam bab selanjutnya. Meski begitu, konsep post-sekular cenderung menggambarkan realitas perubahan sosial secara empiris. Namun, berdasarkan asumsi dan premis an-Na'im seperti yang telah dikemukakan sebelumnya, terdapat relevansi konseptual dengan apa yang disebut post-sekularisme.

Konsepsi an-Na'im bahkan relevan dengan kategori sekularisasi politik yang dikemukakan oleh Turner. Sekularisasi politik menurut Turner adalah proses sejarah dimana posisi agama dalam kehidupan publik didefinisikan dan diatur oleh negara. Sekularisasi politik secara spesifik merujuk pada institusi publik dan kesepakatan-kesepakatan politik terkait pemisahan historis antara negara dan agama. Sekularisasi politik dengan corak institusional dan formal merupakan landasan pandangan liberal tentang toleransi ketika

¹⁰⁶David A. Selby, "The Path Not Taken: Tocqueville, the Freedom of Education, and Alfred Stepan's "Twin Tolerations" in France, 1843-50." *Journal of Church and State* 55, no. 4 (2013): 640-68. <http://www.jstor.org/stable/23923081>. (diakses 24 April 2019).

¹⁰⁷Nader Hashemi, *Islam, Sekularisme, dan Demokrasi Liberal* (terjemahan Aan Rukmana dan Shofwan Al Banna (Jakarta: Gramedia, 2011), 199. Lihat Alfred Stepan, *Arguing Comparative Politics* (New York: Oxford University Press, 2001), 213-253.

bebas menganut kepercayaan pribadi asalkan tidak melanggar kehidupan publik secara negatif. Pemisahan institusi agama dan negara ini merupakan prinsip utama atau merupakan batas minimal sekularisme politik baik secara sosiologis maupun filosofis. Oleh karena itu, pemisahan agama dan negara dalam pandangan Turner bukan hubungan kesetaraan.

B. Indonesia dalam Perspektif an-Na'im

Dinamika sosial dan politik di Indonesia menurut an-Na'im lebih relevan dengan sekularisme yang ia maksudkan. Apabila sekulerisme dipahami sebagai tradisi koeksistensi, toleransi, dan pluralisme, maka realitas masyarakat Indonesia telah sesuai dengan teori yang diajukan. Karena itu, an-Na'im sepakat Indonesia cukup menjadi negara netral terhadap semua agama dan kepercayaan, namun tak membatasi peran positif agama dalam proses politik. Dukungan an-Na'im terhadap Indonesia sebagai negara netral dan penolakannya terhadap negara Islam didasarkan pada realitas keragaman agama, suku dan etnis di negara Pancasila ini.

Kendati mendukung Indonesia sebagai negara netral, an-Na'im tetap mengkritik Indonesia karena secara normatif tidak mengakui agama dan kepercayaan lokal. Eksistensi agama memang diakui dalam Undang-Undang Dasar 1945 pasal 29 ayat 1, namun jaminan ini hanya berlaku bagi Islam, Kristen Katolik dan Protestan, Hindu, Budha, dan Konghucu.¹⁰⁸ Sementara berbagai kepercayaan lokal tetap problematis karena hanya diakui sebagai penganut kepercayaan kepada tuhan yang maha Esa.¹⁰⁹ Mereka dipaksa untuk meyakini satu

¹⁰⁸Negara berdasarkan ketuhanan yang maha Esa dan menjamin kebebasan individu untuk melaksanakan kewajiban agama dan kepercayaannya masing-masing.

¹⁰⁹Kepercayaan-kepercayaan lokal tersebut adalah suku Badui di Banten, suku Tengger di Jawa Timur, Batak Toba, suku Siberut di Mentawai, Wana di Sulawesi, dan Asmat di Papua. Semua kepercayaan lokal dikelola dan dibina oleh Pendidikan dan Kebudayaan.

tuhan, yaitu ketuhanan yang maha esa sebagaimana tertera dalam prinsip pertama Pancasila.

Walaupun demikian, an-Na‘im menghormati negara memfasilitasi hak setiap muslim untuk hidup sesuai dengan keyekinan.¹¹⁰ Namun, ia menolak argument penerapan shari’ah sebagai sesuatu yang sah dalam negara demokrasi karena merupakan kehendak masyarakat mayoritas. Klaim tersebut menurutnya keliru karena demokrasi adalah kekuasaan mayoritas yang harus menghargai hak-hak minoritas.¹¹¹ Klaim tersebut juga terkesan simplistik karena ada keragaman yang signifikan di kalangan Muslim Indonesia, bahkan di kalangan pendukung shari’ah dan negara Islam sendiri. Relasi Islam, masyarakat dan negara di Indonesia karena itu masih kontroversial menurut an-Na‘im. Hal ini boleh jadi karena relasi tersebut bersifat simbolik dan ambivalensi yang disebabkan tidak jelasnya pilihan apakah Indonesia negara sekular atau negara Islam.¹¹²

¹¹⁰An-Na‘im menolak Indonesia menjadi negara Islam yang melaksanakan shari’ah sebagai hukum positif dan kebijakan publik. Negara Islam dalam konteks Indonesia tidak koheren dan lemah secara prinsipil menurutnya. Lihat ‘Abdullahi Ahmed an-Na‘im, *Islam and the Secular State...*, 228.

¹¹¹Klaim bahwa demokrasi adalah kekuasaan mayoritas yang harus menghargai hak-hak minoritas mungkin tanpak utopis karena realitas di negara-negara demokrasi Barat tidak sepenuhnya menghargai hak-hak minoritas. Kalau pun ada, bagaimana dan sejauh mana hak-hak minoritas ini dihargai perlu diperjelas. Namun terlepas dari persoalan ini, penting bagi setiap pengamat untuk menghargai cara-cara yang ditempuh oleh suatu negara dalam menghargai dan memberikan hak minoritas sesuai dengan kultur sosial dan politik masing-masing. Karena itu, klaim demokrasi adalah kekuasaan mayoritas yang harus menghargai hak-hak minoritas sekilas tanpak toleran dan logis. Akan tetapi konsekuensi politiknya bisa saja muncul pandangan bahwa minoritas menguasai mayoritas melalui tuntutan hak minoritas.

¹¹²Wacana keislaman memengaruhi dan dipengaruhi oleh kebijakan negara seperti tindakan pemerintah yang mendukung penerapan shari’ah Islam di Aceh sebagai bagian dari paket otonomi

Lebih dari itu, debat Islam dan negara di Indonesia menurut an-Na'im cenderung memunculkan dikotomi yang keliru dan dilema yang tidak perlu. Keliru bila diasumsikan dikotomi yang tajam antara Islam dan negara sekular hanya dengan melihat adanya institusi politik sekular. Padahal, seperti yang ditekankan oleh an-Na'im bahwa sekularisme tidak selalu bermakna meminggirkan Islam dari ruang publik dan hanya menjadi domain privat. Keseimbangan dapat dicapai dengan memisahkan Islam dan negara seraya mengatur peran politik Islam. Umat Islam dapat mengajukan kepada negara agar mengadopsi prinsip-prinsip shari'ah sebagai kebijakan publik dan menetapkan menjadi undang-undang atau peraturan melalui nalar publik. Hanya saja menurut an-Na'im, berbagai peraturan tersebut harus tetap tunduk pada prinsip-prinsip hak asasi manusia dan konstitusi negara.¹¹³

Pandangan tentang negara Islam shari'ah merupakan pandangan yang keliru. Keliru karena prinsip-prinsip shari'ah yang dilaksanakan oleh negara pada dasarnya hanya merepresentasikan pandangan elit yang menjadi kebijakan negara, bukan hukum Islam. Begitu juga dengan pandangan sekular juga keliru, karena berdasarkan klaim karena Islam tidak dapat dipisahkan dari politik. Memisahkan agama dengan budaya atau adat istiadat dalam konteks masyarakat Indonesia adalah sesuatu yang tidak mungkin karena masyarakat Indonesia tidak dapat hidup dalam kategori analisis yang abstrak. Oleh sebab itu, kebijakan pemerintahan Belanda tentang hukum merefleksikan pengaturan antara budaya, adat istiadat dan shari'ah yang disesuaikan dengan konteks. Kebijakan tersebut juga merefleksikan kombinasi budaya lokal dan kepentingan politik praktis serta kepentingan jangka panjang pemerintahan kolonial.

dacrah melalui undang-undang Nomor 18 Tahun 2001. Begitu juga pasca lengsernya Souharto, partai partai Islam banyak memainkan peran lebih besar dalam negara.

¹¹³. Abdullahi Ahmed an-Na'im, *Islam and the Secular State...*, 260.

Teori an-Na'im tentang negara netral tersebut menurut Azra sangat relevan dan kontekstual serta memiliki kontribusi penting dalam hal posisi shari'ah di Indonesia.¹¹⁴ Meski mengakui Indonesia merupakan negara netral di hadapan semua agama, namun persoalan perda shari'ah bagaimana pun tetap problematis. Negara atau pemerintah daerah seharusnya tidak menjadikan persoalan praksis dan individual seperti persoalan pakaian dan jilbab, syarat baca al-Qur'an dan lain-lain sebagai kebijakan publik. Hal-hal seperti ini tak etis bila di atur dan dipaksakan oleh negara. Mengikuti pendapat Azra, perda-perda yang berbasis agama tersebut seharusnya dicabut atau direvisi karena cenderung diskriminatif dan dapat menimbulkan perpecahan dalam masyarakat. Dalam perpektif an-Na'im, undang-undang atau perda harus lebih substantif dan tak menampilkan simbol-simbol agama atau didasarkan pada alasan agama.

Meski konsep negara netral tampak relevan dengan Indonesia yang heterogen, namun di sisi lain teori an-Na'im yang menyatakan mengatur hubungan organis agama dan politik tetap problematis dan ambigu bila dilihat dari kasus Indonesia. Di satu sisi, tesis ini mengakui peran agama dalam proses politik termasuk seperti yang dikatakan oleh an-Na'im menjadikan prinsip-prinsip shari'ah sebagai undang-undang dan kebijakan publik. Namun, di sisi lain simbol-simbol agama dan bahasa agama tak boleh menjadi kebijakan publik, sementara di lain pihak prinsip-prinsip shari'ah harus melalui apa yang disebut sebagai nalar publik. Dalam kasus Indonesia, premis-premis ini tak sepenuhnya tepat dan relevan. Kasus relasi Islam dan negara atau politik di Indonesia memperlihatkan relasi yang dinamis dan multi-tipologis. Ada banyak gagasan-gagasan an-Na'im yang tak kompatibel secara praksis dan spesifik.

Selain beberapa hal yang telah disebut di atas, realitas dan fenomena sosio-politik Indonesia dalam dekade terakhir ini

¹¹⁴<https://seruji.co.id/kolom/opini/syariah-perda-syariah-dan-negara/4/>

menunjukkan apa yang dikhawatirkan oleh an-Na'im benar-benar terjadi. Negara dan pemerintahan yang berkuasa tanpa dikuasai oleh kelompok ideologis politik tertentu yang kontras dengan agama. Akibatnya, fenomena politik memperlihatkan negara tidak benar-benar netral secara politik sehingga otonomi dan legitimasinya cenderung negatif dihadapan politik kaum agama. Negara bertolak dari asumsi demokrasi sudah keblablasan, negara harus lebih kuat, dan idegium revolusi mental cenderung radikal dan menunjukkan arah cenderung otoriter dan meminggirkan politik agama, khususnya politik Islam.

Apa yang dapat dipetik dari kasus Indonesia adalah meski negara secara normatif konstitusional cukup ideal dan netral seperti yang diharapkan oleh an-Na'im, namun tak cukup kuat menjadi norma untuk membangun tatanan politik yang harmonis bagi politik Islam. Prinsip-prinsip universal dalam Undang-undang seperti kebebasan dan hak asasi manusia tak cukup membatasi pemerintah untuk tidak berindak otoriter, atau tidak cukup untuk melindungi rakyat dan oposisi. Sebaliknya, negara dengan kewenangan yang dimiliki justru menjadikan hukum dan fleksibilitas hukum sebagai alat politik untuk memperkuat kekuasaan rezim dan kepentingan ekonomi politik pemodal. Dengan demikian, pendekatan normatif konstitusional tidak dapat sepenuhnya menjamin negara netral karena ideologi politik radikal baik berbasis agama maupun falsafah hidup lainnya terkadang enggan tunduk pada norma yang ada. Bahkan, dengan asumsi bahwa apa yang dikatakan oleh pemerintah adalah hukum, maka norma yang ada dapat dimodifikasi dan dikengkangi demi kepentingan politik elit atas atas nama negara.

Berbeda dengan komparatif, India dan Turki secara normatif jelas dan tegas disebut sebagai negara sekular. Namun, kasus kedua negara ini menunjukkan ketimpangan sekularisme menurut an-Na'im. Sekularisme di India misalnya sangat problematis dan dipaksakan menurut an-Na'im. India merupakan negara sekular berdasarkan konstitusi India tahun

1950 yang memuat nilai-nilai sekular dalam beberapa pasal seperti pasal 25 dan 26. Pasal 25 dan 26 konstitusi India ini meski dapat dibatalkan oleh negara, menjamin kebebasan beragama baik secara individu maupun kolektif dengan membentuk institusi keagamaan. Pasal 27 bahkan mengatur tentang pemisahan agama dan negara dan melarang penerapan pajak yang memberi keuntungan bagi kelompok tertentu. Sementara dalam pasal 28 melarang pengajaran agama di lembaga-lembaga pendidikan yang dibiayai oleh pemerintah. Selain beberapa pasal tersebut, nilai-nilai sekularisme juga terdapat dalam pasal 15, 16, dan 19 yang memberi hak yang sama kepada semua warga negara atas status kewarganegaraan, kesempatan, dan akses terhadap institusi pendidikan.¹¹⁵

Berdasarkan konstitusi tersebut an-Na‘im menegaskan terdapat tiga prinsip sekularisme dalam konstitusi India yaitu kebebasan beragama, netralitas, dan keadilan. Meski secara konstitusional mengakui sekularisme, namun implementasi prinsip ini sangat kompleks, problematis dan bahkan bertentangan menurut an-Na‘im.¹¹⁶ Hal ini disebabkan hubungan antara netralitas negara terhadap agama dan keniscayaan mengatur peran agama dalam kehidupan publik di India sangat kompleks. Atas dasar ini, ia berpendapat hubungan agama, negara dan politik di India perlu diklarifikasi agar legitimasi sekularisme di antara tradisi agama yang berbeda-beda dan beragam dapat meningkat. Upaya klarifikasi ini salah satunya dapat dilakukan melalui proyek reformasi yang ditempuh oleh Asghar Ali Engineer dalam konteks komunitas muslim India.¹¹⁷

¹¹⁵Abdullahi Ahmed an-Na‘im, *Islam dan Negara Sekular...*, 315-316.

¹¹⁶An-Na‘im menjelaskan bahwa kompleksitas tersebut muncul dari sejarah sekularisme di India dan juga dari pengadopsian prinsip ini pada saat kemerdekaan.

¹¹⁷Md. Mahtab Alam Rizvi, “Secularism in India: Retrospect and Prospects,” *The Indian Journal of Political Science*, 66 (2005), 901–914, www.jstor.org/stable/41856174.

Sekularisme di India menunjukkan pula karakter yang sangat kontekstual dan unik, serta tidak statis dan tidak pula sekedar meniru pengalaman Barat menurut an-Na'im.¹¹⁸ Sekularisme India misalnya membolehkan kelompok-kelompok tertentu dalam konstitusi diatur oleh hukum perdata dalam masalah-masalah yang menyangkut pernikahan, perceraian, waris, dan lain sebagainya.¹¹⁹ Pola pengaturan seperti ini merupakan peninggalan legislasi kolonial dan bertentangan dengan prinsip-prinsip dasar sekularisme. Ditinjau dari teori yang dikemukakan oleh an-Na'im, secara implisit sekularisme mengakui adanya hubungan antara politik dan agama, tetapi tidak menunjukkan atau merefleksikan perbedaan yang jelas dan pasti antara agama dan negara. Dengan kata lain, sekularisme model India tidak berusaha mengatur hubungan negara dan politik meskipun tetap menjamin pemisahan antara negara dan agama.

Hubungan antara ketiga konsep tersebut malah menjadi tidak jelas dalam sekularisme yang diterapkan di India sejak kemerdekaan. Faktor yang menyebabkan sekularisme di India secara praktis problematis adalah karena tidak adanya kerangka atau mekanisme yang mengatur peran agama dalam kehidupan publik atau mengatur hubungan agama dan politik. Hal ini semakin diperburuk dengan penerapan prinsip netralitas negara yang tidak konsisten terhadap komunitas agama dan tidak jelasnya batas pemisahan agama dan negara. Bukti atas pernyataan ini terlihat pada bentuk intervensi negara dalam reformasi sosial yang bersifat diskriminatif. Pemerintah India

¹¹⁸Karakter tentatif tidak disebutkannya kata sekular dalam konstitusi India kecuali tertulis secara insidental dalam pasal 25 (2) (b) hingga 1976. Namun, amandemen konstitusi ke 46 pada 1976, kata sosialis dan sekular disisipkan ke dalam Pembukaan Konstitusi dengan mengatakan India akan menjadi negara republik sekular. dijelaskan pula tujuan menyisipkan kata sekular adalah untuk menjelaskan secara lebih pasti cita-cita sekularisme. 'Abdullah Ahmed-an-Na'im, *Islam dan Negara Sekuler...*,318.

¹¹⁹'Abdullahi Ahmed an-Na'im, *Islam dan Negara Sekuler...*,320.

cenderung proaktif kepada komunitas Hindu daripada komunitas agama lain termasuk komunitas muslim.¹²⁰

Selain itu, netralitas negara juga diperlemah oleh manipulasi politik yang dilakukan oleh komunitas keagamaan. Indira Gandhi menerapkan politik komunal menggunakan kelemahan komunitas muslim untuk mendapatkan dukungan. Pola ini juga berlanjut pada masa Rajiv Gandhi yang gagal menghentikan retorika diskriminatif gerakan Hindu militan yang muncul pada akhir 1980-an. Meski demikian, an-Na'im tetap mengkritik sekularisme di India. Ia misalnya menyatakan sekularisme di India sebagai proses yang dipaksakan. Artinya, sekularisme India tidak dibangun dari proses negosiasi antar komunal yang ada. Hal ini dibuktikan dengan penolakan Nehru untuk berdiskusi tentang kebijakan sekular dan menolak segala upaya untuk bernegosiasi dengan Inggris, menolak permintaan Jinnah yang menawarkan Liga Muslim sebagai wakil kalangan muslim, menolak pemimpin Sikh mewakili komunitas Sikh, dan menolak pemimpin Harijan mewakili komunitas kasta rendah di India.¹²¹

Sekularisme di India karenanya tidak memiliki otoritas yang kuat dan mengikat, bahkan menurut Ranbir Singh dan

¹²⁰An-Na'im mengilustrasikan kasus ini misalnya tindakan negara atau pemerintah India yang mengatur agar lembaga keagamaan Hindu agar dapat diakses oleh semua umat Hindu dari berbagai kasta dan kelas sosial. Tindakan ini tidak dilakukan terhadap agama Islam dan agama lainnya. Begitu juga an-Na'im menyebutkan kasus waris perempuan dimana Undang-Undang pewarisan Hindu tahun 1965 membolehkan perempuan untuk mewarisi harta leluhurnya, tetapi perempuan muslim tidak memiliki hak itu. Atas dasar ini dan beberapa kasus lainnya an-Na'im memandang negara cenderung mengambil langkah reformasi agama daripada kebebasan agama secara kolektif dalam konteks Hindu. Namun dalam konteks Muslim justru sebaliknya dimana negara lebih mementingkan kebebasan kolektif beragama daripada reformasi komunitas muslim.

¹²¹Abdullahi Ahmed an-Na'im, *Islam dan Negara Sekular...*, 319.

Karamvir Singh, pemerintah India telah gagal membangun masyarakat sekular.¹²² Inilah kekurangan sekularisme Nehru menurut an-Na'im karena tidak muncul dari proses negosiasi, perdebatan, dan diskusi antar berbagai pandangan sekular dan religius yang beragam dalam masyarakat India. Seandainya sekularisme India dibangun melalui proses tersebut, maka akan memberi makna legitimasi yang kuat dan mengikat lebih luas masyarakat India. Selain itu, an-Na'im menegaskan pula bahwa sekularisme India terdapat kontradiktif dan ketegangan dalam Undang-Undang. Negara juga tidak mampu menjaga netralitasnya.¹²³

Sebagai resolusi, an-Na'im menawarkan peran negara sebagai aktor utama. Dalam hal ini, an-Na'im menekankan agar negara bersifat dan bersikap netral kepada semua agama, tanpa mengurangi peran dalam proses dialog dan debat antar komunitas. Negara harus mengedepankan prinsip kewarnegaraan, bukan berdasarkan identitas kolektif agama agar berperan efektif. Selain itu, negara juga harus mengedepankan prinsip individualitas dalam konteks kebebasan beragama dan ekspresi keagamaan sehingga menjangkau semua warga negara. Begitu juga negara harus menghindari klaim-klaim individual yang mengatasmakan komunitas agama.

Sebagaimana halnya India, sekularisme dalam makna netralitas negara juga sulit berkembang di Turki. Sekularisme di Turki menurut an-Na'im bersifat otoriter dan dilematis. Sekularisme otoriter bukan sekularisme yang tepat dan bahkan cenderung salah menurut an-Na'im. Hal ini karena banyak kontradiksi-kontradiksi dalam penerapan sekularisme oleh

¹²²Politik komunal, militansi agama, kemiskinan, buta huruf dan korupsi politik merupakan ancaman serius bagi sekularisme. Ranbir Singh and Karamvir Singh, "Secularism in India: Challenges and its Future," *The Indian Journal of Political Science* 69 (2008), 597–607, www.jstor.org/stable/41856448.

¹²³Abdullahi Ahmed an-Na'im, *Islam dan Negara Sekular...*, 322.

negara sekular. Kendati mengakui sekularisme namun Turki menekan dan mengontrol peran Islam. Meski begitu an-Na‘im menyatakan negara tidak membatasi peran Islam dengan menyediakan ruang agar peran tersebut tetap bisa dinegosiasikan dalam kerangka demokrasi konstitusional. Hal ini dibuktikan dengan parta-partai sekular harus berhadapan dengan realitas politik Islam ketika kebijakan multi partai diberlakukan tahun 1946.¹²⁴

An-Na‘im juga menaruh harapan terhadap sekularisme di Turki berdasarkan perkembangan sosial dan politik terakhir. Ia melihat bahwa peristiwa-peristiwa terakhir merupakan indikasi positif tumbuhnya toleransi dari negara sekular ke Islam dan sebaliknya. Fenomena atau peristiwa kemenangan AKP merupakan simbol kompromi, karena AKP secara resmi adalah partai sekular yang bekerja dalam negara dan sistem sekular. AKP memperlihatkan komitmen yang sungguh-sungguh terhadap konstitusionalisme dan hak asasi manusia. Meski partai ini juga memperlihatkan sikap memihak Islam dan memungkinkannya menggunakan kepercayaan pendukungnya dalam masalah-masalah kebijakan publik sebagai pedoman tindakan politiknya.

Perkembangan tersebut menimbulkan ketakutan dan ketidakpastian di kalangan sekular dan kalangan pro-Islam. Kaum sekular mungkin melihat sekularisme AKP dan juga muslim lainnya sebagai bentuk pilihan taktis menyembunyikan kepercayaan dan motif yang sebenarnya (*taqiyyah*). Mereka juga takut jika kaum Islamis berkuasa mereka akan membuang topeng sekularnya dan kemudian mendirikan negara Islam yang

¹²⁴An-Na‘im memandang langkah Turki ini sebagai bentuk pengakuan terhadap kuatnya peran dan pengaruh agama. Bentuk penekanan ini misalnya adalah mencabut Islam sebagai agama resmi negara, dll. ‘Abdullahi Ahmed an-Na‘im, *Islam dan Negara Sekular...*, 364.

menerapkan shari'ah.¹²⁵ Sementara kaum muslim yang pro-Islam tidak akan lupa dengan sejarah kudeta militer dan pelarangan partai politik yang berhaluan Islam dan mereka khawatir kemampuan mereka berpartisipasi dalam politik tiba-tiba hilang dan berakhir. Mereka juga khawatir kecenderungan pada Islam akan digunakan oleh militer dan pengadilan sebagai alasan mengusir mereka dari furum publik. Kekhawatiran ini juga diperparah dengan kemungkinan Uni Eropa-yang bersikap tidak pasti terhadap prospek bergabungnya Turki-untuk mendukung pembubaran partai atau ide-ide berhaluan Islam.

Menurut an-Na'im kekhawatiran tersebut sah-sah saja, namun rekonsiliasi terhadap kedua pandangan ekstrem tersebut bukan hanya mungkin tetapi juga dibutuhkan. Kemungkinan ini menurutnya dapat saja terjadi mengingat kaum Islamis selama ini telah bekerja dalam sistem sekular dan hal ini akan mengubah mereka. Kondisi ini tentu akan mengubah mereka untuk memiliki pandangan yang lebih pragmatis terhadap kegunaan sistem sekular. Mereka akan menyadari bahwa sekularisme tidak harus berarti peminggiran Islam dalam politik dengan merasakan nilai guna sekularisme itu sendiri seperti kebebasan mengekspresi kepercayaan agama, dan meloloskan undang-undang yang mengakui perhatian etis dan moral mereka. Dengan demikian negara sekular merupakan alat yang lebih baik untuk memajukan keyakinan politik daripada negara Islam.

An-Na'im menjelaskan pula bahwa peran Islam dan wacana politik Turki memungkinkan negara sekular menyadari bahwa ada ruang dalam masyarakat sekular bagi berbagai jenis pendapat, termasuk pendapat yang diilhami oleh keyakinan agama. Sekularisme Turki dengan begitu dapat ditransformasi menjadi model sekular yang tidak otoriter, kaku dan memberi kebebasan yang lebih besar pada agama dan institusi keagamaan. Kemampuan Turki untuk menyeimbangkan

¹²⁵Hasan Kosebalaban, "The Impact of Globalization on Islamic Political Identity: The Case of Turkey, dalam World Affairs Juni 22, 2005.

sekularisme, hak asasi manusia, Islam dan hak-hak konstitusional tidak hanya berguna bagi Turki sendiri, tetapi juga memiliki peran penting memperkaya debat mengenai masalah ini di seluruh dunia. Jika Turki mampu menunjukkan bahwa rezim sekular dapat menyediakan ruang bagi semua pihak merupakan langkah maju dalam merehabilitasi istilah sekular di dunia Islam. Begitu pun jika Turki mampu menunjukkan bahwa suara-suara politik Islam dapat didengar dan saat yang sama bisa mempertahankan pemerintahannya yang sekular serta menjamin hak-hak konstitusional bagi semua warga negara akan memberi keyakinan baru kepada kalangan sekular bahwa Islam mempunyai tempat dalam diskursus politik.

Sebagai akhir pembahasan subbab rekonstruksi konsep sekularisme ini, terlepas dari dinamika kontekstual sekularisme yang problematis dan sulit tersebut, upaya an-Na'im merekonstruksi konsep sekularisme agar dapat diterima oleh masyarakat Islam patut diapresiasi. Upaya ini kemudian diikuti dan sejalan dengan pandangan Hashemi. Menurut Hashemi, agar sekularisme dapat berkembang dalam masyarakat muslim dapat dilakukan dengan dua cara. *Pertama*, mengkaji proses modernisasi di Eropa dengan fokus pada hubungan simbiosis reformasi agama dan sekularisasi. *Kedua*, mengambil ibrah dari dinamika politik di negara Turki dan Indonesia. Ia menjelaskan bahwa perkembangan terakhir di dua negara ini membuktikan bahwa sekularisme politik sangat mungkin di dunia muslim dan dapat membangun teori sekularisme Islam seperti yang diinginkan oleh an-Na'im.¹²⁶

¹²⁶Nader Hashemi, *Islam, Sekularisme, Dan Demokrasi Liberal: Menuju Demokrasi Dalam Masyarakat Muslim* terjemahan Aan Rukmana, Shofwan al-Banna Chairuzzad (Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 2011), 264. Bernard Lewis menyebut bahwa istilah Sekular pertama kali dipopulerkan di dunia Islam oleh Zia Gokalp (1875-1924). Istilah ini seringkali dipahami dalam pengertian *irreligious* atau bahkan cenderung dicurigai antireligius. Bernard Lewis, *The Political Language of Islam* (Chicago & London: Chicago Universitas Press, 1988), 3.



BAB VII

PROBLEMATIKA PARADIGMA POLITIK AN-NA'IM

Ulasan bab keenam sebelumnya menunjukkan an-Na'im cenderung praksis dalam menegosiasi hubungan Islam dan negara dengan pendekatan positivistik. Implikasi dari upaya tersebut guna membangun peran penting Islam bagi kehidupan publik masyarakat Islam adalah keniscayaan bentuk negara sekular yang bersifat demokratis dan konstitusional, bukan bentuk negara *khilāfah* atau negara berbasis agama seperti yang dikehendaki oleh para ideolog Islam seperti al-Mawdūdī. Preferensi an-Na'im tersebut tidak terlepas dari atau didasarkan pada asumsi-asumsi dasar yang menjadi pra-konsepsinya. An-Na'im misalnya memandang bahwa sistem politik Islam pra-modern tidak lagi relevan dalam masyarakat Islam kontemporer. Begitu juga ia memandang apa yang disebut negara Islam oleh para fundamentalis sebenarnya merupakan konsep politik modern pasca-kolonial, yang tak ada presedennya dalam sejarah politik Islam klasik.

Selain didasarkan pada asumsi-asumsi tersebut, pilihan an-Na'im pada negara sekular juga didasarkan pada konsepsi tentang sekularisme. Sebagaimana telah diungkap dalam bab

enam, an-Na'im memandang sekularisme berfungsi sebagai kerangka yang sangat penting untuk mediasi konflik kepentingan. Atas dasar pandangan ini, an-Na'im yakin bahwa sekularisme penting bagi masyarakat Islam kontemporer guna menegosiasi shari'ah sebagai norma dalam kehidupan publik. Secara teoritis, pandangan an-Na'im tentang sekularisme tersebut bertolak pada asumsi bahwa sekularisme tidak selamanya bermakna memisahkan agama dari ruang publik. Sekularisme senantiasa mengalami proses negosiasi dalam setiap tradisi masyarakat sesuai dengan perkembangan sosial, budaya, dan politik masing-masing. Lebih dari itu, asumsi an-Na'im tentang sekularisme juga didasarkan pada teori sekularisme lemah yang mengakui peran agama dalam persoalan kepublikan seperti yang berkembang dalam sejarah politik Amerika, India, dan Indonesia. Sebaliknya, an-Na'im bukan hanya tak sepakat dengan sekularisme ketat seperti berkembang dalam tradisi Prancis dan Turki awal, tetapi bahkan memandang teori sekularisme klasik yang cenderung filosofis sebagai sesuatu yang ilusif.

Gambaran gagasan-gagasan an-Na'im tersebut menyisakan persoalan bagaimana pemikiran an-Na'im ditinjau dari perspektif pemikiran politik Islam. Pilihan an-Na'im pada bentuk negara modern yang bersifat sekular diasumsikan bukan hanya didasarkan pada pandangan seperti yang telah disebutkan di atas, tetapi juga didasarkan pada asumsi-asumsi teologi Islam. Seperangkat asumsi an-Na'im tentang Islam dan Shari'ah dipastikan turut menjadi landasan etis dan konseptual terhadap pilihan an-Na'im pada negara sekular. Oleh karena itu, bab ketujuh ini mengelaborasi pemikiran an-Na'im dalam kerangka pemikiran politik Islam baik modern maupun pra-modern. Untuk tujuan ini, *pertama* akan dielaborasi asumsi-asumsi politik an-Na'im guna mengungkap kecenderungan paradigma politiknya.

Pemikiran an-Na'im sejauh ini diasumsikan cenderung pada paradigma sekular, dan selanjutnya akan dielaborasi dalam kerangka modernisme dan pra-modernisme. Dalam hal

yang disebut terakhir ini, pemikiran an-Na'im bukan hanya terhubung dengan ar-Rāziq sebagai representasi pemikir paradigma sekularistik, tetapi juga terhubung dengan pelopor modernisme abad ke 19 seperti Abduh, al-Afghani, dan Iqbal. Benih-benih gagasan sekular an-Na'im bahkan dapat ditelusuri hingga ke pemikiran pra-modern seperti Ibnu Khaldun dan teologi politik Sunni. Selain analisis terhadap sekularisme, ditelusuri pula kecenderungan simbiosisme dalam pemikiran an-Na'im. Dalam hal ini, sebagaimana halnya sekularisme, simbiosisme juga akan ditelusuri bukan hanya dalam konteks pemikiran modern, tetapi juga dalam tradisi pra-modern. Pembahasan berikutnya mengulas problematika dan kemungkinan positivisme dalam peta pemikiran politik Islam berdasarkan analisis terhadap pemikiran an-Na'im. Akhirnya, bab ketujuh ditutup dengan analisis terhadap pemikiran an-Na'im berdasarkan kerangka post-sekularisme dan post-modernisme.

A. Asumsi-asumsi Sekularisme Politik

Teori an-Na'im seperti telah diungkap dalam bab kelima dan keenam dapat ditafsir cenderung pada teologi sekularistik dalam pemikiran politik Islam. Akan tetapi, refleksi tersebut tetap mengandung kemungkinan bukan hal sebenarnya diyakini oleh an-Na'im, karena boleh jadi merupakan suatu strategi politik dalam menyelesaikan problem sosial dan politik umat Islam kontemporer. Indikasi hal ini tersirat dari pernyataan an-Na'im bahwa negara sekular dan atau sekularisme sebagai suatu strategi bukan sesuatu yang bukan Islami. Artinya, an-Na'im tanpaknya memandang negara sekular sebagai sesuatu yang tak keluar dan tak bertentangan dengan ajaran Islam. Meski hal ini tanpak benar, namun asumsi-asumsi teologis an-Na'im seperti akan diurai dalam paragraf-paragraf berikutnya menunjukkan hal lain, yakni cenderung pada teologi sekularistik.

Klaim kecenderungan pemikiran an-Na'im merupakan paradigma sekularistik dalam peta pemikiran politik Islam jelas

terlihat dari teori dan konsepnya. Klaim tersebut bukan hanya dapat dibuktikan dari bagian pertama teorinya yang menegaskan pemisahan Islam dan negara seperti telah dijelaskan dalam bab terdahulu, namun yang terpenting adalah dibuktikan dari asumsi teologis an-Na'im bahwa negara adalah persoalan politik, bukan institusi keagamaan. Pandangan ini menunjukkan an-Na'im meyakini secara substantif antara Islam dan negara atau politik merupakan dua hal yang berbeda, atau dari perspektif sosiologi politik memiliki otoritas yang berbeda. Sebatas atas dasar asumsi tersebut, pemikiran an-Na'im menunjukkan kecenderungan pada sekularisme dalam konstruksi pemikiran politik Islam.

Posisi an-Na'im dengan asumsi tersebut relevan dengan pandangan para modernis seperti Muḥammad Abduh (1849-1905), Afī 'Abd ar-Rāziq (1888-1966), Ṭaha Ḥusain (1889-1976) dan Nurcholis Madjid (1939-2005), untuk menyebut beberapa di antaranya. Hampir semua modernis muslim memahami bahwa Islam tak dapat disamakan dengan politik, atau sebaliknya politik tak bisa dipandang sebagai suatu agama, karena implikasinya tak bisa diterima secara logis. Muḥammad Abduh (1849-1905) sebagai tokoh utama modernis abad 19 dan dikenal sebagai bapak modern yakin negara adalah murni masalah sosial, bukan bentuk pengewejantahan kekuasaan agama.¹ Atas dasar asumsi ini, tak ada kekuasaan keagamaan menurut Abduh dan karena itu kepala negara adalah penguasa sipil yang diangkat oleh rakyat, bukan ditunjuk oleh Tuhan.²

Pandangan an-Na'im juga relevan dengan intelektual yang sezaman dengan Abduh seperti Zia Gokalp (1876-1924) dari Turki dan Lutfi al-Sayyid (1872-1963) dari Mesir. Zia

¹Munawir Sjadzali, *Islam dan Tata Negara...*,131-133 dan 208-209. Lihat Syukron Kamil, *Pemikiran Politik Islam Tematik...*, 33.

²Lihat Muhammad Iqbal dan Amin Husein Nasution, *Pemikiran Politik Islam: Dari Klasik Hingga Indonesia Kontemporer* (Jakarta: Kencana, 2017), 75.

Gokalp misalnya memandang keyakinan dan ibadah dipisah dari masalah sosial-politik, dimana persoalan agama adalah tanggungjawab ulama, sementara persoalan ekonomi dan sosial-politik merupakan tanggungjawab negara. Begitu pula pandangan Luṭfi al-Sayyid (1872-1963) yang memandang umat Islam tidak harus terikat pada Islam dan pan-Islamisme karena tidak relevan.³ Sebagaimana halnya kedua tokoh tersebut, Ṭahā Ḥusain (1889-1973) juga membedakan agama dengan politik. Ia menyatakan bahwa politik adalah sesuatu dan agama adalah sesuatu yang lain, dan sistem pemerintahan dan pembentukan negara adalah atas dasar manfaat amaliyah, bukan atas dasar agama.⁴

Klaim paradigma politik an-Na'im cenderung sekularistik selain didasarkan pada asumsi di atas, juga didasarkan pada keyakinannya bahwa al-Qur'an tidak mengatur persoalan negara dan pemerintahan secara spesifik.⁵ Pandangan ini sekaligus pula berfungsi sebagai argumen atas asumsi pertama an-Na'im bahwa negara bukan persoalan agama, tetapi persoalan politik. Para modernis Islam lain seperti ar-Rāziq juga meyakini hal yang sama. Modernis sekular ini yakin bahwa tidak ada ayat al-Qur'an dan hadits yang menyatakan tentang kewajiban menegakkan negara atau *al-khilāfah*.⁶ Karena itu, ia menolak pandangan Rashīd Riḍā

³Lihat Sukron Kamil, *Pemikiran Politik Islam Tematik...*,30.

⁴ان السياسة شئى والدين شئى اخر، فان نظام الحكم وتكون الدول يقومان على المنا
فع العلمية قبل ان يقوم على اى شئى اخر.
Lihat Ṭahā Ḥusain, *Mustaqbal al-
Ṣaḡāfat fi al-Miṣr* (Beirut: Dār al-Kitāb al-Lubnāny, 1973), 27.

⁵The Qur'an addresses Muslims as individuals and community, without even mentioning the idea of a state, let alone prescribing a particular form for it. It is also clear that the Qur'an does not prescribe a particular form of government. As early Muslim leaders immediately recognized, however, some form of political organization is clearly necessary for keeping the peace and organizing the affairs of the community. This idea can be supported and legitimated from an Islamic perspective, since it is necessary for social life anywhere. An-Na'im, 267.

⁶Lebih lanjut baca 'Alī Abd ar-Rāziq, *Khilafah dan Pemerintahan dalam Islam* terjemahan Afif Muhammad (Bandung:

yang menyatakan *al-khilāfah* didasarkan pada agama. Bagi ar-Rāziq, *al-khilāfah* bukan suatu kewajiban dalam Islam karena risalah Nabi bukan pemerintahan dan bukan Negara.⁷

Selain didasarkan pada dua asumsi yang telah disebutkan di atas, kecenderungan sekularistik pemikiran politik an-Na‘im juga dapat dibaca dari sikapnya yang mendukung dan memperkuat teologi politik ar-Rāziq. Karena itu, pemikiran an-Na‘im dalam diskusi relasi Islam dan negara seperti pilihan pada negara sekular dipengaruhi dan didasarkan pada asumsi-asumsi teologi politik ar-Rāziq. Ar-Rāziq sangat yakin bahwa Islam dan negara merupakan dua hal yang terpisah. Islam murni sebagai agama seperti agama-agama lain yang tidak mengatur masalah sistem negara dan politik. Negara sebaliknya dipandang murni masalah sosial yang eksistensinya didasarkan pada akal dan moral.⁸ Ar-Rāziq yakin ada perbedaan yang jelas antara risalah dan kerajaan, dimana risalah dan kerasulan bukan kerajaan dan tidak ada kaitan antara kedua hal tersebut. Banyak raja tapi bukan Nabi dan Rasul sebagaimana banyak pula Rasul dan Nabi tapi bukan raja.

Oleh karena itu, ar-Rāziq bukan hanya menolak pandangan yang menyatakan Nabi sekaligus juga raja, tapi bahkan memandang persoalan politik baik dalam bentuk kekuasaan *khilafah* atau pun negara modern bukan suatu kewajiban agama seperti telah disebutkan di atas. Dalam narasi

Pustaka, 1985). Bandingkan dengan ‘Alī Abd ar-Rāziq, *al-Islam wa Uṣūl al-Ḥukm* (Beirut: Mu‘assasat al-‘Arabīyaṭ, 1972).

⁷Ar-Rāziq mengatakan: ذلك هو القول بأن محمدا صلى الله عليه وسلم ما كان الا رسولا لدعوة دينية خالصة للدين. لا تشوبها زعة ملك، ولا دعوة لدولة، وأنه لم يكن للنبي صلى الله عليه وسلم ملك ولا حكومة، وأنه صلى الله عليه وسلم لم يقم بتأسيس مملكة، بالمعنى الذي يفهم سياسة من هذه الكلمة ومرا دقاتها. ما كان الارسولا كاخواته الخالين من الرسل، وما كان ملكا ولا مؤسس دولة، ولا داعيا الى ملك. Lihat ‘Alī ‘Abd ar-Rāziq, *al-Islām wa Uṣūl al-Ḥukm Baḥṡh fī al-Khilāfah wa al-Ḥukūmah fī al-Islām* (Mesir: al-Haiat al-Miṣriyah, 1993), 64-65.

⁸Lihat Sukron Kamil, *Pemikiran Politik Islam Tematik: Agama dan Negara, Demokrasi, Civil Society, Shari‘ah dan HAM, Fundamentalisme, dan Antikorupsi* (Jakarta: Kencana, 2013).

lain ar-Rāziq menyatakan bahwa tugas Nabi adalah menyampaikan risalah, bukan mendirikan negara. Kekuasaan dan pemerintahan Nabi merupakan sesuatu yang terpisah dari tugas dakwah Islam dan berada diluar batas risalah menurut ar-Rāziq. Pemerintahan Nabi muncul hanya sebagai kerja duniawi yang tak ada kaitan dengan tugas kerasulan. Oleh sebab itu, ar-Rāziq menolak dan tidak sependapat dengan pandangan yang menyatakan bahwa pemerintahan Nabi adalah bagian dari tugas kerasulannya. Bagi ar-Rāziq, Muhammad adalah Rasul yang bertugas hanya menyampaikan risalah Islam dan tidak cenderung pada kekuasaan dan kedudukan politik duniawi.⁹

Selain mendukung asumsi-asumsi teologi politik ar-Rāziq, paradigma sekularistik an-Na'im juga dapat dilihat dari kesamaan pandangan ar-Rāziq dalam membaca sejarah politik Islam klasik. Argumen an-Na'im atas negara sekular salah satunya didasarkan pada sejarah politik Islam klasik, dimana negara sebagai domain politik dan bukan domain agama merupakan realitas pengalaman masyarakat Islam.¹⁰ Terkait padangan an-Na'im ini, meski ar-Rāziq memandang Nabi tak memiliki misi politik, namun ia mengakui bahwa Nabi sebagai pemimpin agama sekaligus pemimpin politik. Hanya saja setelah Nabi wafat, kepemimpinan umat merupakan kepemimpinan politik duniawi yang tidak memiliki fungsi memelihara agama. Argumen ar-Rāziq atas pandangan ini adalah fakta sejarah setelah Nabi wafat, dimana perselisihan

⁹Meski menyatakan demikian, ar-Rāziq mengakui bahwa risalah (tugas kerasulan) pada dasarnya meniscayakan Nabi memiliki kepemimpinan dan kekuasaan atas bangsanya (أن الرسالة لذاتها تستلزم) (للسؤل نوعا من الزعامة فى قومه والسطان عليهم زعامة الرسول) akan tetapi dalam hal ini ia menegaskan harus dibedakan antara kekuasaan Nabi (زعامة الرسول) dengan kekuasaan raja (زعامة الملك) atas rakyatnya.

¹⁰The fact that the state is a political and not a religious institution is the historical experience and current reality of Islamic societies. From a theoretical point of view, Ali Abd ar-Rāziq, for instance, conclusively demonstrated the validity of this premise from a traditional Islamic perspective more than eighty years ago (Abd ar-Rāziq 1925). An-Na'im, 1-2.

dan konflik politik telah terjadi sejak masa kepemimpinan Abu Bakar.

Bagi ar-Rāziq, tidak ada lembaga kekhalifahan dalam Islam—sebagai lembaga politik agama, termasuk tidak ada persoalan terkait pemerintahan dan fungsi negara. Persoalan-persoalan tersebut merupakan murni masalah politik dan umat Islam dengan nalar dan pengalamannya dapat berkreasi. Dalam hal ini, ia mengkritik pandangan yang menganggap kekhalifahan Abū Bakar sebagai kepemimpinan yang didasarkan pada Islam. Menurut ar-Rāziq—sebagaimana kemudian diikuti oleh an-Na‘im—kekhalifahan Abū Bakar bukan ajaran Islam tetapi murni persoalan politik. Ia misalnya mengatakan bahwa istilah *Khalifatu Rasulallah* telah salah dipahami sebagai sesuatu yang berkaitan dengan agama, atau sebagai jabatan bercorak agama.¹¹ Istilah ini padahal hanya mengungkap posisi Abū Bakar sebagai pengganti Nabi dalam konteks politik menurut ar-Rāziq.

Selain argumen tersebut, ar-Rāziq juga berargumen bahwa perang *riddah* bukan perang agama, tetapi perang politik sebagai upaya mempertahankan kesatuan Arab dan melindungi negara dari ancaman perpecahan. Menurutnya, tidak semua yang dituduh murtad adalah murtad dalam arti kafir kepada Allah swt. sebab sebagian dari mereka masih tetap mengakui Islam, namun karena sebab tertentu tidak mau tunduk pada kepemimpinan Abū Bakar. Contoh untuk kasus ini adalah Malik bin Nuwairah yang terbunuh oleh Khalid Ibn al-Walid. Sebelum terbunuh, Malik menyatakan kepada Khalid bahwa dirinya tetap seorang muslim, namun tidak mau membayar zakat melalui Abu Bakar. Umar bin Khatthab bahkan menyatakan kepada Abu Bakar bahwa “Khalid telah membunuh seorang muslim, dan karena itu ia harus pula di bunuh.” Abu Bakar sendiri menyatakan bahwa ia tidak

¹¹Akhirnya istilah ini dengan kekliruan makna tersebut hingga bahkan dikaitkan dengan Allah (khalifah Allah di bumi) digunakan oleh para raja sebagai perisai dari ancaman pemberontakan.

mungkin membunuh Khalid karena yang bersangkutan membunuh Malik karena kesalahan interpretasi.

Meski memandang sebagai perang politik, bukan berarti ar-Rāziq sepenuhnya menolak adanya orang murtad. Ia tetap meyakini bahwa ada orang yang murtad dalam arti yang sebenarnya murtad. Keyakinan ar-Rāziq ini didasarkan pada fakta bahwa ada orang yang mengaku sebagai Nabi baik sebelum maupun sesudah Rasulullah wafat. Karena itu, ar-Rāziq mengakui bahwa kebijakan awal Abu Bakar mempertahankan pemerintahan memang untuk memerangi orang murtad dalam arti sebenarnya murtad. Namun demikian, ar-Rāziq memandang istilah “orang-orang murtad” telah berkembang dan digunakan untuk orang-orang yang diperangi oleh Abu Bakar secara umum. Ia tak sependapat dengan generalisasi ini karena kosekuensinya adalah kebijakan perang yang diambil oleh Abu Bakar kemudian dipahami sebagai perang agama atas nama Islam.¹²

Sebagaimana pandangan ar-Rāziq, an-Na‘im juga memandang sejarah politik Islam klasik sebagai murni persoalan politik. Dalam hal ini, an-Na‘im menggunakan perspektif politik modern, yakni dengan cara membedakan dan memisahkan antara otoritas politik dengan otoritas agama. Akibatnya, kebijakan Abū Bakar terlepas dari motifasi keagamaan pribadinya, dipandang sebagai murni kebijakan politik. Karena itu, baik an-Na‘im maupun ar-Rāziq memandang bahwa—meski di dalam Islam tidak ada perintah dan tidak ada pula larangan—eksistensi negara perlu dan penting bagi umat Islam kontemporer. An-Na‘im juga sependapat dengan ar-Rāziq bahwa semua yang terkait dengan politik terserah kepada umat Islam berdasarkan akal, pengalaman, dan kaidah-kaidah politik. Umat Islam bebas

¹²Sebagai analisis tambahan, ar-Rāziq menduga kesalahpahaman tersebut terjadi juga karena Abu Bakar dipandang punya kedudukan yang istimewa di sisi Rasulullah.

memilih sistem apapun sebagai landasan pemerintahan.¹³ Hanya saja, dalam hal yang disebut terakhir ini, an-Na‘im jelas dan lebih spesifik menentukan preferensinya terkait negara bagi umat Islam seperti yang telah diurai dalam bab-bab terdahulu.

Berdasarkan asumsi-asumsi teologis an-Na‘im terkait relasi Islam dan negara seperti telah disebutkan dan diuraikan di atas, terbukti bahwa teologi politik an-Na‘im ditinjau dari kerangka peta pemikiran politik Islam adalah paradigma sekularistik. Begitu juga hal ini dibuktikan dengan relevansi ide dan gagasan-gagasannya dengan modernis lain, terutama dengan ar-Rāziq sebagai tokoh utama sekular yang ia dukung. Walaupun begitu, ia tetap mengkritik teori ar-Rāziq seperti halnya kritik terhadap paradigma integralistik. Walau secara umum ia hanya menyebut pendekatan teologi dan filsafat merupakan suatu kesalahan konseptual,¹⁴ namun tidak ditemukan penjelasan yang lebih rinci terkait kritik terhadap ar-Rāziq. Hal ini boleh jadi karena pada prinsipnya an-Na‘im yang mendukung paradigma politik sekular. Walaupun demikian, an-Na‘im menyebut teori ar-Rāziq tidak menyelesaikan persoalan-persoalan yang muncul dari teks al-Qur’an dan sunnah yang jelas dan rinci tentang status dan hak perempuan dan non-muslim. Begitu juga ar-Rāziq menurutnya tidak menjelaskan bagaimana menghindari penerapan aturan-

¹³ Afi Abd ar-Rāziq, “Kekhalifahan dan Dasar-Dasar Kekuasaan” dalam John J. Donohue dan John L. Esposito, *Islam dan Pembaharuan: Ensiklopedi Masalah-Masalah terjemahan* Machnun Husein (Jakarta: RajaGrafindo Persada, 1995), 39-54.

¹⁴ Abdullah Ahmedan-Na‘im, *Muslims and Global Justice* (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2011). ‘Abdullah Ahmedan-Na‘im, *Fondasi Islami HAM Religius* dalam *Religious Human Rights in Global Perspectives: Religious Perspectives*, editor John witte, Jr., dan Johan D. Van der Vyver (Den Haag: Martinus Nijhoff, 1966), 377-59.

aturan shari'ah tersebut dalam konteks modern (negara sekuler) menurut an-Na'im.¹⁵

Kritik an-Na'im terhadap ar-Rāziq dapat dipahami karena orientasi pemikirannya lebih pada tataran praktis dan dengan pendekatan yang berbeda. Sementara ar-Rāziq telah membahas hubungan Islam dan negara dengan argumentasi rasional pada tataran teologi dan filosofis. Meski begitu, an-Na'im pada dasarnya sepakat dengan nalar, asumsi-asumsi dan argumentasi ar-Rāziq seperti yang telah dijelaskan di awal. An-Na'im setuju dengan pandangan ar-Rāziq bahwa Islam tidak mengenal lembaga kekhalifahan, intimidasi, dan kesewenangan. Begitu juga ia sepaham dengan nalar ar-Rāziq bahwa Rasulullah tidak akan dipanggil wafat sebelum menyelesaikan secara sempurna dan menjelaskan seluruh kaidah agama. Bagaimana mungkin jika memang tugas beliau mendirikan negara, meninggalkan umat tanpa petunjuk yang jelas tentang hal tersebut. Bagaimana mungkin Rasulullah lupa mengemukakan masalah negara kepada umatnya, padahal masalah ini selalu menjadi sebab munculnya pertentangan di antara manusia, termasuk muslim. Begitu juga bagaimana mungkin beliau membiarkan umat meraba dalam gelap yang hampir-hampir menjerumuskan mereka dalam konflik terbuka.¹⁶

Walaupun penjelasan dan argumentasi ar-Rāziq tersebut cukup logis, namun bukan berarti tidak ada celah untuk

¹⁵In my view, however, his thesis does not resolve the problems raised by some clear and definite texts al-Qur'an and sunna on the status and rights of women and non-muslims. Yet Abd ar-Rāziq's thesis does not explain how to avoid the application of those rules of Shari'a even in an allegedly "secular" state. 'Abdullah Ahmedan-Na'im, *Toward an Islamic Reformation, Civil Liberties, Human Rights, and International Law* (New York: Syracuse University Press, 1990), 43.

¹⁶'Alī Abd ar-Rāziq, "Kekhalifahan dan Dasar-Dasar Kekuasaan" dalam John J. Donohue dan John L. Esposito, *Islam dan Pembaharuan: Ensiklopedi Masalah-Masalah terjemahan Machnun Husein* (Jakarta: RajaGrafindo Persada, 1995), 39-54.

mengkritisinya. Kritik terhadap ar-Rāziq misalnya terkait asumsinya bahwa Islam sama sekali tidak mengajarkan persoalan politik, atau Islam hanya murni sebagai agama yang tak ada kaitannya dengan politik. Dalam hal ini, ar-Rāziq benar ketika menyatakan bahwa tidak ada kelembagaan kekhalifahan dalam Islam. Akan tetapi, tidak berarti Islam sebagai murni agama luput dari persoalan politik sama sekali. Sebab, Islam dalam makna sebagai muni agama yang berfungsi sebagai pentunjuk bagi manusia mengajarkan nilai-nilai penting dan mendasar tatanan sosial, termasuk terkait politik. Islam tetap menekankan pada nilai-nilai fundamental yang menjadi prinsip dasar etika sosial dan politik modern seperti persoalan integritas kepemimpinan dan musyawarah sebagai resolusi kehidupan bersama. Islam misalnya mengajarkan tentang etika kepemimpinan seperti keniscayaan ketaatan pada pemimpin.

Kritik terhadap keyakinan ar-Rāziq juga dapat dikemukakan terkait nalar dan motivasi Abu Bakar yang mengambil kebijakan perang *riddah*. Dalam hal ini, ar-Rāziq bukan hanya tak membahasnya, namun juga terlihat melepas diri untuk melihat lebih dalam motivasi Abu Bakar. Ar-Rāziq justru lebih menjadikan penolakan Umar atas kebijakan perang riddah sebagai argumen bahwa kebijakan tersebut adalah masalah politik. Padahal, dengan dalil yang sama dapat dikatakan bahwa kebijakan Abu Bakar memerangi orang-orang murtad tidak sepenuhnya murni politik, namun terkait dengan nalar keagamaan. Dengan kata lain, motivasi Abu Bakar juga didasarkan pada nalar keagamaan sehingga Umar pun pada akhirnya sepakat dengan Abu Bakar.

Meski pemikiran an-Na‘im termasuk dalam paradigma sekularistik dalam peta pemikiran politik Islam, namun lebih dari itu pemikiran an-Na‘im memiliki signifikansi tersendiri yang membedakannya dengan paradigma sekularistik ar-Rāziq. Hal ini didasarkan pada beberapa argumen yakni; *pertama*, an-Na‘im telah mengkritik paradigma sekularistik itu sendiri seperti yang telah diungkapkan dalam paragraf di atas. *Kedua*, secara metodologi, an-Na‘im tidak lagi menggunakan

pendekatan teologi dan filosofis, sehingga ia tidak lagi membahas persoalan doktrin Islam secara spesifik dalam karyanya. Sebaliknya, an-Na'im menggunakan pendekatan hukum dan politik, yakni normatif institusional, dimana Islam dan shari'ah didiskusikan dalam konteks peran publik dalam negara modern. *Ketiga*, hal yang penting dari pendekatan an-Na'im adalah penekanannya pada pluralitas dan penegakan hak asasi manusia.

Berbeda dengan an-Na'im, studi ar-Rāziq lebih berusaha menjawab pandangan kaum modernis tradisional khususnya Rasyid Ridha yang mempertahankan konsep politik khilafah sebagai suatu tuntutan keagamaan. Karenanya, secara metodologi ar-Rāziq bukan hanya mengungkap dimensi sosiologi sejarah khilafah, tapi juga mengungkap dimensi hukum dengan pendekatan teologi dan filsafat. Kecenderungan pendekatan ini bukan hanya ditandai dengan narasi rasional dan mendalam, tetapi juga ditandai dengan narasi skriptualisme. Sementara an-Na'im dengan berpijak pada kajian ar-Rāziq, berusaha mendiskusikan relasi Islam dan negara dalam kerangka perspektif ilmu politik dan hukum modern. Karena itu, dimensi skriptualisme tak begitu terlihat dalam kajiannya. Lebih dari itu, karena ia menggunakan kerangka ilmu tersebut, pembahasan an-Na'im cenderung positivistik.

Signifikansi pemikiran an-Na'im seperti yang disebutkan di atas menunjukkan keunikan dan kesinambungan teologi politik Islam. Dalam konteks pemikiran politik Islam modern, studi terhadap pemikiran an-Na'im semakin mengonfirmasi perkembangan teori pemikiran politik sekular dalam Islam. Paradigma sekularistik menegaskan bahwa negara tidak mengatur agama dan sebaliknya agama tidak mengatur negara.¹⁷ Merujuk pada penjelasan Din Syamsuddin, paradigma

¹⁷Lihat Sukron Kamil, *Pemikiran Politik Islam Tematik: Agama dan Negara, Demokrasi, Civil Society, Shari'ah dan HAM, Fundamentalisme, dan Antikorupsi* (Jakarta: Kencana, 2013).

sekuler sebagai salah satu kecenderungan modernisme¹⁸ mengajukan pemisahan antara agama dan negara dan sebaliknya menolak asumsi paradigma integralistik maupun paradigma simbiotik. Dengan kata lain, paradigma sekularistik dalam konteks pemikiran Islam modern menolak pendasaran negara pada Islam, atau paling tidak menolak determinasi Islam akan bentuk tertentu negara. Dengan demikian, pemikiran an-Na'im sejalan dan mendukung ide dan gagasan tokoh-tokoh klasik sekularistik seperti 'Alī 'Abd ar-Rāziq.

Gagasan-gagasan sekularistik baik dalam pemikiran an-Na'im maupun ar-Rāziq tak dipungkiri berpijak pada teologi modernisme yang telah mengemuka sebelumnya dipelopori tokoh-tokoh seperti Aghani dan Abduh. Sebagaimana yang akan dikemukakan, ide an-Na'im seperti perlunya pemerintahan konstitusional sudah dikemukakan oleh Abduh. Abduh sudah mengenal pemerintahan yang bersifat konstitusionalisme sebagai anti tesis dari pola kekuasaan otoriter yang berfungsi mengontrol kekuasaan. Islam di sisi lain menurutnya tidak mengakui bentuk kedaulatan agama, karena pemerintahan Islam pada hakikatnya tidak bersifat keagamaan, tetapi bersifat duniawi. Karena itu, kekuasaan politik harus didasarkan pada kekuasaan dan kedaulatan rakyat yang berpijak pada prinsip kebebasan, konsultasi, dan konstitusi. Bagi Abduh, umat Islam tidak salah bila meniru Barat selama tidak bertentangan dengan nilai-nilai ajaran

¹⁸Modernism setidaknya terdiri dari tiga kecenderungan menurut Din Syamsuddin, yaitu rasionalitas, Sekular, dan rekonstruksi. Gagasan rasional dalam paradigma ini dapat ditemukan misalnya pada pemikiran Muhammad Abduh yang berpendapat bahwa tidak ada kedaulatan agama dalam konteks relasi Islam dan politik. Hakikat pemerintahan Islam menurutnya adalah duniawi atau Sekular, bukan agama. Oleh karena itu, kekuasaan politik harus berdasarkan pada kekuasaan rakyat yang berdasarkan kebebasan, integralitas, musyawarah, dan konstitusi. M. Din Syamsuddin, *Islam dan Politik...*, 129-131.

Islam,¹⁹ meski terkait hukum ia justru lebih menekankan pada tradisi dengan menolak sistem hukum Barat yang menurutnya bertentangan dengan tradisi budaya dan kondisi masyarakat Islam. Hal ini didasarkan pada asumsi bahwa hukum harus relevan dengan identitas dan kepribadian umat Islam itu sendiri yang cenderung bersifat religius. Menurut Din Syamsuddin, metode yang diyakini oleh Abduh adalah rasionalisasi dan integrasi Islam ke dalam pemikiran modern dan institusi-institusinya.²⁰

Paham sekular an-Na'im maupun modernisme yang berkembang sejak abad 18 secara umum sebenarnya juga berpijak pada pemikiran-pemikiran politik pra-modern. Sebagai argumentasi atas pernyataan ini, elaborasi relasi Islam dan negara oleh ar-Rāziq misalnya salah satunya merujuk pada pemikiran-pemikiran Ibnu Khaldun dan juga pada interpretasi sejarah politik Islam klasik. Bahkan, argumentasi ar-Rāziq juga merujuk pada doktrin Islam, yakni sember al-Qur'an dan Hadits meskipun banyak kritik terhadapnya dalam hal ini. Selain itu, an-Na'im juga mendasarkan argumentasinya pada pemikiran yang berkembang sebelum modern, seperti merujuk pada Ibnu 'Arabi terkait interpretasi praktik politik khalifah Abu Bakar. Ibnu 'Arabi yang kemudian diikuti oleh an-Na'im, sudah mempunyai pandangan bahwa kebijakan Abu Bakar adalah kebijakan politik. Dengan demikian, gagasan modernisme merupakan bukti perkembangan pemikiran politik Islam yang juga berpijak pada pemikiran pra-modern.

Ibnu Khaldun (1332-1406) misalnya, intelektual abad pertengahan ini, memahami bahwa tatanan organisasi masyarakat merupakan keniscayaan bagi manusia sebagai

¹⁹Lihat Muhammad Iqbal dan Amin Husein Nasution, *Pemikiran Politik Islam: Dari Klasik Hingga Indonesia Kontemporer* (Jakarta: Kencana, 2017), 73.

²⁰Dikutip dari M. Din Syamsuddin, *Islam dan Politik Era Orde Baru* (Jakarta: Logos, 2000), 129, dirujuk pada Muhammad Abduh, "al-Idtihad fi al-Nasraniyyah wa al-Islam" dalam Muhammad Imarah, *al-A'mal al-Kamilah li al-Imam Muhammad Abduh*, 137.

makhluk politik, yang terbentuk dari faktor *aṣabiyah*. Realitas watak manusia tak dapat hidup sendiri, tetapi membutuhkan kebersamaan guna membangun peradaban.²¹ Negara sebagai organisasi politik pada hakikatnya tidak bergantung pada agama, sebagaimana secara empiris dapat ditemukan masyarakat dapat hidup damai tanpa agama sebagai dasar negara. Karena itu, *khilāfah* adalah lembaga politik sebagai akibat logis dari sistem Islam, tetapi bukan keharusan mendasar dalam Islam. Begitu juga khalifah menurut Ibnu Khaldun bukan hanya muslim, namun juga non-muslim dengan syarat adil, berpengetahuan luas, mampu dan sehat.

Sejalan dengan pandangan ini, *khilāfah* setelah khulafaurrasyidun menurut Ibnu Khaldun tidak lagi bersifat Islami karena telah berubah menjadi kerajaan (*mulk*). Di samping itu, *khilāfah* bukan satu-satunya model pemerintahan Islam seperti yang diyakini oleh al-Mawardi. Namun, terdapat dua model kerajaan lain menurut Ibnu Khaldun yaitu *mulk tabii* dan *mulk siyasi*. *Mulk tabii* atau kedaulatan alamiah mengacu pada penguasa yang bersandar pada kekuasaan penuh, sementara *mulk siyasi* atau kedaulatan politik didasarkan hukum dan nomokrasi baik bersifat rasional (*siyasah aqliyah*) maupun agama (*siyasah diniyyah*). Pandangan-pandangan Ibnu Khaldun tersebut tak dipungkiri juga mewarnai pemikiran para modernis terutama yang cenderung pada sekularisme seperti ar-Rāziq dan an-Na'im seperti yang telah diuraikan terdahulu.

Meskipun an-Na'im cenderung pada paradigma sekularistik, namun sebagaimana halnya pandangan ar-Rāziq dan modernis lain, ia tetap memandang posisi negara diperlukan dalam kehidupan umat Islam. Dalam kasus pemikiran an-Na'im, hal ini telah dibuktikan dengan upaya mengonstruksi negara sekular dalam konteks Islam seperti yang telah ditunjukkan dalam bab lima dan enam dalam disertasi ini. Pandangan an-Na'im ini dengan demikian memperkuat tesis yang dikemukakan oleh Din Syamsuddin

²¹Ibnu Khaldun, *Muqaddimah Ibnu Khaldun* terjemahan Ahmadi Thoha (Jakarta: Pustaka Firdaus, 2000), 71-73.

bahwa para modernis tidak bermaksud mengatakan bahwa Islam sama sekali tidak perlu membentuk pemerintahan. Sebaliknya, masyarakat Islam perlu pembentukan suatu pemerintahan sebagai sarana esensial untuk melindungi dan menyalurkan kepentingan-kepentingannya termasuk terkait kepentingan agama. Islam tidak menolak suatu kekuasaan politik, meskipun hal ini tidak berarti bahwa membentuk pemerintah adalah kewajiban ajaran pokok Islam.²² Dengan demikian, pemikiran politik Islam modern—khususnya modernisme sekular—tidak mengabaikan shari'ah. Dengan kata lain, analisis atas pemikiran an-Na'im menunjukkan bukti bahwa paradigma modernisme tetap meyakini hubungan fungsional simbiotik antara Islam dan politik.

Selain itu, gambaran pemikiran an-Na'im juga memperkuat tesis Abduh dari sisi konseptual bahwa Islam tak bertentangan dengan modernisasi. Pemikiran an-Na'im dari sisi historis juga relevan dan memperkuat tesis Azra yang menegaskan bahwa proses modernisasi bukan menyingkirkan agama, tetapi justru menjadi impetus baru bagi meningkatnya antusiasme keagamaan. Ekspresi keagamaan mengalami reorientasi seperti dalam bentuk gerakan kultural. Begitu juga tersingkirnya institusi keagamaan ke dalam subordinasi negara lebih bersifat teknis-administratif karena negara tak sepenuhnya mengintervensi persoalan-persoalan mendasar dalam agama. Begitu juga pemikiran an-Na'im semakin mempertegas pandangan bahwa diferensiasi struktural tidak membuat kehilangan signifikansi agama dalam politik.

Lebih dari itu, pemikiran an-Na'im termasuk dalam kelompok yang memandang dan mengakui bahwa agama memberi sumbangsih pada proses modernisasi politik. Sebaliknya, ide dan gagasan-gagasan an-Na'im menolak dan tidak sependapat dengan klaim bahwa Islam bertentangan dengan demokrasi. Secara umum, menolak klaim agama sebagai candu masyarakat yang menghambat mereka terlibat

²²Lihat M. Din Syamsuddin, *Islam dan Politik...*,135.

dalam proses politik. Bahkan, juga menolak klaim bahwa modernisasi menjadikan peran agama dalam politik semakin merosot. Sebagaimana diungkapkan oleh Saiful Mujani, pandangan-pandangan yang bertentangan dengan pandangan an-Na'im tersebut merefleksikan sudut pandang tentang hubungan agama dan politik, seperti klaim bahwa agama merupakan kekuatan konservatif yang menghambat perubahan sosial dan politik. Begitu juga klaim bahwa signifikansi agama dalam politik semakin merosot seiring modernisasi berlansung.

Sejalan dengan uraian asumsi teologis di atas, telaah atas pemikiran an-Na'im tentang tema relasi Islam dan negara dalam konteks pemikiran politik Islam modern merupakan hal yang logis dan suatu keniscayaan. Hal ini bukan hanya disebabkan masa hidupnya di abad 20, namun seperti yang telah disebutkan di awal gagasan an-Na'im menunjukkan kecenderungan modern, sehingga dapat disebut sebagai suatu paham modern (*modernisme*). Lebih dari itu, perdebatan hubungan antara Islam dan negara secara signifikan memang muncul dalam sejarah politik Islam era modern. Karena itu, signifikansi analisis pemikiran an-Na'im dalam peta pemikiran politik modern sangat penting dan logis diungkap. Secara umum, pemikir-pemikir muslim modern cenderung tak menolak struktur dan sistem politik berbasis demokrasi bagi umat Islam kontemporer. Meski demikian, tetap saja ditemukan perbedaan-perbedaan pandangan dikalangan mereka terkait hubungan agama dan politik dalam Islam.

Din Syamsuddin misalnya mengonstruksi kecenderungan paham relasi agama dan politik dalam Islam menjadi tiga kategori yaitu *tradisionalisme*, *modernisme*, dan *fundamentalisme*.²³ Dalam batasan ketiga kerangka ini, pemikiran an-Na'im jelas termasuk dalam kategori modernis, dan bahkan seperti yang akan dibahas kemudian dapat disebut sebagai modernis sekular. Hal ini didasarkan pada pernyataan an-Na'im sendiri bahwa ia mendukung dan memperkuat

²³M. Din Syamsuddin, *Islam dan Politik Era Orde Baru* (Jakarta: Logos, 2001).

pandangan ar-Rāziq dalam wacana relasi Islam dan negara. Sebaliknya, gagasan-gagasan an-Na'im menunjukkan pertentangan secara diametral dengan ide dan gagasan kaum tradisional seperti Rasyid Ridha, dan terutama bertentangan dengan paradigma fundamentalisme seperti yang telah disinggung dalam bab empat terdahulu.

Meski demikian, sebelum mengungkap lebih dalam bagaimana pemikiran an-Na'im dapat disebut modernisme sekular dalam peta pemikiran politik modern, penting terlebih dulu diungkap modernisme an-Na'im secara sosio-historis. Dalam hal ini, bila modernisasi dunia Islam dimulai sejak abad ke 18, maka corak modernisme dapat diklasifikasi menjadi dua kategori yaitu era kolonial dan pasca kolonial. Kedua tipologi ini diasumsikan bukan hanya memiliki tantangan realitas yang berbeda, namun lebih dari itu menunjukkan perkembangan pemikiran modern tentang relasi Islam dan politik. Dengan kata lain, proses perubahan sosial dan politik akibat dari kolonialisme dan imperalisme baik sebelum maupun sesudah kolonial telah menyebabkan perkembangan paham dan konsep bagi aktifis dan pemikir Islam.

Pemikiran an-Na'im tentang relasi Islam dan negara, sebagaimana terlihat dalam teorinya yang telah dibahas dalam bab-bab sebelumnya, memperlihatkan kecenderungan modernisme yang lebih spesifik. An-Na'im tidak lagi menggunakan pendekatan teologi dan filsafat Islam, atau tak membahas relasi Islam dan negara dengan pendekatan doktrin Islam seperti yang dilakukan oleh para modernis klasik (abad 18 dan 19) sebelumnya seperti halnya ar-Rāziq. Sebaliknya, an-Na'im telah menggunakan pendekatan ilmu-ilmu sosial modern guna mengeksplorasi shari'ah sebagai suatu kewajiban agama dalam konteks negara modern. Bahkan, dalam membaca sejarah politik Islam klasik, an-Na'im menggunakan kerangka ilmu politik modern, sehingga bukan hanya memperjelas praktik dan kebijakan Abu Bakar sebagai suatu tindakan politik, namun juga menjadi basis argumen teologis kedudukan negara sekular baginya.

Apa yang dilakukan oleh an-Na'im tersebut meski dalam praksisnya boleh jadi bukan sesuatu yang baru, namun secara teoritis dan konseptual menandai suatu tahapan modernisme yang berbeda dengan kecenderungan sebelumnya. Secara historis, karakteristik modernisme an-Na'im tersebut menggambarkan pola modernisme pasca kolonial yang pada era sebelumnya belum ada atau berbeda dengan pola modernisme era kolonial. Modernisme era kolonial ditandai dengan realitas dimana umat Islam sedang dalam proses kolonisasi, atau secara sosial, ekonomi dan politik sedang dihegemoni oleh negara-negara Eropa sejak abad 18 hingga dua dekade awal abad 20. Sementara modernisme pasca kolonial merupakan era dimana nasionalisme umat Islam telah terbentuk, atau umat Islam telah bebas dari penjajahan dan tatanan sosial politik terkotak-kotak dalam bentuk nasionalisme negara bangsa.

Modernisme era kolonial ditandai dengan diskusi tentang Islam dalam melihat dinamika perkembangan sosial dan politik yang baru. Modernisme era kolonial abad 18 seperti yang tercermin dalam pemikiran Syah Waliyullah (1703-1762) di India membuka jalan bagi perkembangan modernisme dalam abad-abad selanjutnya. Di tengah-tengah perdebatan antara tradisional²⁴ dan revivalis Wahabisme, pemikiran Syah Waliyullah lebih humanis dan toleran meski dalam banyak hal ia cenderung revivalisme. Mengutip dari penjelasan Kursman, Syah Waliyullah misalnya telah memiliki pandangan bahwa hukum Islam perlu disesuaikan dengan kebutuhan-kebutuhan manusia dalam waktu yang berbeda. Hukum Islam harus diungkap dalam pemikiran dan argumentasi yang terbuka. Syah Waliyullah dengan demikian sangat menekankan urgensi

²⁴Kurman menyebut dengan istilah Islam adat (*customary Islam*). Corak ini tradisi ini merupakan kombinasi kebiasaan-kebiasaan kedaerahan seperti penghormatan terhadap tokoh-tokoh yang dianggap suci. Begitu juga ditandai dengan pertunjukan-pertunjukan ritual keagamaan dan kekuatan yang mengekspresikan tradisi-tradisi daerah.

pemikiran manusia yang kemudian diikuti oleh kaum modernis setelahnya.

Pada abad ke 19, modernisme era kolonial meski tak begitu jauh berbeda dengan abad sebelumnya, semakin berkembang sesuai dengan perkembangan tantangan yang dihadapi.²⁵ Walau begitu, wacana pemikiran Islam, terutama pemikiran politik Islam mulai memunculkan kesadaran politik di kalangan intelektual dan aktifis Islam seperti Jamaluddin al-Afghani (1838-1897). Diskusi atau gagasan-gagasan yang muncul dalam abad ke 19, terutama pertengahan akhir abad tersebut hingga dekade-dekade awal abad ke 20 adalah persoalan transformasi teologis, Pan Islamisme, Pan Arabisme, konstitusionalisme, dan persoalan kekhalifahan, termasuk apa yang disebut negara modern bagi umat Islam. Namun yang penting dicatat di sini adalah diskusi modernisme masih dalam kerangka teologi pada tataran filsafat seperti yang dilakukan oleh Rashid Riḍā dan ar-Rāziq.

Berbeda dengan era sebelumnya, era pasca kolonial terutama pertengahan akhir abad 20 ditandai dengan perkembangan orientasi pemikiran Islam di kalangan intelektual muslim. Perkembangan ini terutama terkait realitas sosial-politik umat Islam yang pelan-pelan mencapai kemerdekaan dalam bentuk nasionalisme negara bangsa yang bercorak modern.²⁶ Akibatnya, wacana yang berkembang

²⁵Tokoh-tokoh seperti Jamaluddin al-Afghani (1838-1897), Sayyid Ahmad Khan (1817-1898), Muhammad Abduh (1849-1905), Rifa'ah Rafi' al-Tahtawi (1801-1873), Shihabuddin Marjani (1818-1889), Ahmad Makhdum Danesh (Bukhara, 1827-1897), Ismail Bey Gasprinskii (Rusia, 1851-1914), Muhammad Tahir Jalaluddin (Sumatera, 1867-1957), Ahmad Dahlan (Jawa, 1869-1923), Ahmad Surkati (Sudan-Indonesia, 1872-1943), Wang Haoran (Cina, 1848-1918).

²⁶Mesir adalah negara umat Islam pertama yang merdeka, yakni pada 1922 meski baru benar-benar merdeka pada 1952, di Irak pada 1932 meski rakyat negara ini juga baru benar-benar merasa merdeka pada 1958. Selanjutnya di ikuti kemerdekaan Indonesia pada 1945, Pakistan 1947, Sudan 1956, Malaysia 1957, alJazair 1962, Brunei Darussalam 1984, pada tahun 1992 Uzbekistan, Turkmenia,

bukan hanya berorientasi juristik, tetapi juga telah membahas sistem politik dengan orientasi praksis. Contoh untuk kasus ini sebut saja misalnya tokoh al-Maududi dengan tulisan-tulisannya tentang sistem politik dan hukum negara Islam modern. Gambaran perkembangan modernisme ini merupakan konteks pemikiran modern an-Na'im tentang wacana relasi Islam dan negara seperti yang disebutkan di awal.

Corak modernisme pasca kolonial seperti yang diurai di atas juga merefleksikan karakteristik pemikiran politik Islam modern dalam pola subordinasi agama dalam politik. Dalam hal ini sebagaimana dijelaskan oleh Din Syamsuddin, paradigma modern mensubordinasi agama dalam politik dengan dua hal. *Pertama*, paradigma modern cenderung menjadikan agama sebagai alat legitimasi politik. Tujuan legitimasi ini adalah mencari rekonsiliasi antara idealitas keagamaan dengan realitas politik. Legitimasi itu sendiri didasarkan pada inspirasi politik Islam yang asli guna mencari kesesuaian antara lembaga Islam dan dengan struktur sosial modern. Ditinjau dalam kerangka ini, pemikiran an-Na'im tampak relevan. An-Na'im memandang faktor agama sebagai salah satu unsur penting selain unsur kultural lainnya dalam modernisasi struktur politik masyarakat Islam. Karena itu, ia tetap menjadikan sejarah politik Islam klasik sebagai inspirasi untuk menegaskan legitimasi sekularisme modern.

Kedua, Din Syamsuddin menegaskan bahwa meski pemikir-pemikir modern menempatkan agama sebagai subordinasi politik, namun tak berarti mereka mengabaikan shari'ah. Tesis ini dapat dibuktikan dalam konteks wacana Islam dan negara an-Na'im. Subordinasi agama dalam politik oleh an-Na'im justru bukan hanya mencari rekonsiliasi, tetapi bahkan bertujuan meneguhkan peran penting agama dalam kehidupan masyarakat Islam di era kontemporer, sebagai anti tesis atau sintesa terhadap pandangan sekularisme klasik yang

Kirghistan, Tajikistan, dan Azerbaijan merdeka dari Uni Soviet, sementara Bosnia bebas dari Yugoslavia pada tahun yang sama, 1992).

cenderung menempatkan agama hanya menjadi persoalan privat.

Berdasarkan kedua kerangka tersebut, pemikiran an-Na'im tampak tidak cenderung pada subordinasi politik dalam agama. Pola paradigma yang disebut terakhir ini merupakan kecenderungan umum pemikiran politik Islam pra-modern menurut Din Syamsuddin. Sebaliknya, alam pikiran an-Na'im seperti telah ditegaskan di atas sangat kental dengan pola pikir subordinasi agama dalam politik. Meski titik tolak *Islam and the Secular State* adalah persoalan shari'ah dalam kehidupan publik, namun kerangka pikiran an-Na'im bukan Islam. Islam dalam konteks ini hanya menjadi salah satu unsur yang berfungsi sebagai sumber nilai di antara pelbagai nilai dan moral politik. Konsekuensinya adalah Islam atau agama secara umum bukan acuan dalam konstruksi pemikiran politik an-Na'im. Lebih dari itu, pola subordinasi agama dalam politik dalam pikiran an-Na'im dibuktikan dengan kecenderungan positivistik yang secara spesifik disebut paradigma hukum dan politik, atau dalam istilah an-Na'im sendiri disebut kerangka normatif institusional. Inilah kerangka pemikiran an-Na'im sebagai karakteristik modernisme, dimana Islam hanya menjadi subordinasi politik dalam wacana Islam dan negara.

Lebih dari itu, pola pemikiran an-Na'im tersebut dapat dipandang sebagai salah satu bentuk liberalisme, khususnya dalam konteks dunia pemikiran Islam. Dengan menempatkan agama sebagai bukan satu-satunya prinsip nilai kehidupan bersama, maka pemikiran an-Na'im dengan demikian mengakui dan menghormati agama lain sebagai sumber nilai, falsafah, dan pandangan dunia lain yang di anut oleh setiap individu dalam suatu masyarakat dan negara. Ia dengan demikian bukan hanya mengakui hak dasar setiap individu—yang merupakan prinsip dasar liberalisme—namun mengakui pula kesetaraan setiap individu di ruang publik, terlepas dari latar belakang agama dan budaya apapun yang dianut. Prinsip ini yang juga merupakan bagian dari norma hak asasi manusia yang diyakini oleh an-Na'im merefleksikan ide-ide liberalisme,

yang secara substantif tak bertentangan dengan prinsip universal Islam.

Ditinjau dari kerangka liberalisme yang dikemukakan oleh Charles Kursman, pemikiran an-Na'im termasuk dalam kategori liberalism *interpreted shari'ah*.²⁷ Kursman menjelaskan bahwa liberalisme Islam meyakini bahwa Islam sejalan dengan modernitas dan bahkan menjadi perintis bagi liberalisme Barat.²⁸ Ia mengklasifikasi liberalisme dalam Islam menjadi tiga kategori yaitu shari'ah liberal (liberal shari'a), *silent shari'ah*, dan *interpreted shari'ah*. Selain itu, merujuk pada pandangan Greg Barton, pemikiran an-Na'im mungkin dapat disebut juga sebagai Neo-modernisme. Neo-modernisme merupakan pemikiran progresif yang bersifat subtansialis yang tidak mementingkan simbol-simbol formal Islam. Bagi golongan ini, yang terpenting adalah bagaimana menjadikan Islam sebagai agama yang mampu mengubah cara pikir dan sikap hidup umat sehingga dapat beradaptasi dengan zaman yang senantiasa berubah.²⁹

²⁷Kursman memberi catatan terkait apa yang ia sebut sebagai liberal dalam konteks Muslim. Pertama, mereka tidak menyebut diri sebagai kaum liberal dan tidak sepenuhnya mendukung ideologi liberal barat. Kedua, konsep liberal dipandang negatif oleh sebagian besar masyarakat Islam. Ketiga, Islam liberal harus dilihat sebagai alat bantu analisis dan bukan kategori mutlak. Charles Kursman, *Wacana Islam Liberal: Pemikiran Islam Kontemporer tentang Isu-isu Global* (Jakarta: Paramadina, 2003), xiii.

²⁸Secara historis, akar liberalisme di dunia Islam menurut Kursman tumbuh di antara tradisi adat dan revivalisme. Tokoh liberalisme pertama adalah Syah Waliyullah (India; 1703-1762). Meski tokoh ini pemikirannya didominasi oleh paradigma revivalisme, namun dalam beberapa hal, ia lebih humanistik dan toleran. Ia misalnya memandang hukum Islam perlu disesuaikan dengan kebutuhan-kebutuhan manusia dalam waktu yang berbeda. Hukum Islam harus diungkap dalam pemikiran dan argumentasi yang terbuka. Syah Waliyullah sangat menekankan urgensi pemikiran manusia yang kemudian diikuti oleh kaum liberal setelahnya.

²⁹Greg Barton telah mengkaji pemikiran sejumlah intelektual Indonesia dan menyimpulkan mereka ke dalam kategori yang ia sebut

B. Simbiosisme: Modern dan Pra Modern

Meski pemikiran an-Na'im tentang relasi Islam dan negara dalam peta pemikiran politik Islam modern adalah sekularisme, namun bukan berarti pemikiran an-Na'im hanya terbatas pada model tersebut. Sebab, sisi lain pemikiran an-Na'im memperlihatkan pula orientasi simbiotisme dengan keunikannya sendiri. Benar bahwa asumsi dasar pemikiran an-Na'im secara konseptual adalah sekularistik, namun dari sisi praksis pemikiran an-Na'im juga mengandung unsur-unsur orientasi simbiotik. Klaim ini didasarkan pada proyek masa depan shari'ah sebagai titik tolak wacana Islam dan negara oleh an-Na'im yang didasarkan pada asumsi-asumsi praktis hubungan simbiotik antara agama, negara dan politik. Ia misalnya menegaskan bahwa Islam dan shari'ah memiliki peran yang tak bisa dinafikan bagi individu dan masyarakat muslim. Peran penting shari'ah antara lain membentuk dan mengembangkan norma dan nilai-nilai etik yang dapat direfleksikan dalam perundang-undangan dan kebijakan publik.

Pengelasan an-Na'im tersebut satu sisi memperlihatkan peran Islam dalam tatanan politik, dan di sisi lain juga menunjukkan peran struktur politik bagi masyarakat beragama, khususnya masyarakat Islam. Dengan begitu, secara praksis antara agama, negara, dan politik memiliki fungsi mutual simbiotik menurut an-Na'im. Paham praksis simbiotik dalam pikiran an-Na'im juga dapat dibaca dari pandangan akan kebutuhan dan keniscayaan negara yang netral terhadap semua doktrin agama. Tanpa netralitas negara terhadap agama bukan hanya akan menyebabkan munculnya diskriminasi, ketidaksetaraan, dan ketidakadilan, tetapi bahkan pada titik paling kritis agama menjadi kelompok marginal dan tertindas

neo modernisme. Tokoh-tokoh tersebut adalah Nur Cholis Madji, Ahmad Wahid, Djohan Efendy, dan Abdurrahman Wahid. Greg Barton, *Gagasan Pemikiran Islam Liberal di Indonesia* (Jakarta: Paramadina, 1995), 230-245. Lihat Zuly Qodir, *Islam Liberal: Variasi-varian Liberalisme di Indonesia 1991-2002* (Yogyakarta: LkiS, 2010), 44.

oleh kekuasaan elit atas nama negara. Asumsi-asumsi praktis tersebut dengan demikian menunjukkan hubungan simbiotik agama dan negara dalam pemikiran an-Na'im.

Secara konseptual, unsur-unsur simbiotik dalam pemikiran an-Na'im juga dapat ditemukan dan dipahami secara logis. An-Na'im misalnya tidak sepakat dengan asumsi paradigma integralistik yang meyakini hubungan antara Islam dan negara adalah satu kesatuan tak terpisahkan. Bukan hanya itu, an-Na'im bahkan mengkritik paradigma tersebut yang menunjukkan posisi diametralnya.³⁰ Salah satu argumen an-Na'im terkait kritik tersebut adalah bahwa negara Islam yang diupayakan oleh kaum fundamentalis merupakan konsep pasca kolonial yang mengikuti pola negara-negara Barat yang menurut Hallaq tak ada presedennya dalam sejarah Islam klasik. Sejalan dengan argumen ini, an-Na'im sebagaimana muslim moderat lain juga meyakini bahwa al-Qur'an tidak mengajarkan sistem politik, namun hanya mengajarkan sejumlah prinsip etis kehidupan sosial dan politik. Dalam hal yang disebut terakhir ini, ajaran moral dalam al-Qur'an menurut an-Na'im berfungsi sebagai nilai yang memimbing politik.

Beberapa pandangan an-Na'im tersebut menunjukkan bahwa idenya relevan dengan paradigma simbiotik. Seperti telah diurai dalam bab kedua sebelumnya, secara teoritis paradigma simbiotik memandang agama dan negara berhubungan timbal balik dan saling memerlukan dalam praksisnya. Agama memerlukan negara dalam pengembangan agama dan sebaliknya negara memerlukan agama sebagai landasan etika dan moral.³¹ Paradigma simbiotik meyakini Islam tidak menentukan sistem politik dan pemerintahan tertentu, melainkan hanya mengajarkan prinsip-prinsip etis

³⁰Lihat kembali kritik an-Na'im terhadap pendukung paradigma integralistik dalam bab empat.

³¹Lihat M. Din Syamsuddin, *Etika Agama...*, 42. Lihat M. Din Syamsuddin, "Usaha Pencarian Konsep Negara dalam Sejarah Pemikiran Politik Islam"..., 43-54.

dalam kehidupan secara umum, termasuk etika yang dipandang relevan dengan aspek politik.³² Meski tak menentukan jenis dan bentuk sistem politik dan pemerintahan tertentu, tetapi aliran politik ini sebagaimana aliran politik Islam lain memahami bahwa pengelolaan masyarakat merupakan masalah ijtihad.³³ Hal ini karena prinsip dan etika politik bersifat dinamis dalam pelaksanaan dan penerapan sesuai pertimbangan situasi dan kondisi antara satu zaman dengan zaman lain, serta antara satu budaya dengan budaya lain.³⁴ Dalam bahasa Din Syamsuddin, paradigma simbiotik bahkan tetap memandang niscaya lembaga negara bagi umat Islam yang bersifat demokratis.³⁵

Di samping beberapa hal yang disebutkan di atas, paradigma simbiotik juga ditandai dengan kritik terhadap paradigma integralistik seperti yang dilakukan oleh an-Na'im.³⁶ Begitu juga an-Na'im tidak sepekat dengan prinsip sekularisme total baik secara teoritis maupun dalam praksis juga mengindikasikan sifat simbiotik. Pemikiran an-Na'im dengan begitu tetap memandang penting hubungan fungsional antara Islam dan negara serta politik secara luas. Ia tetap mengakui bahwa Islam dalam negara modern sangat penting sebagai basis moral politik dan etika masyarakat. Hanya saja, dalam konteks modern dimana masyarakat semakin rasional dan nilai-nilai politik sangat plural, an-Na'im cenderung memilih langkah strategis dengan memandang nalar keagamaan Islam dan simbol agama dinarasikan dengan argumentasi bahasa rasional dan sekular sehingga dapat diterima oleh nalar publik.

³²Baca Munawir Sjadzali, *Islam dan Tata Negara...*205. Lihat Sukron Kamil, *Pemikiran Politik Islam Tematik...*31-37.

³³Lihat Sukron Kamil, *Pemikiran Politik Islam Tematik...*31-37.

³⁴Munawir Syadzali, *Islam dan Tata Negara...* 235-236.

³⁵Lihat M. Din Syamsuddin, *Etika Agama...*,42.

³⁶Lihat Sukron Kamil, *Pemikiran Politik Islam Tematik...*31-37.

Berdasarkan argumen yang dikemukakan tersebut, posisi an-Na'im dengan demikian dapat dikelompokkan dalam deretan modernis seperti Muhammad Abduh, Muhammad Husein Haikal, Fazlur Rahman, dan Muhammad Arkon.³⁷ Termasuk dalam hal ini adalah modernis moderat Indonesia seperti Nurcholis Madjid, Abdurrahman Wahid, Azyumardi Azra, dan Din Syamsuddin untuk menyebut beberapa di antaranya.³⁸ Muhammad Abduh misalnya, meski meyakini Islam bukan semata agama yang mengatur hubungan sesama manusia baik muslim maupun non-muslim, akan tetapi negara menurutnya murni masalah sosial, bukan bentuk pengewejantahan kekuasaan agama.³⁹ Pandangan Abduh ini menunjukkan simbiotisme melalui pengakuannya terhadap eksistensi Islam dalam relasi sosial dan politik. Di samping itu, Abduh juga mengakui bahwa ada perbedaan yang jelas antara Islam sebagai murni agama, dan politik sebagai murni masalah sosial.

Pemikir sezaman Abduh, Muhammad Husain Haikal (1888-1956) juga memiliki kecenderungan paradigma simbiotik. Hal ini dapat dibaca dari pandangan Haikal bahwa dalam al-Qur'an dan Sunnah tidak ditemukan aturan yang langsung dan rinci mengenai masalah kenegaraan seperti model dan bentuk pemerintahan. Norma yang ada hanya seperangkat tata nilai etika yang dapat dijadikan sebagai pedoman dasar bagi pengaturan tingkah laku dalam pergaulan dengan sesama,

³⁷Lihat Sukron Kamil, *Pemikiran Politik Islam Tematik...*, Muhammad Arkoun, *Nalar Islami dan Nalar Modern, berbagai tantangan dan jalan Baru* (Jakarta: INIS, 1994), 220. Muhammad Arkoun, *Rethinking Islam* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1996), 34-32. Kajian relevan pemikiran Arkoun lihat Suadi Putro, *Muhammed Arkoun tentang Islam dan Modernitas* (Jakarta: Paramadina, 1998).

³⁸Lihat Sukron Kamil, *Pemikiran Politik Islam Tematik...*31-37.

³⁹Munawir Sjadzali, *Islam dan Tata Negara...*,131-133 dan 208-209. Lihat Syukron Kamil, *Pemikiran Politik Islam Tematik...*, 33.

termasuk dalam tata kelola masyarakat dan negara.⁴⁰ Nilai etika yang dimaksud Haikal adalah prinsip tauhid, prinsip sunnatullah, dan prinsip persamaan manusia.⁴¹ Tauhid sangat penting dalam tata kelola masyarakat dan pemerintahan guna mewujudkan masyarakat bermoral dan memiliki integritas rohani yang kuat dan sempurna.

Landasan tauhid melahirkan paham dan semangat egalitarianisme dalam kehidupan sehari-hari. Prinsip tauhid bahkan mendukung sistem demokrasi dan sebaliknya menolak totaliter, otoriter, despotis dan tiranik. Selain ketiga landasan nilai etika tersebut, Haikal juga mengajukan tiga prinsip dalam pengelolaan negara yakni persaudaraan, persamaan, dan kebebasan. Prinsip persaudaraan berdampak pada timbulnya persatuan, solidaritas, dan toleransi beragama. Prinsip persamaan melahirkan musyawarah dan keadilan, sementara prinsip kebebasan akan mengakui hak asasi manusia. Semua landasan tata nilai etika dan prinsip-prinsip tersebut ditransformasikan dalam bentuk rumusan-rumusan peraturan perundangan dalam suatu negara dan pemerintahan.⁴² Dengan

⁴⁰Muhammad Husain Haikal lahir 30 Agustus 1888 di Mesir. Lihat Muhammad Husein Haikal, *Pemerintahan Islam* (Jakarta: Pustaka Firdaus, 1993). Musdah Mulia, *Negara Islam* (Depok: Pesona Khayangan Estate, 2010). Munawir Sjadzali, *Islam dan Tata Negara...*,182-189.

⁴¹Prinsip sunnatullah menurut Haikal mendorong manusia bersikap kritis dan dinamis, serta percaya kepada hukum kausalitas yang menolak sikap fatalistis. Demikian pula prinsip ini mengakui adanya pluralism dalam masyarakat. Adapun prinsip persamaan antara manusia menegaskan pengelolaan hidup bermasyarakat dalam Islam tidak didasarkan pada ikatan-ikatan primordial, seperti keturunan, kesukuan, dan kehormatan. Oleh sebab itu, dalam Islam tidak dikenal prinsip mayoritas, tidak berkelas, tidak ada kaum elit dan borjuis, dan tidak pula dikenal aristokrat. Lihat Muhammad Husein Haikal, *Pemerintahan Islam...*, Musdah Mulia, *Negara Islam...*, Munawir Sjadzali, *Islam dan Tata Negara...*,182-189.

⁴²Lihat Muhammad Husein Haikal, *Pemerintahan Islam...*, Musdah Mulia, *Negara Islam...*,Munawir Sjadzali, *Islam dan Tata Negara...*,182-189.

demikian, sebagaimana halnya pandangan ar-Rāziq, masalah negara dan pemerintahan merupakan wilayah ijtihad menurut Haikal.

Pemikiran Nurcholish Madjid tanpanya cukup memperjelas corak paradigma simbiotik dalam pemikiran politik Islam modern. Dalam perspektif Madjid, konsep Islam tentang politik adalah moderat atau berada pada pertengahan antara paradigma integralistik dan paradigma sekular seperti yang dikemukakan oleh modernis ekstrem. Seperti halnya gurunya Fazlur Rahman, sistem politik Islam menurut Madjid adalah demokrasi meskipun sistem ini menurutnya memiliki kekurangan. Pemikiran tersebut tidak terlepas dari asumsi yang diyakini oleh Madjid bahwa Islam baik secara teoritis maupun praktis mengajarkan prinsip-prinsip politik seperti pluralisme, toleransi, persamaan, dan keadilan sebagai tujuan hidup bermasyarakat dan bernegara.⁴³

Karakteristik paradigma simbiotik seperti yang telah diungkapkan bukan hanya membuktikan sifat paradigma ini yang moderat dan dinamis, namun menunjukkan pula kecenderungannya yang aktual. Atas dasar pandangan ini, preferensi paradigma simbiotik lebih mengarah pada sistem yang saat ini sedang berkembang, yakni negara modern dengan sistem demokrasi. Hal ini bisa dibuktikan misalnya pada corak pemikiran Fazlur Rahman seperti yang dikaji oleh Hasbi Amiruddin.⁴⁴ Rahman cenderung pada negara Islam sekuler. Dikatakan sekuler karena negara Islam menurut Rahman adalah negara yang berdasarkan kedaulatan rakyat atau sistem demokrasi dengan bentuk republik, bukan negara teokrasi. Di samping itu, Rahman menolak teori kedaulatan Tuhan karena hal ini tidak mungkin berdaulat secara politik. Rahman bahkan

⁴³Lihat Sukron Kamil, *Pemikiran Politik Islam Tematik...*,35.

⁴⁴Baca Fazlur Rahman, *Membuka Pintu Injtihad* terjemahan Anas Mahyuddin (Bandung: Pustaka, 1984), 136-148. Judul asli karya ini adalah *Islamic Methodology in History* (Karachi: Central Institute of Islamic Research, 1965).

menyatakan model teori kedaulatan raja tidak mencerminkan ajaran Islam.⁴⁵

Uraian di atas menunjukkan dua sudut pandang yang digunakan dalam mengukur suatu paradigma simbiotik. *Pertama* pandangan yang melihat konsep negara langsung pada sumber ajaran Islam, yakni al-Qur'an dan hadits. Dalam konteks ini, paradigma simbiotik mengakui tidak ada konsep konkrit tentang negara dalam sumber ajaran Islam. Meski begitu, diakui pula bahwa Islam mengajarkan sebagian metode praktis politik fundamental, etika dan moral sosio-politik seperti musyawarah, ketaatan, kekuasaan dan kepemimpinan, keadilan, persamaan, toleransi, dan lain-lain. *Kedua*, pandangan yang melihat agama dan negara dari perspektif fungsi dan perannya masing-masing. Menurut sudut pandang ini, kedua struktur sosial tersebut memiliki wilayah fungsi masing-masing yang saling membutuhkan dan dalam realitas praktis tidak dapat dipisahkan. Agama memiliki peran penting sebagai salah satu materi yang dapat membimbing moral setiap individu dan aktor dalam negara dan karenanya diperlukan oleh negara dalam proses pembangunan sumber daya manusia. Sebaliknya, negara dapat berfungsi sebagai pelindung bagi eksistensi agama, atau bahkan memfasilitasi pengembangan keagamaan.

Pemahaman bahwa antara Islam dan kekuasaan atau negara dalam praksis memiliki hubungan mutual simbiosis seperti yang dipahami oleh an-Na'im dan para modernis di atas secara historis sudah berkembang dalam pemikiran politik Islam pra-modern. Analisis Din Syamsuddin terhadap pemikir pra-modern seperti al-Mawardi, al-Ghazali, Ibnu Khaldun, dan al-Farabi menunjukkan bahwa kecenderungan mereka memandang hubungan antara Islam dan politik bersifat simbiosis. Pandangan ini dikalangan pemikir pra modern bertolak dari prinsip dasar Islam (tauhid), yang membangun kesadaran akan kesatuan hubungan antara Tuhan, manusia dan

⁴⁵M. Hasbi Amiruddin, *Konsep Negara Islam Menurut Fazlur Rahman* (Yogyakarta: UII Press, 2006).

alam. Implikasi kesadaran ini mengilhami pemikiran untuk membangun tatanan kehidupan dan peradaban yang didasarkan pada nilai-nilai ilahiah. Prinsip tauhid juga berimplikasi pada pemahaman tidak adanya dikotomi yang berujung pada pemisahan antara sakral dan profan. Begitu juga dalam masalah politik tidak ada pemisahan antara Islam sebagai murni agama dengan kekuasaan politik dalam Islam.

Meski pemikir pra-modern cenderung melihat hubungan antara agama dan politik bersifat simbiosis, namun para pemikir memiliki penekanan-penekanan yang berbeda menurut Din Syamsuddin seperti juristik, birokratis, dan filosofi. Semua kecenderungan pra-modern tersebut lebih menekankan pada narasi simbiotik praktis. Hal ini terlihat misalnya dari pemikir Islam abad pertengahan seperti al-Māwardī yang menyatakan imāmah merupakan instrumen untuk meneruskan misi kenabian guna memelihara agama dan mengatur dunia. Adapun negara tetap sebagai lembaga politik dengan sanksi keagamaan dan agama memiliki posisi sentral sebagai sumber legitimasi realitas politik.⁴⁶ Begitu juga nuansa simbiotik praktis juga terlihat dari pemikiran al-Ghazālī yang menyatakan bahwa agama dan negara adalah saudara kembar yang lahir dari satu ibu. Tuhan telah mengirim para Nabi dan memberi mereka wahyu, sebagaimana Tuhan juga telah mengirim raja-raja dan memberi mereka “kekuatan ilahiah.”⁴⁷

Analisis terhadap pemikiran an-Na‘im di atas berdasarkan kerangka simbiosisme memang memperlihatkan sisi pemahaman fungsionalisme antara Islam dan negara. Namun demikian, posisi agama dalam pemikiran an-Na‘im tidak cenderung mensubordinasi negara atau politik, tetapi

⁴⁶Lihat M. Din Syamsuddin, *Etika Agama...*, 42.

⁴⁷Pemikiran politik al-Ghazali dapat ditemukan dalam karyanya seperti *al-Iqtisād fi’l I’tiqād*, *Mizān al-‘Amal*, *Nasīhat al-Muluk*, *Fadā’ih al-Bāṭiniyyah* dan *Ihyā’ ‘Ulūm al-Dīn*. Lihat M. Din Syamsuddin, *Etika Agama...*, 42. M. Din Syamsuddin, “Usaha Pencarian Konsep Negara dalam Sejarah Pemikiran Politik Islam”...,43-54.

sebaliknya tetap menempatkan agama sebagai subordinasi negara dan politik. Oleh sebab itu, hubungan yang terbentuk antara agama dan negara tidak setara dalam pemikiran an-Na'im, meski ia memahami kedua struktur sosial tersebut memiliki bentuk relasi inter-independensi. Negara tetap menjadi pusat struktural yang mengatur dan mengendalikan tatanan sosial masyarakat termasuk agama. Dengan demikian, terdapat perbedaan taraf simbiosisme dalam pemikiran an-Na'im dengan pemikir-pemikir pra-modern yang cenderung mengagamakan politik dalam istilah Din Syamsuddin.

Pemikiran an-Na'im juga memperlihatkan posisinya yang tak sepaham dan tak menganut paradigma integralistik. Meski begitu, argumentasi an-Na'im dalam beberapa hal juga tampak lemah dan sangat mudah ditolak. Ia misalnya menolak negara Islam dengan argumen karena terdapat keragaman pemikiran politik dan keagamaan dalam Islam. Dalam hal ini, an-Na'im artinya menghendaki kesatuan pemikiran politik dan paham keagamaan sebagai pra-syarat. Apakah keragaman pemikiran politik berikut implikasinya dapat menjadi alasan yang sah untuk menolak paham negara Islam atau bahkan negara sekular. Argumen utopis ini tentu sulit bisa diterima, sebab bagaimanapun keragaman adalah kenyataan dan pluralitas seperti halnya juga yang terdapat dalam ideologi-ideologi politik sekular, namun keragaman pemikiran politik tersebut tak menjadi alasan menolak eksistensi negara.

An-Na'im juga berargumen bahwa negara Islam melanggar kebebasan agama dari orang-orang yang tidak sepakat dengan negara Islam, dan juga melanggar hak asasi perempuan dan non-muslim. Argumentasi ini juga tampak terlalu mengeneralisir seolah-olah tak ada kebaikan dalam Islam. Hal-hal yang disebutkan oleh an-Na'im secara spesifik dalam kasus-kasus tertentu memang tidak dinafikan itu terjadi. Namun, hakikat persoalannya bukan pada prinsip-prinsip Islam, tetapi pada tingkat pemahaman keislaman masyarakat Islam itu sendiri. Karena itu, tidak dipungkiri bahwa ada realitas unik dimana terjadi semacam pemaksaan keagamaan

atas nama Islam atau agama. Akan tetapi, pemaksaan-pemaksaan atas nama Islam bukan suatu kebenaran, tapi bahkan ditentang oleh Islam itu sendiri. Hal ini disebabkan karena ada prinsip ideal yang menjadi indikator guna menilai pengewenjataan nilai-nilai ajaran Islam dalam kenyataan. Lagi pula, dalam hal-hal yang spesifik sekularitas juga tidak konsisten dan memperlihatkan pelanggaran kebebasan agama dan pelanggaran hak asasi manusia.

C. Problematika Positivisme an-Na'im

Pembahasan dalam dua subbab terdahulu mengungkap pemikiran an-Na'im ditinjau dari dua kerangka pemikiran politik Islam yakni sekularisme dan simbiosisme. Adapun pemikiran an-Na'im tidak diulas lebih lanjut dari perspektif paradigma integralistik karena memang telah menunjukkan pertentangan diametral seperti dibuktikan dalam uraian bab empat terdahulu. Walaupun begitu, secara praksis tidak tertutup kemungkinan konvergensi antara pemikiran an-Na'im dengan paradigma tradisional melalui dialog. Terlepas dari kemungkinan soal terakhir ini, kecenderungan sekularistik pemikiran an-Na'im bukan hanya suatu corak modernisme dalam pemikiran politik Islam, tetapi juga menjadi fondasi bagi inklusifitas dan liberalistik pemikirannya. Bahkan seperti telah disinggung di awal, paradigma sekularistik menjadi landasan konstruktif teori positivistik an-Na'im tentang relasi Islam dan negara.

Positivisme an-Na'im dengan demikian berpijak pada teologi modernisme dan sekularistik pemikiran politik Islam yang dianut sebagai mazhabnya. Sejalan dengan hal ini, subbab ini mempersoalkan apakah positivisme dapat sejalan dan menjadi suatu paradigma politik dalam peta pemikiran politik Islam. Persoalan ini mengemuka karena positivisme—sebagai konsep filsafat—dalam tradisi filsafat Barat merupakan kerangka pemikiran yang mendasarkan pengetahuan bukan pada teosentris, tetapi lebih pada antroposentris. Hal ini dapat dipahami dari gagasan Auguste Comte (1798-1857) sebagai

tokoh utama positivisme Barat selain Henri Saint Simon. Comte telah menjelaskan tahapan pemikiran dan pengetahuan manusia dalam tiga kategori yang dimulai dari teologi, metafisik, dan sebagai tahapan akhir adalah positivisme. Terlepas dari perdebatan dan kritik terhadap positivisme,⁴⁸ kerangka pemikiran ini dalam konteks ilmu-ilmu sosial⁴⁹ menekankan pengetahuan empiris yang dapat dibuktikan secara ilmiah, dan menolak cara-cara penafsiran kehidupan manusia dengan teologi dan metafisik.

Terkait kerangka positivisme tersebut, kajian atau teori an-Na'im tentang relasi Islam dan negara dikonstruksi dengan metode kerangka positivisme. Klaim ini tidak menafikan bahwa terdapat dimensi teologi dalam gagasan-gagasan an-Na'im seperti akan dijelaskan kemudian. Namun, secara filosofis kerangka positivisme sangat jelas dan dominan dalam kajiannya. Hal ini dapat dibuktikan misalnya dari penggunaan

⁴⁸Kekurangan positivisme yang hanya mengandalkan pengamatan indrawi kemudian dielaborasi lebih lanjut oleh kelompok yang disebut sebagai post-positivisme atau neo-positivisme yang muncul sekitar 1970-80 an. Hardiman menjelaskan bahwa penerapan positivisme dalam konteks ilmu-ilmu sosial dipertanyakan oleh sebagian ilmuan khususnya oleh mazhab Frankfurt Jerman, dimana tokoh-tokohnya antara lain adalah Hoikreimer, Adorno, Marcuse dan Habermas. Mereka mengkritik positivisme dan memandang paradigma ini sebagai saintisme dan ideologi. Penjelasan tentang mazhab ini baca Fran Magnis Suseno, *Pijar-Pijar Filsafat: Dari Gatholoco ke Filsafat Perempuan, dari Adam Muller ke Postmodernisme* (Yogyakarta: Kanisius, 2005). Hardiman, *Melampaui Positivisme dan Modernitas: Diskursus Filosofis Metode Ilmiah dan problem Modernitas* (Yogyakarta: Kanisius, 2003). Lihat juga Scott Last, *Sosiologi Postmodernisme* terjemahan A. Gunawan Admiranto (Yogyakarta: Kanisius, 2004), 159-162. Yesmil Anwar dan Adang, *Pengantar Sosiologi Hukum...* Hal. 54.

⁴⁹Ilmu-ilmu sosial seperti sosiologi, antropologi, politik, dan hukum dibedakan dengan ilmu-ilmu alam seperti kimia, fisika dan matematika. Ilmu-ilmu terakhir ini merupakan basis awal dan utama positivisme, dimana paradigma ini yang kemudian dikembangkan dalam ranah ilmu-ilmu sosial.

pendekatan politik tradisional dan kerangka normatif institusional. Kedua pendekatan ini termasuk dalam kelompok keilmuan sosial humaniora yang bersifat antroposentris. Positivisme bahkan dapat dibaca dengan jelas dari cara pembacaan an-Na'im terhadap sejarah politik Islam klasik seperti dalam kasus kepemimpinan Abu Bakar, dimana kebijakan-kebijakannya terlepas nilai benar atau salah dipandang sebagai suatu keputusan politik, bukan dan tidak terkait dengan doktrin agama.

Positivisme an-Na'im dalam kajiannya juga dapat dibuktikan dari eksplorasi secara historis pengaturan hubungan agama dan negara di Turki, India, dan Indonesia. Hal yang sama juga dapat dilihat dari argumen-argumen an-Na'im tentang preferensi negara sekular yang bukan didasarkan pada doktrin teologi Islam. Di samping itu, positivisme an-Na'im juga dapat dilihat dari konsep nalar kewarnegaraan, dimana komunitas agama tidak mendasarkan alasan keagamaan dalam upaya negosiasi kepentingan agama dalam kebijakan publik, tetapi didasarkan pada nalar umum dan rasional yang dapat diterima oleh semua warga negara. Beberapa hal yang telah disebut menunjukkan dan membuktikan positivisme an-Na'im, dimana positivistik dalam konteks kajian kontemporer seperti politik dan hukum merupakan sesuatu yang inheren termasuk dalam konteks masyarakat Islam.

Beberapa hal tersebut mungkin dapat ditolak sebagai suatu karakter positivistik. Artinya, hal-hal yang disebutkan di atas hanya merupakan suatu kerangka kerja metodologi kajian. Klaim ini tentu benar karena faktanya memang cara yang ditempuh oleh an-Na'im dalam menegosiasi peran publik Islam. Akan tetapi, klaim beberapa hal tersebut di atas bukan sebagai suatu positivistik juga tak dapat diterima oleh logika karena secara substantif akan kontradiktif dengan fakta itu sendiri. Lebih dari itu, apa yang dilakukan oleh an-Na'im merupakan suatu pilihan dan disisi lain menafikan pilihan lain. Dalam konteks terakhir ini, positivisme an-Na'im selain dari beberapa hal yang telah disebutkan, dibuktikan dengan pilihan

an-Na'im menjauh dari persoalan doktrin Islam. Meski an-Na'im mencoba membangun konsep Negara sekular dalam perspektif Islam, namun cara yang ditempuh lebih bersifat dekonstruktif daripada konstruktif. Ia misalnya berupaya meligetisasi konsep konstitusional, hak asasi manusia, dan kewarnegaraan bukan hanya secara historis faktual, tetapi dilakukan pula dengan cara menolak konsep-konsep *syura* dan *dzimmi* dalam tradisi Islam klasik.⁵⁰

Meski positivisme juga inheren dalam konteks masyarakat Islam, namun tampaknya tidak begitu tepat bila hanya fokus pada pendekatan positivistik dan menanggalkan pendekatan teologi dalam studi agama dan masyarakat beragama. Sebab, secara spesifik realitas budaya dan dinamika sosio-politik (Peradaban) umat Islam merupakan refleksi dari jiwa dan pemikiran.⁵¹ Bagaimana pun, jiwa dan pemikiran umat Islam bukan hanya dikonstruksi oleh kenyataan sosial budaya, ekonomi dan politik, tetapi juga oleh internalisasi nilai dari doktrin Islam dengan taraf pembacaan dan metode yang

⁵⁰Pada dasarnya an-Na'im sepakat dengan reformasi dan transformasi konsep tersebut agar lebih sesuai dengan konteks modern. Namun, an-Na'im sendiri tidak melakukannya dan sebaliknya hanya menganalisis ketidaksesuaian konsep tersebut dengan paradigm modern, tanpa mempertimbangkan kaidah dinamisme dalam Islam dan shari'ah.

⁵¹Dalam konteks ini bersifat universal, jiwa dan pemikiran menciptakan realitas dan identitas komunitas, masyarakat, negara dan bahkan zaman. Karena itu, bagaimana bentuk realitas zaman, bentuk kenyataan sosial-politik, dan spesifiknya seperti negara bertolak dari dan tergantung pada dinamika jiwa dan pemikiran individu-individu manusia. Karena itu, hal yang mendasar dalam hal ini adalah faktor-faktor yang membentuk jiwa dan pemikiran seperti agama dan falsafah hidup lainnya. Dalam hal unsur agama, perbedaan doktrin agama atau ajaran agama, termasuk dalam hal ini perbedaan cara interpretasi agama dan frekuensi intensitas membaca literatur agama, akan memengaruhi perbedaan bentuk jiwa dan pemikiran bahkan peradaban. Manusia yang mementingkan agama dalam kehidupannya akan membentuk tatanan kehidupan sosial dan politik yang didominasi religiusitas, begitu juga sebaliknya.

berbeda-beda. Dengan kata lain, seperti ditegaskan oleh Din Syamsuddin, Guru Besar politik Islam UIN Jakarta, praksis politik dan alam pikiran politik masyarakat Islam pada akhirnya tidak lepas dari dialektika wahyu dan akal.⁵² Oleh sebab itu, konstruksi teori an-Na'im tentang persoalan Islam dan negara idealnya melibatkan atau mengintegrasikan pendekatan doktrin dan teologi Islam.⁵³

An-Na'im tampaknya memiliki alasan tersendiri tak menggunakan pendekatan doktrin Islam. Meski menyebut kajiannya dari perspektif Islam, namun dengan penuh kesadaran an-Na'im menyatakan menghindari pendekatan doktrin Islam. Hal ini boleh jadi dilakukan dengan alasan bahwa pendekatan tersebut sudah dilakukan oleh pemikir-pemikir Islam terdahulu seperti ar-Rāziq. Namun, boleh jadi pula an-Na'im melihat kelemahan pendekatan teologi terutama paradigma sekular seperti telah dikritik dalam bab empat terdahulu sehingga tak membahas persoalan doktrin Islam. Begitu pun tidak menutup kemungkinan an-Na'im tampaknya mempertimbangkan audien pembacanya bukan hanya berasal dari kalangan masyarakat penganut Islam saja, tetapi juga masyarakat non-muslim. Bahkan, sangat mungkin an-Na'im mempertimbangkan konteks negara modern yang bukan hanya dibangun dari prinsip rasional dan pluralistik, tetapi terdapat konteks global dimana saling ketergantungan dan tekanan politik antar negara.

Terlepas dari berbagai alasan tersebut, pengabaian pendekatan doktrin dan teologi Islam serta hanya fokus pada positivisme berimplikasi teori an-Na'im menjadi kurang

⁵²Lihat M. Din Syamsuddin, *Islam dan Politik Era Orde Baru* (Jakarta: Logos, 2001).

⁵³Teori an-Na'im meski dapat ditafsir sebagai kajian lanjutan dari paradigma sekularistik politik Islam, namun mengingat terdapat konsep-konsep baru seperti nalar publik, ham, kewarnegaran, dan lain-lain dalam teorinya maka dipandang perlu konsep-konsep tersebut dielaborasi secara konstruktif dengan pendekatan teologi dan bahkan doktrin Islam.

membumi. Karena itu, sependapat dengan Muḥammad Fadel, pemikiran an-Na‘im bukan hanya kontroversial, tetapi juga lemah dari sisi argumentasi karena tak menggunakan pendekatan tradisi keilmuan Islam.⁵⁴ An-Na‘im seharusnya seperti yang dikemukakan oleh Muḥammad Fadel⁵⁵ dan Esposito mempertahankan teori negara sekular dengan argementasi tradisi keilmuan Islam agar tujuannya mendapatkan legitimasi dari masyarakat Islam lebih mungkin tercapai.⁵⁶ Meski Fadel juga menyadari wahyu bersifat ambigu, namun wahyu juga tidak diam terkait pemerintahan. Fadel percaya pendekatan doktrin Islam penting untuk membangun komitmen Umat Islam. Lagi pula, muslim tidak membaca wahyu dalam ruang hampa, dimana tradisi teologis, etika dan hukum Islam menyediakan alasan untuk menolak beberapa fitur negara sekular.

Argumen Islam untuk negara sekular seperti yang diwacanakan oleh an-Na‘im menurut Fadel harus mampu mengatasi keberatan dari tradisi Islam dengan menunjukkan unsur-unsur dalam tradisi Islam konsisten dengan cita-cita sekular negara. Lebih lanjut Fadel menjelaskan bahwa muslim

⁵⁴Mohammad Fadel, “Islamic Politics and Secular Politics: Can They Co-Exist?” Source: *Journal of Law and Religion*, Vol. 25, No. 1 (2009-2010), pp. 187-204. <http://www.jstor.org/stable/25654355> (Accessed: 15-07-2016 04:30 UTC).

⁵⁵Mohammad Fadel, “Islamic Politics and Secular Politics: Can They Co-Exist?” Source: *Journal of Law and Religion*, Vol. 25, No. 1 (2009-2010), pp. 187-204. <http://www.jstor.org/stable/25654355> (Accessed: 15-07-2016 04:30 UTC).

⁵⁶Sebagai contoh misalnya, negara sekular dari perspektif Islam merupakan suatu keniscayaan dalam konteks masyarakat yang heterogen dan plural, bukan hanya karena berguna mengamankan Islam dan agama-agama lain dari ideologi sekular ekstrem, tetapi juga karena merupakan cara merealisasikan ajaran Islam itu sendiri seperti penegakan keadilan dan kebenaran. Argumentasi-argumentasi seperti ini akan lebih mudah bagi masyarakat Islam menerima konsep negara sekular, yang oleh an-Na‘im disebut negara yang netral.

memiliki tradisi penalaran teologis, etika dan hukum. Muslim akan sulit melupakan tradisi tersebut atau membuang agama dan berjuang mendamaikan keyakinan agama dengan sistem pemerintahan liberal dan hak asasi manusia. Karena itu, penting bagi an-Na'im untuk merujuk sumber dari tradisi tersebut guna mendukung konsep negara sekular. Fadel misalnya mengkritik argumen an-Na'im terhadap negara Islam yang didasarkan pada teori hermeneutik bahwa pemahaman manusia tentang shari'ah menunjukkan plastisitas atau ketidakmampuan hampir tak terbatas bagaimana wahyu dapat dibaca. Argumen ini tidak hanya akan membuat proyek negara Islam tidak dapat dimengerti, tetapi bahkan akan membuat pengalaman komunal Islam tidak mungkin.

Sebagaimana kritik Fadel, Esposito juga mengkritik an-Na'im karena mengabaikan tradisi. Menurutnya, mengabaikan tradisi klasik gagal mengatasi kenyataan dan resiko mengurangi dampak usaha substansialnya menjadi katalisator perubahan dalam masyarakat Muslim. Esposito menegaskan bahwa bagi kaum tradisional Islam Sunni, konsensus (*ijma*) masa lalu adalah otoritatif dan mengesampingkan segalanya. Esposito memberikan contoh bagaimana sarjana Indonesia, Nurcholish Madjid, tetap memandang penting tradisi meski menentang pula "sakralisasi" tradisi dengan cara "de-sakralisasi" dari tradisi.⁵⁷ Nurcholish Madjid memandang perlu mengakui kekuatan tradisi bahkan ketika mulai terlibat dalam pemikiran reformis yang luas.⁵⁸

Sepekat dengan Fadel dan Esposito, an-Na'im akan lebih baik bila menggunakan pula pendekatan teologi Islam, terutama mengingat audien dan tujuannya adalah mendapat legitimasi dari masyarakat Islam.⁵⁹ Karena itu, pendekatan

⁵⁷John L. Esposito, "The Challenge of Creating Change" www.tif.ssrc.org/2008/08/25/ (akses 16 Oktober 2017).

⁵⁸<https://tif.ssrc.org/2008/08/25/the-challenge-of-creating-change/>

⁵⁹Gagasan seperti dapat ditemukan dalam al-Qur'an misalnya QS. Ibrahim ayat 4 dan Taha ayat 28.

normatif dan institusional secara umum perlu dielaborasi dengan teologi Islam dan doktrin. Walaupun demikian, harus diakui secara rasional bahwa apapun selama tidak bertentangan dengan nilai-nilai Islam tidak pula dapat dikatakan keluar dari Islam atau bukan Islam. Untuk itu, an-Na'im perlu mengebolarasi konsep konstitusionalisme, hak asasi manusia, dan kewarnegaraan dari perspektif doktrin Islam. Begitu juga konsep-konsep politik, negara, sekularisme, demokrasi, *civic reason* bukan hanya ditampilkan dalam kerangka ilmu sosial modern, tetapi juga perlu mengintegrasikan teologi dan doktrin Islam. Hal ini bukan dimaksudkan sebagai upaya Islamisasi atau legitimasi, namun persoalan nilai dalam pandangan umum masyarakat Islam tetap penting dan menentukan.

Terlepas dari hal di atas, sebagaimana telah disinggung di awal, meski corak positivisme an-Na'im lebih dominan, namun tak berarti ia mengabaikan sama sekali dimensi teologi Islam, bahkan kajiannya disebut dalam perpektif Islam. Akan tetapi, perspektif Islam yang dimaksud bukan dalam makna doktrin Islam, tapi dalam makna sosio-historis. Hal ini misalnya dibuktikan dalam bab pertama, dimana an-Na'im membangun asumsi-asumsi teologis sebagai landasan epistem keniscayaan negara sekular. An-Na'im menyatakan kebutuhan negara sekular agar individu memiliki pilihan bebas dalam beragama, bukan dan tidak dipaksa oleh kekuasaan negara. Dalam suatu ungkapan, an-Na'im menegaskan bahwa negara sekular dibutuhkan agar menjadi pribadi muslim yang baik, bukan untuk alasan menjadi modern. Lebih dari itu, an-Na'im bahkan menyatakan setiap muslim harus memiliki pilihan bebas beragama atau tak beragama. Sebaliknya, an-Na'im menolak negara Islam dengan asumsi bahwa negara ini memaksa agama kepada warga negara, atau menerapkan syari'ah secara paksa. Di sisi lain, kebutuhan negara sekular juga bertolak dari asumsi bahwa shari'ah tetap penting dalam kehidupan individu dan publik masyarakat muslim. Karena itu, an-Na'im memandang prinsip-prinsip shari'ah bisa menjadi sumber undang-undang, namun menolak shariah diterapkan sebagai hukum positif oleh negara.

Asumsi-asumsi yang disebutkan jelas menunjukkan dimensi teologi dalam konstruksi pemikiran an-Na'im. Namun, seperti telah ditegaskan sebelumnya tidak digunakannya khazanah keilmuan tradisi Islam menyebabkan argumen an-Na'im lemah. Muhammad Fadel, dalam analisisnya mengungkap tiga aspek argumen tradisional Islam sebagai keberatan atas pandangan an-Na'im. Tiga aspek tersebut adalah persoalan kebebasan agama, konsep negara Islam, dan penggunaan sejarah politik Islam klasik. Menurut Fadel, kaum tradisional Islam akan setuju dengan argumen an-Na'im tentang kebebasan beragama, dimana baik muslim maupun non-muslim tidak dapat dipaksa ke dalam Islam dan dalam beragama. Pemaksaan non-muslim untuk mengikuti aturan Islam akan melanggar integritas moral dan tidak diperbolehkan dalam hukum Islam. Bahkan, kaum tradisionalis bisa sangat baik berdebat terkait penerapan koersif hukum Islam sebagai sesuatu yang sah karena menerima kebenaran Islam.

Kritik lain Fadel terhadap an-Na'im adalah terkait penggunaan sejarah politik Islam klasik oleh an-Na'im sebagai bukti argumentasi bahwa sekularisme terjadi dalam sejarah politik Islam klasik. Pandangan tersebut menurut Fadel tidak tepat bagi Muslim Sunni dan bahkan ditolak oleh Syi'ah. Fakta bahwa umat Islam secara historis memisahkan agama dari negara, namun mengizinkan agama untuk berperan dalam politik tidak cukup logis untuk menyatakan argumen normatif bahwa mereka harus terus melakukannya. Sayyid Quṭb dan al-Mawdūdī misalnya dapat menolak pemisahan agama dan negara yang dianjurkan oleh an-Na'im berdasarkan praktik historis pemerintahan Muslim pra-modern sebagai bukti kegagalan diakibatkan oleh komitmen yang tidak cukup terhadap ajaran Islam dan bukan sebagai bukti ideal normatif Islam.⁶⁰

⁶⁰Mohammad Fadel, "Islamic Politics and Secular Politics: Can They Co-Exist?" Source: *Journal of Law and Religion*, Vol. 25, No. 1 (2009-2010), pp. 187-204.

Beberapa sarjana lain juga telah mempertanyakan dan menganalisis secara kritis argumen an-Na'im yang terkait dimensi teologis. Perry Dane⁶¹ misalnya mempertanyakan apakah kesalehan dapat dijamin dengan pemisahan agama dan negara. Pertanyaan Perry Dane ini cukup relevan mengingat premis an-Na'im di paragraf pertama bukunya menyatakan bahwa negara sekular dibutuhkan agar seseorang dapat menjadi muslim dengan pilihan bebas dan keyakinan murni tanpa paksaan. Analisis Emre Kazim atas pemikiran an-Na'im tampaknya bisa menjadi jawaban atas pertanyaan Perry Dane. Emre Kazim mengklaim bahwa an-Na'im tak dapat menjamin bahwa masyarakat tak cenderung sekular dalam konteks negara sekular. Klaim Emre Kazim memang cukup sulit dibuktikan oleh siapa pun karena yang diminta adalah suatu jaminan, dimana dalam konteks realitas sosial bukan persoalan sederhana.

Premis an-Na'im jika ditinjau secara praksis memang tak sepenuhnya benar, tetapi tak seluruhnya juga salah. Fakta bahwa Muslim dalam konteks negara sekular tetap bisa beriman dan beribadah dan bahkan agama semakin tumbuh dan menguat dapat dilihat dari kasus negara Turki. Namun, dalam konteks negara yang sama juga terdapat fakta bahwa realitas individu dan masyarakat muslim, bahkan realitas publik juga semakin jauh dari nilai-nilai keagamaan. Hal-hal seperti dalam kasus ini pada dasarnya bersifat universal terjadi di negara-negara mana pun, bahkan dalam konteks negara yang didasarkan pada Islam atau shari'ah sekalipun. Dalam konteks negara yang berbasis agama, individu dapat saja semakin saleh,

<http://www.jstor.org/stable/25654355> (Accessed: 15-07-2016 04:30 UTC).

⁶¹Professor of Law at Rutgers School of Law – Camden, is currently a Fellow at the Tikvah Center for Law & Jewish Civilization, New York University Law School. Review of Islam and the Secular State: Negotiating the Future of Shari'a by Abdullahi Ahmed An-Na'im (Cambridge, MA and London, England: Harvard University Press, 2008) 336 pages
<file:///C:/Users/kanzara5server2/Downloads/SSRN-id1843627.pdf>

namun dapat pula semakin “ateis”. Namun, diskusi negara sebagai entitas politik dan publik juga tak sepenuhnya tepat bila dilihat hanya dari ukuran individualitas. Dalam konteks entitas politik, idealnya yang dilihat adalah realitas yang lebih luas sebagai akibat dari pengaruh kebijakan elit penguasa atas nama pemerintah dan atas nama negara berdasarkan legalitas dan otoritas yang dimilikinya.

Pernyataan an-Na‘im bahwa negara Islam memaksa shari’ah dan agama secara praksis juga dapat dikatakan tak sepenuhnya salah tetapi tak juga sepenuhnya benar. Karena itu, argumen empirik historis selalu bersifat relatif, dimana satu kebenaran tak menutup kebenaran lain dari sisi lain. Lagi pula, dari sisi politik persoalannya tidak mudah dan sederhana, karena sangat dinamis dan spesifik serta penuh dengan siasat dan intrik kepentingan politik elit penguasa dan rezim. Karena itu, masalahnya tak sepenuhnya dapat diukur dari fakta kasus-kasus individualistis, namun harus dilihat kecenderungan secara luas. Sebab negara memang memiliki pengaruh yang luas terhadap agama terutama dalam dimesi publik, meski bukan tidak mungkin menjangkau wilayah agama yang lebih spesifik bahkan ranah privat sekalipun.⁶²

⁶²Kasus negara mengatur persoalan agama dalam hal-hal tertentu karena faktor ideologi elit penguasa sehingga bahkan menjadi semacam “agama” dapat dilihat dari sekularisme ekstrem Turki pertengahan awal abad 20. Kasus paling aktual adalah Cina, dimana pada tahun 2016-2019 muncul kasus larangan puasa bagi Muslim Uyghur dan pelanggaran HAM terkait agama secara umum seperti laporan pegiat HAM. Di Indonesia, kasus yang sama terjadi di Aceh tahun 2019 yang melarang mazhab selain ahlussunnah yang mengakibatkan potensi konflik semakin menguat. <https://www.tempo.co/abc/4105/> (akses 07/02/2020). Denny Armadhanu, “china kembali larang muslim di xinjiang berpuasa” <https://www.cnnindonesia.com> (akses 07/02/2020). Sarina, “pemerintah aceh larang pengajian selain i tiqad ahlussunnah waljamaah dan mazhab syafiyah” <https://www.ajnn.net/news/> (akses 07/02/2020).

Berdasarkan tinjauan praksis tersebut secara induktif dapat dikatakan bahwa hakikat ber-Islam atau persoalan agama tidak bergantung pada negara, baik sekular maupun Islam. Karena itu, premis an-Na'im dengan mudah dapat dibalik sehingga memperlihatkan ketergantungan keimanan atau kepercayaan pada negara sekular. Padahal premis an-Na'im tersebut dibangun untuk menghindari negara Islam yang dituduh menerapkan shari'ah secara paksa sebagai hukum publik. Dengan demikian, argumen individualistis an-Na'im untuk kebutuhan negara sekular jelas tidak kuat meskipun cukup logis secara praksis. Walaupun begitu, secara filosofis yang dipersoalkan oleh an-Na'im sebenarnya adalah masalah kebebasan agama, dalam pengertian individu harus punya pilihan yang bebas dalam beragama, termasuk pilihan tidak beragama. Dalam konteks inilah negara sekular dan netral diperlukan menurut an-Na'im.

Namun, seperti yang telah ditegaskan, problematika positivisme an-Na'im berimplikasi pada gagasan-gagasannya, terutama tentang negara sekular. Negara sekular misalnya sebagai negara ideal bagi masyarakat Islam kontemporer menurut an-Na'im problematis baik secara konseptual maupun praksis. Terlepas dari makna substantif yang secara normatif memang cukup ideal, istilah sekular sebagai simbol dan nomenklatur negara bagi umat Islam merupakan sesuatu yang justru menimbulkan polemik dan tidak kurang dilematis dari istilah Negara Islam. Jika istilah Islam atau khalifah yang berakar dari tradisi umat Islam sendiri harus ditolak dilekatkan pada negara, maka tentu akan lebih sulit bagi umat Islam menerima istilah sekular—jika tak dipandang sebagai pemaksaan ideologis dan Eropa sentris—yang berasal dari tradisi masyarakat lain. Secara praksis, nomenklatur negara sekular atau bahkan negara Islam sekali pun juga tak relevan karena keduanya sama-sama menghadapi realitas empiris, dimana di dalamnya terdapat proses negosiasi yang melahirkan konsensus dan kontrak bersama. Walaupun begitu, suatu simbol dalam konteks politik memiliki makna yang tidak kalah

penting dari substansi itu sendiri bagi siapapun baik sebagai perlawanan, dominasi, kekuasaan, ekspansi dan atau kemenangan. Karena itu, logis bila sebagian kelompok dari masyarakat menolak simbol-simbol agama di ruang publik.

Secara substantif, negara sekular seperti yang diidealkan oleh an-Na'im sebenarnya cukup relevan dengan nilai-nilai universal Islam. Namun, karena negara dipandang dalam makna suatu lembaga modern, bukan esensinya, maka an-Na'im seperti halnya ar-Rāziq dan Hallaq tidak menemukan hal tersebut dalam doktrin Islam. Hal ini tentu saja benar sebagaimana diakui oleh para pendukung fundamentalisme dengan paradigma integralistiknya. Dalam sumber-sumber doktrin utama Islam memang secara tekstual tidak ditemukan istilah seperti negara Islam. Namun, bukan pula berarti bahwa ide dan gagasan fundamental bermasyarakat dan bernegara atau esensi negara tidak ada sama sekali dalam doktrin Islam. Apa yang disebut sebagai hukum alam baik sosial dan ekonomi seperti keniscayaan dialog, keberadaan pemimpin dan kepatahuan padanya—untuk menyebut beberapa di antaranya—merupakan esensi dari ajaran Islam.

Akhirnya, ulasan dalam beberapa paragraf di atas menunjukkan bahwa kajian politik dan hukum dalam konteks Islam atau dalam konteks masyarakat Islam mesti dikonstruksi secara positivistik, namun tanpa mengabaikan pendekatan teologi. Karena itu, positivisme sepenuhnya dalam pengertian Barat sulit diterima dan kurang relevan dalam konteks kajian Islam dan masyarakat Islam. Sebaliknya makna positivisme dalam Islam *inheren* nilai-nilai Islam sebagai sumber indikator dan nilai kebenaran. Dalam makna batasan terakhir ini, maka post-positivisme atau neo-positivisme lebih relevan dengan sosio-historis politik masyarakat Islam. Sejalan dengan epilog ini, studi pemikiran politik Islam atas pemikiran politik positivistik seperti dalam kasus an-Na'im masih relevan dan dapat dilakukan. Positivisme an-Na'im bagaimanapun tak dapat dilihat lepas dari personalnya sebagai seorang muslim yang pada tingkatan tertentu mesti dipengaruhi oleh doktrin

Islam. Bahkan secara umum dapat ditegaskan, salah satu dimensi yang mesti dieksplorasi dalam kajian pemikiran adalah dimensi relasi konsep, teori, dan paradigma tokoh dengan teologi.

D. Paradigma Post-Sekularisme

Gagasan-gagasan an-Na'im sebagaimana diurai dalam bab-bab terdahulu terutama bab empat, lima, dan enam, tampak merefleksikan apa yang disebut sebagai paradigma post-sekularisme atau post-modernisme dalam ilmu sosial. Begitu juga dalam konteks pemikiran politik Islam, kritik dan pendekatan an-Na'im dalam karyanya *Islam dan negara* menunjukkan hal yang baru secara metodologi dan teoritis, dan karena itu dapat dipandang sebagai neo-sekularisme. Sekedar mengulang kembali, an-Na'im mengkritik pendekatan teologi sekular al-Rāziq dan mengelaborasi relasi Islam dan negara dengan metode pendekatan positivistik seperti telah diungkap dalam subbab terdahulu dalam bab ini. Arah kajian dan argumen-argumen bersifat antroposentris, positivistik, praksis dan empiris menunjukkan distingsinya dengan pemikir-pemikir Islam generasi modern awal merupakan bukti neo-sekularistik.

Lebih dari itu seperti telah disebutkan, gagasan-gagasan an-Na'im yang merefleksikan paradigma post-sekularisme dan atau post-modernisme terutama dapat dilihat dari asumsi dasarnya yaitu bahwa peran agama di ruang publik harus diakui. Begitu juga preferensi bentuk negara sekular sebagai negara yang melindungi semua agama dan netral terhadap berbagai keyakinan serta mengakui peran positif agama di ruang publik yang setara dengan pandangan dunia lain merupakan bukti klaim paradigma post-sekularisme an-Na'im. Bukan hanya itu, post-sekularisme an-Na'im terlihat jelas dari konsepsi dan kritiknya terhadap konsep sekularisme seperti diurai dalam bab enam. Berdasarkan beberapa argumen ini tidak diragukan lagi pemikiran an-Na'im dalam perspektif ilmu

sosial relevan dengan apa yang disebut sebagai paradigma post-sekularisme dan post-modernisme.⁶³

Post-sekularisme merupakan suatu model pemikiran kontemporer yang kritis terhadap realitas sosial dan politik modern. Sebagaimana umum diketahui, paradigma post-sekularisme meski masih diperdebatkan oleh para sarjana berusaha merevisi sekaligus menjadi jawaban atas krisis masyarakat modern dan sekular. Post-sekularisme misalnya memandang masyarakat modern sekular harus mengakui kelangsungan hidup agama yang berperan aktif dalam menentukan arah perkembangan masyarakat.⁶⁴ Hal ini disebabkan paradigma sekular mengalami krisis ketika berhadapan dengan persoalan-persoalan moral publik kontemporer seperti eutanasia, aborsi, dan kloning manusia.⁶⁵ Agar agama dapat menjalankan peran emansipatoris dalam masyarakat sekular, maka agama harus diberi kebebasan berkiprah di ruang publik dan berdialog dengan ilmu pengetahuan.⁶⁶

Lebih jauh post-sekularisme menjadi istilah yang populer dan sering digunakan untuk menunjuk peran agama dalam kehidupan publik dan politik. Sommerville dengan agak sinis misalnya menyatakan konsep post-sekularisme meski tampak aneh,⁶⁷ namun menawarkan kebebasan yang lebih besar

⁶³Bandingkan Akhba S. Ahmed, *Postmodernism and Islam: Predicament and promise* (London: Routledge, 1992).

⁶⁴Bacaan relevan misalnya Eduardo Mendieta and Jonathan Vanantwerpen (ed.), *The Power of Religion in the Public Sphere* (New York: Columbia University Press, 2011).

⁶⁵Lihat untuk dilema ini dari perspektif hukum dan kesehatan misalnya Indar dkk., *Hukum dan Bioetik dalam Perspektif Etika dan Hukum Kesehatan* (Yogyakarta: Deepublish, 2019), 27-30.

⁶⁶Baca misalnya Erin K. Wilson, *After Secularism; Rethinking Religion in Global Politics* (New York: Palgrave Macmillan, 2012).

⁶⁷C. John Sommerville, "Post-secularism Marginalizes the University: A Rejoinder to Hollinger." *Church History* 71, no. 4 (2002): 848-57. <http://www.jstor.org/stable/4146195>. (diakses 23 April 2019).

untuk ekspresi keagamaan. Senada dengan Sommerville, Michael Kaufmann menyebut istilah *post secular* muncul untuk memahami dinamika perubahan budaya. Dalam perspektif sosiologi agama, disiplin ini memandang perlu merevisi narasi sekularisasi yang dominan dalam ilmu sosial abad 20, dan menggantinya dengan analisis yang lebih bernuansa tentang peran yang dimainkan wacana dan praktik keagamaan dalam pembangunan sosio-kultural modern.⁶⁸

Konsep post-sekularisme semakin jelas bila ditinjau dari perspektif sosiologi. Dalam hal ini seperti yang dikemukakan oleh Turner, runtuhnya komunisme dan merosotnya ideologi Marxis Leninis membuat agama semakin tumbuh subur di negara-negara Eropa, khususnya Polandia, Ukraina, dan negara-negara yang dulunya disebut Yugoslavia. Di berbagai negara dari Kuba hingga Kamboja yang dipengaruhi oleh komunisme, muncul upaya pembebasan diri secara luas dari ilusi komunisme dan ajaran-ajaran Lenisme Marxis. Begitu pula di Polandia, Vietnam, dan China agama tidak benar-benar dihapus dari dunia nyata meski sekularisasi politik relatif sukses. Globalisasi di sisi lain juga memperlihatkan tumbuhnya komunitas-komunitas diaspora di seluruh dunia yang umumnya bersatu dan diikat oleh kepercayaan dan praktik agama yang pada akhirnya menjadi landasan politik identitas.⁶⁹

Transformasi kehidupan sosial dan politik telah menempatkan agama sebagai suatu institusi dalam masyarakat kontemporer, dan karena itu seperti yang diinginkan oleh an-Na'im, agama harus dipertimbangkan di ranah publik. Mengutip pendapat Turner, agama memainkan peran utama di ranah publik, sementara tesis sekularisasi liberal yang memisahkan agama dan negara semakin tidak laku. Agama

⁶⁸Michael Kaufmann, "Locating The Postsecular." *Religion & Literature* 41, no. 3 (2009): 68-73. <http://www.jstor.org/stable/25746543>. (diakses 23 April 2019).

⁶⁹Contoh untuk kasus ini adalah Komunitas Turki di Jerman dan komunitas-komunitas China yang buddhis di berbagai negara seperti Indonesia dan Malaysia.

terkadang berperan di ranah publik sebagai pernyataan nasionalisme dan identitas etnis minoritas dalam masyarakat multikultural.⁷⁰ Post-sekularisme dengan begitu memberikan kaidah-kaidah rasional diskursus publik dimana klaim-klaim agama tidak lagi dipandang sebagai sesuatu yang irasional, namun sebagai komponen dialog publik yang sah.

Refleksi pemikiran an-Na'im sebagai paradigma post-sekular secara otomatis dapat dipandang merefleksikan paradigma post-modernisme. Post-modernisme sebagai refleksi kritis terhadap modernisme dapat dilihat dari pemikiran an-Na'im yang anti dualistik. Ia misalnya menantang perbedaan biner antara agama dan sekular. Tidak realistis menurutnya melihat dua dimensi pengalaman manusia tersebut dalam pemisahan yang ketat. Hal ini disebabkan pertimbangan keagamaan sering menjadi dasar moral kebijakan publik, bahkan dalam masyarakat sekular sekalipun. Sebagai contoh, persoalan kebijakan publik tentang bagaimana menentukan alasan yang adil untuk perceraian yang sah, pembagian harta warisan, atau bagaimana mengadili hak asuh anak setelah perceraian, perlu dasar moral dan etika yang dipengaruhi oleh agama di masyarakat mana pun.

Refleksi paradigma post-modernisme an-Na'im juga dapat dilihat dari gagasan-gagasan yang menolak konsep negara kebangsaan. Dalam hal ini, konsep negara kebangsaan tidak merefleksikan keseluruhan pluralitas masyarakat yang ada dalam suatu negara. Oleh sebab itu, ia lebih cenderung pada konsep negara teritorial. Begitu juga paradigma post-modernisme an-Na'im terlihat dari penolakannya terhadap keunggulan Barat dan Eropa. Beberapa contoh gagasan-gagasan an-Na'im tersebut menunjukkan kesesuaian karakteristik post-modernisme. Mengikuti tipologi post-modernisme yang dikemukakan oleh Bambang Sugiharto, pemikiran an-Na'im dapat dikategorikan sebagai post-

⁷⁰Bryan S. Turner, ed., *The New Blackwell Companion to the Sociology of Religion* (Chichester: Blackwell Publishing, 2010).

modernisme reformatif, meski dalam hal tertentu dapat pula disebut sebagai post-modernisme dekonstruksionis.⁷¹

Post-modernisme dekonstruksionis adalah pemikiran-pemikiran yang terkait dengan dunia sastra dengan kata kunci dekonstruksi. Tipologi ini cenderung mengatasi gambaran dunia modern melalui anti gambaran dunia. Cara kerjanya adalah mendekonstruksi atau membongkar segala unsur yang penting dalam suatu gambaran dunia seperti diri, Tuhan, tujuan, makna, dunia nyata, dan seterusnya.⁷² Sementara post-modernisme reformistik dalam penjelasan Bambang Sugiharto adalah paradigma yang hendak merevisi modernisme dengan memperbarui premis-premisnya, tapi tak sepenuhnya menolak modernisme itu sendiri. Tipologi ini misalnya tidak menolak sains, namun yang ditolak adalah sains sebagai ideologi atau *scintisme* saja, yakni pandangan yang menganggap kebenaran ilmiah sebagai hanya kebenaran paling sah.

Paradigma post-modernisme reformistik tetap mengakui sumbangan besar modernisme seperti kebebasan, rasionalitas, dan pentingnya pengalaman. Menurut Bambang Sugiharto,

⁷¹Bambang menyebut tiga model post-modernism yaitu Revisionis, dekonstruksi dan reformistik. Post-modernisme revisionis merevisi modernisme dengan cara kembali pada pola pikir pra-modern, seperti ajaran metafisika *New Age*. Tokoh-tokohnya misal adalah Lovelock, Capra, dll. Meski post-modernisme kontroversial namun paradigma ini dapat dikelompokkan menjadi dekonstruktif dan konstruktif (Derrida, Lyotard, Foucault dan rorty) atau revisionis (Heidegger, Gadamer, Ricor dari kalangan Hermeneutika. Ronald Hendel membagi post-modernisme menjadi dua versi yaitu kuat dan lemah. Versi kuat menurutnya secara teoritis dan praktis tidak dapat dipertahankan, sedangkan versi yang lemah dapat dibenarkan. I Bambang Sugiharto, *Post-Modernisme Tantangan Filsafat* (Yogyakarta: Kanisius, 2006), 31. Hendel, Ronald. "Mind the Gap: Modern and Postmodern in Biblical Studies." *Journal of Biblical Literature*, vol. 133, no. 2, 2014, pp. 422–443. www.jstor.org/stable/10.15699/jbiblite.133.2.422. (Akses 23 April 2019).

⁷²Menurut Bambang, tokoh-tokoh yang termasuk dalam tipologi ini misalnya adalah Lyotard, Derrida, Vattimo, dan Foucault.

gerakan pemikiran yang masih memandang penting gambaran dunia metafisis, namun sadar akan relativitas akibat karakter linguistik dan historik termasuk dalam tipologi tersebut. Mereka kemudian merumuskan cara baru rasionalitas, emansipasi, objektifitas, kebenaran, dan mempertimbangkan normatifitas dunia yang pluralistik. Karena itu, kata kunci bagi gerakan ini seperti yang menjadi karakteristik pemikiran an-Na'im adalah dialog dan konsensus.⁷³

Mengakhiri uraian paradigma post-sekularisme dan post-modernis an-Na'im, kedua konsep tersebut benar-benar memengaruhi cara memahami masyarakat lain.⁷⁴ Banyak tokoh yang memberikan arti pasca-modernisme sebagai kelanjutan dari modernism meski kelanjutan yang dimaksud sangat beragam. Bagi Lyotard dan Geldner, pasca-modernisme adalah pemutusan secara total modernisme. Bagi Derrida, Foucault dan Baudrillard, pasca-modernisme adalah bentuk radikal dari kemodernan yang akhirnya "mati sendiri" karena kesulitan menyeragamkan berbagai teori. Bagi David Graffin, pasca-modernisme adalah koreksi beberapa aspek dari modernisme. Bagi Giddens pasca-modernisme adalah bentuk modernisme yang sadar diri dan menjadi bijak, sementara bagi Habermas pasca-modernisme merupakan satu tahap dari modernisme yang belum selesai.⁷⁵

⁷³I Bambang Sugiharto, *Post-Modernisme Tantangan Filsafat* (Yogyakarta: Kanisius, 2006), 31.

⁷⁴Aimee Graham menyatakan post-modernisme pertama kali diciptakan pada 1950-an tetapi tidak menjadi istilah filosofis yang terkenal di Prancis sampai tahun 1970-an. Rachel K. Fischer and Aimee Graham. "Postmodernism." *Reference & User Services Quarterly* 54, no. 1 (2014): 29-33. <http://www.jstor.org/stable/refusersrq.54.1.29>. (Akses 23 April 2019).

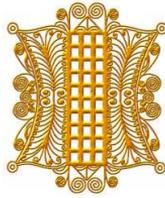
⁷⁵Rachel K. Fischer and Aimee Graham. "Postmodernism." *Reference & User Services Quarterly* 54, no. 1 (2014): 29-33. <http://www.jstor.org/stable/refusersrq.54.1.29>. (Akses 23 April 2019). Giddens, Anthony. "Modernism and Post-Modernism." *New German Critique*, no. 22 (1981): 15-18. doi:10.2307/487860. Giddens, Anthony. "Modernism and Post-

Post-modernisme muncul sebagai konsekuensi-konsekuensi negatif modernisme⁷⁶ yang menjadi titik kritik post-modernisme. Bambang Sugiharto mengungkap beberapa konsekuensi negatif modernisme terhadap kehidupan manusia. *Pertama*, pandangan dualistik yang membagi realitas menjadi subjek dan objek, spiritual-material, manusia dan alam, dan sebagainya. *Kedua*, pandangan modern yang bersifat objektivistik dan positivistik cenderung menjadikan manusia sebagai objek. *Ketiga*, Ilmu-ilmu positif-empiris menjadi standar kebenaran tertinggi.⁷⁷

Modernism.” *New German Critique*, no. 22, 1981, pp. 15–18. www.jstor.org/stable/487860. (Akses 23 April 2019).

⁷⁶Pip Jones mengungkap paradigma modernisme ditandai dengan munculnya rasionalitas dan sekularisasi pengetahuan. Pencerahan mengacu pada keyakinan baru mengenai kekuatan pikiran manusia. Jika pengetahuan pra pencerahan melibatkan ahli-ahli agama dalam memahami teks-teks keagamaan dan maksud tuhan, maka era pencerahan meyakini rasionalitas pikiran manusia mampu memproduksi pengetahuan guna mencapai kemajuan. Tak ada yang misteri di dunia ini yang tak dapat dipecahkan dengan nalar manusia. Pip Jones, *Pengantar Teori-teori Sosial: dari Fungsionalisme hingga Post Modernisme* terjemahan Achmad Fedyani Saifuddin (Jakarta: Yayasan Pustaka Obor Indonesia, 2009), 35-37.

⁷⁷(4) materialisme, (5) militerisme, dan (6) tribalisme. I Bambang Sugiharto, *Post-Modernisme Tantangan Filsafat* (Yogyakarta: Kanisius, 2006), 29-30.



BAB VIII

PENUTUP

Pembahasan atas pemikiran ‘Abdullahi Ahmed an-Na‘im dalam beberapa bab terdahulu menunjukkan beberapa hal yang menarik ditegaskan kembali. *Pertama*, pemikiran ‘Abdullahi Ahmed an-Na‘im merupakan ijtihad mengonstruksi peran shari’ah dalam kehidupan publik masyarakat kontemporer. Temuan ini menunjukkan posisi an-Na‘im yang tak mendukung pemikiran politik marginalisasi agama, dan sekaligus menolak teori sekularisasi klasik yang cenderung memandang agama semakin menjadi persoalan privat di era modern. Temuan ini sekaligus menunjukkan pula posisi an-Na‘im yang mendukung teori deskularisasi dan post-sekular—baik dalam konteks sosiologi agama maupun hubungan politik—yang menegaskan peran penting agama dalam ruang publik modern. Temuan-temuan tersebut dengan demikian memperkuat tesis M. Din Syamsuddin yang menegaskan modernis Islam tidak selalu

mengabaikan agama meski mensubordinasi agama dalam politik.

Kedua, tesis atau teori an-Na'im menegaskan pemisahan Islam dan negara secara institusional, tapi tidak memisahkan Islam dengan politik. Hubungan Islam dan negara dalam proses politik bersifat inter-mediasi atau inter-independensi yang diatur berdasarkan kerangka prinsip sekularisme, nalar publik, konstitusionalisme, hak asasi manusia, dan kewarnegaraan, serta pembedaan domain negara dan politik. Dengan kerangka tersebut warga negara bagi an-Na'im tak harus sekular, tetapi individu dan masyarakat harus tetap saleh. Karena itu, ia tak sepakat dengan sekularisasi masyarakat walau tak mampu menjamin seperti yang diklaim oleh Emre Kazim. Di sisi lain, konsep-konsep kunci dalam teori an-Na'im seperti negara netral dan sekular tetap problematis dan kontroversial terutama secara konseptual, meski teorinya secara umum lebih relevan dan mungkin dalam realitas politik yang tidak monolitik atau pluralistik.

Ketiga, kajian ini juga mengungkap faktor perubahan sosial berupa modernisasi sosial dan politik, fenomena kebangkitan politik agama di dunia Islam pasca-kolonial, dan hubungan inter-independen Islam dan Barat menjadi latar belakang konteks sosial historis teori relasi Islam dan negara an-Na'im serta pemikirannya secara umum. Sementara akar intelektualitas berupa konsep dan paradigma pemikiran an-Na'im terhubung dengan filsafat hukum dan politik Barat yang betolak dari ideologi dan falsafah liberalisme dengan tokoh seperti John Locke, Habermas dan Rawls. Pada saat yang sama genealogi pemikiran keagamaan an-Na'im dipengaruhi oleh pemikiran Maḥmud Muḥammad Ṭaha dan teologi politiknya tergolong modernisme dan sekularisme walau ditemukan juga sifat simbiotik yang berakar pada tradisi Sunni dengan tokoh-tokoh seperti Ar-Rāziq dan Ibnu Khaldun. Kesimpulan ini relevan dengan tesis Azyumardi Azra yang menegaskan pemikiran tak sepenuhnya dapat dikategorikan dalam satu kategori tertentu karena kompleksitasnya.

Keempat, studi atas pemikiran an-Na‘im membuktikan pula terdapat perubahan dan pergeseran dalam pemikirannya. Pemikiran an-Na‘im dalam *Islam and the Secular State* menunjukkan keyakinan dan pilihan pada konsep sekularisme, sementara dalam karyanya terdahulu *Toward an Islamic Reformation* cenderung menolak konsep tersebut bagi umat Islam. Transformasi pikiran ini terjadi seiring perubahan konteks sosial dan politik yang disaksikan dalam masa kehidupannya, yakni setelah lebih dari tiga dekade hijrah ke Barat, yakni Amerika Serikat.

Berdasarkan temuan-temuan objektif tersebut, pemikiran politik Islam tentang relasi Islam dan negara menunjukkan tidak statis dan tidak membosankan seperti yang dikatakan oleh Bahtiar Efendy, namun cukup luas dan dinamis. Seiring tantangan yang dihadapi dan perubahan sosio-politik ditingkat praksis, persoalan Islam dan negara dalam ranah pemikiran bergerak semakin luas dan kompleks. Masa-masa periode awal pasca-kolonial, fokus wacana tema Islam dan negara atau politik secara umum adalah persoalan negara dengan mencari relevansi, legitimasi, dan dasar sistem politik dalam Islam. Namun, perkembangan saat ini meski fokus tema tersebut tetap pada persoalan negara dan sistem politik, tetapi mengalami perkembangan signifikan dalam hal isu dan topik wacana relasi negara dan agama. Perkembangan yang lebih penting ditandai dengan evolusi metode dan pendekatan dari cenderung teologis-filosofis ke arah lebih positivistik dan praksis.

Studi atas pemikiran ‘Abdullahi Ahmed an-Na‘im membuktikan fokus pemikirannya tetap pada masalah utama filsafat politik, yakni negara dan pemerintahan, namun secara metodologi relatif berbeda dengan studi terdahulu yang dilakukan oleh ar-Rāziq. Meski bertolak dari asumsi-asumsi teologis dengan tujuan membangun peran publik agama, teori an-Na‘im tidak dikonstruksi dengan pendekatan doktrin dan teologi politik Islam, tetapi dengan pendekatan positivistik. An-Na‘im menguji prinsip politik hukum modern yakni

kontitusionalisme, hak asasi manusia, dan kewarnegaraan dengan mengobservasi sejarah konstitusi dan dinamika agama dan negara di India, Indonesia dan Turki. Temuan an-Na'im dari ketiga negara tersebut justru membuktikan kerangka yang ia tawarkan tidak cukup efektif dan memadai guna menjamin konsep netralitas negara sekular. Bahkan, jika kajian ini boleh berargumen secara empiris, kasus aktual politik India dan Indonesia memperlihatkan dinamika relasi agama dan negara sangat ditentukan oleh aktor politik rezim penguasa dengan ideologi dan kepentingan politiknya. Dengan demikian, pendekatan politik tradisional dalam pemikiran politik positivistik seperti pendekatan yang digunakan oleh an-Na'im tidak sepenuhnya cukup dan tepat seperti yang dikritik oleh kaum behavioralisme.

Studi ini menunjukkan pula pemikiran politik Islam tentang relasi agama dan negara membutuhkan integrasi paradigma dan metodologi, yakni pendekatan teologi dan positivistik dalam konteks masyarakat dimana agama masih dipandang sebagai sesuatu yang penting dan menentukan dalam kehidupan sehingga menjadi identitas politik. Dalam kasus pemikiran an-Na'im membuktikan bahwa pendekatan positivisme semata tak memadai mengonstruksi teori relasi agama dan negara, dan bahkan tidak memadai terhadap bentuk negara sekular dalam konteks masyarakat Islam. Karena itu, studi ini berpendapat makna positivisme dalam tradisi Islam harus dibedakan dengan positivisme dalam tradisi Barat. Positivisme perlu disesuaikan dengan tradisi masyarakat Islam itu sendiri. Pemikiran positivistik dalam konteks Islam dan masyarakat Islam tidak sepenuhnya dapat diukur berdasarkan batasan positivisme Barat. Positivisme dalam Islam dalam batas-batas tertentu melibatkan nilai-nilai yang bersumber dari agama dalam cara berfikir atau pemikiran meski sangat rasional dan liberal.

Sisi lain temuan-temuan di atas menunjukkan peta pemikiran politik Islam tentang relasi Islam dan negara secara metodologi meliputi pendekatan teologi-filosofis dan

pendekatan positivistik. Pendekatan pertama yang cenderung bersifat teosentris mencakup kategori paradigma politik sekularisme, simbiosisme, dan integralisme. Pendekatan dan paradigma ini tidak dapat diabaikan dalam studi pemikiran politik tentang tema Islam dan negara karena sifatnya yang sangat fundamental. Pembahasan buku ini membuktikan penerapan ketiga paradigma politik tersebut merupakan sesuatu yang inheren untuk menganalisis teori, konsep, dan paradigma (pemikiran positivistik an-Na'im). Pendekatan kedua (positivisme) lebih menekankan wacana Islam dan negara cenderung bersifat antroposentris. Konsep dan teori pemikiran positivistik dikonstruksi berdasarkan analisis atas realitas sejarah dan sosio-politik seperti yang dilakukan oleh an-Na'im.

Pembahasan dalam buku ini membuktikan pula pemikiran positivistik tentang relasi Islam dan negara dapat dielaborasi dalam kerangka pemikiran politik Islam. Positivisme an-Na'im bukan hanya dapat ditelusuri dalam akar pemikiran politik Barat, tetapi dapat pula ditelusuri dan dianalisis dengan pemikiran politik Islam. Elaborasi pendekatan teologi dan positivistik lebih memungkinkan mengembangkan dan mengonstruksi konsep, teori, dan paradigma dalam pemikiran politik Islam. Karena itu, eksplorasi pemikiran bukan hanya sekedar mengungkap biografi, konteks sosial dibalik ide, gagasan, dan intelektualitas tokoh, namun meniscayakan pula eksplorasi konsep, teori, dan paradigma secara bersamaan.

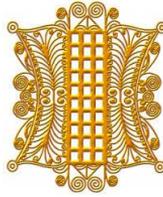
Konsekuensi dari kesimpulan dan temuan di atas adalah dibutuhkan kajian lanjutan terhadap konsep-konsep modern yang dikemukakan oleh an-Na'im dan para sarjana lain dengan pendekatan teologi Islam. Sifat, tujuan, dan urgensi norma-norma politik modern seperti konstitusionalisme dalam konteks masyarakat Islam bukan hanya diurai secara rasional, tetapi mesti dikonstruksi dalam perspektif teologi dan doktrin Islam. Hal ini penting bukan hanya karena terdapat beragam latar belakang pandangan ke-Islaman, namun pada titik

tertentu terdapat cara-cara pandang keagamaan yang tekstual yang terkadang terlalu ekstrim yang harus dipertimbangkan. Tidak adanya konsep negara dan sistem politik dalam al-Qur'an seperti yang telah dikaji oleh para sarjana terdahulu tidak berarti Islam secara doktrin menolak konsep-konsep politik modern bagi kemaslahatan manusia dan umat Islam. Sebaliknya, tidak adanya konsep tersebut justru membuka kebebasan pemikiran dan dinamisasi struktural dan fungsional kehidupan sosial politik dengan tetap menekankan pada nilai-nilai kebajikan dan individualitas demi tercipta kemaslahatan hidup manusia yang damai.

Kesimpulan buku ini juga berimplikasi pada riset lanjutan pemikiran teologi positivistik untuk mengonstruksi konsep, teori, hingga paradigma pemikiran politik Islam. Mempertimbangkan ruang lingkup tema Islam dan negara yang semakin luas, maka tema tersebut bukan hanya dapat ditelaah dengan pendekatan normatif institusional seperti dilakukan oleh an-Na'im, namun dalam topik dan isu-isu tertentu membuka peluang untuk mengurai pemikiran historisisme, dan lain-lain. Dengan demikian, pemikiran politik Islam terutama terkait relasi Islam dan negara akan terus berkembang sesuai dengan dinamika perubahan sosial politik dalam suatu negara dan masyarakat. Tantangan bagi studi pemikiran politik Islam adalah apakah realitas politik dengan asumsi sebagai suatu teks dalam perspektif hermeneutik dapat dikaji dalam bidang studi pemikiran. Apakah studi pemikiran hanya terbatas pada tokoh sebagai lapangan studinya. Hal ini tentu menjadi tantangan karena pemikiran tokoh selalu terikat dengan konteks dan asumsi-asumsi atau falsafah keagamaan Islam.

Kajian tema relasi Islam dan negara dalam peta pemikiran politik Islam modern harus terus dilakukan mengingat paradigma politik memiliki titik konvergensi seperti sama-sama mengakui pentingnya negara dalam kehidupan sosial politik masyarakat Islam. Namun demikian, masing-masing paradigma tersebut juga masih agak kabur yang mesti dikonstruksi kembali. Paradigma integralistik misalnya perlu

dikaji lebih lanjut asumsi-asumsinya seperti bagaimana yang dimaksud ketidakterpisahan Islam dan negara. Apakah asumsi pemikiran ini mengombinasikan antara teks dan realitas sekaligus atau hanya keyakinan didasarkan teks keagamaan semata yang sering dikritik sebagai pandangan utopis. Begitu juga paradigma simbiotik dan moderat perlu diteliti lebih lanjut karena asumsi bahwa Islam mengajarkan etika dan moral dalam kehidupan sosial-politik yang didasarkan pada sejumlah teks al-Qur'an, juga menjadi argumen aliran integralistik. Muhammad Natsir sejauh ini telah dikelompokkan dalam aliran integralistik, namun persoalannya jika benar menganut aliran tersebut bagaimana menjelaskan sikapnya menerima Indonesia sebagai negara Pancasila. Akhirnya, klaim bahwa an-Na'im tidak konsisten dan tuduhan terhadapnya sebagai antek Barat menjadi tidak relevan dan sulit diterima. Masyarakat umum karenanya disarankan tidak mudah dan terlalu cepat memandang negatif terhadap suatu pendapat dan pemikiran yang secara substantif memang kontroversial.



BIBLIOGRAFI

Buku

- Adam, Ian. *Ideologi Politik Mutakhir: Konsep, Ragam, dan Masa Depan* terjemahan Ali Noerzaman. Yogyakarta: Qalam, 2004.
- Adiwimarta, Sri Sukesi. dkk. *Kamus Bahasa Indonesia I*. Jakarta: Pusat Pembinaan dan Pengembangan Bahasa Departemen Pendidikan dan Kebudayaan, 1983.
- Aḥmad, Abd. Ḥamid Muḥammad, *Al-Syi'r wa al-Mujtama' fi al-Sûdan*. Khartoum, Sudan: Dâr al-Wa'yi, 1987.
- Ahmad, Munawar. *Ijtihad Politik Gusdur*. Yogyakarta: LkiS, 2010.
- Al-Bannâ, Ḥasan. *Majmû'at Rasâ'il*. Jakarta: al-I'tishom, 2008.
- Ali, Mukti. *Islam dan Sekulerisme di Turki Modern*. Jakarta: Djembatan, 1994.
- Al-Jabiri, Muḥammad 'Abid. *Agama, Negara dan Penerapan Syariah* terjemahan Mujiburrahman. Yogyakarta: Fajar Pustaka Baru, 2001.

- Al-Karim, Khalil Abd. *Al-Islām baina al-Daulah Dīniyyah wa al-Daulah al-Madaniyyah*. Cairo: Sina, 1995.
- Al-Karim, Khalil Abd. *Kontroversi Negara Islam: Radikalisme vs Moderatisme* terjemahan Aguk Irawan. Surabaya: Nusantara Press, 2015.
- al-Maudūdi, Abul ‘Ala, *The Islamic Law and Constitution* translated by Khurshid Ahmad. Lahore-Pakistan: Islamic Publications, 1960.
- al-Maudūdi, Abul ‘Ala. *Hukum dan Konstitusi Sistem Politik Islam* terjemahan Asep Hikmat. Bandung: Mizan, 1998.
- Almond, Gabriel A. et.al., *Comparative Politics Today: A World View, Eighth Edition*. Delhi: Dorling Kindersley Publishing, Inc., 2004.
- Al-Qaraḍawī, Yūsuf. *Meluruskan Dikotomi Agama dan Politik: Bantahan Terhadap Sekulerisme dan Liberalisme* terjemahan Khaorul Amru Harahap. Jakarta: Al-Kautsar, 2008.
- Al-Rāziq, ‘Alī ‘Abd. ,“Kekhalifahan dan Dasar-Dasar Kekuasaan” dalam John J. Donohue dan John L.Esposito, *Islam dan Pembaharuan: Ensiklopedi Masalah-Masalah terjemahan* Machnun Husein. Jakarta: RajaGrafindo Persada, 1995.
- Al-Rāziq, ‘Alī ‘Abd. *al-Islām wa Uṣūl al-Ḥukm Baḥth fī al-Khilāfah wa al-Ḥukūmah fī al-Islām*. Mesir: al-Haiat al-Miṣriyyah, 1993.
- Al-Rāziq, ‘Alī ‘Abd. *Khilafah dan Pemerintahan dalam Islam* terjemahan Afif Muhammad. Bandung: Pustaka, 1985.
- Al-Rais, Dhiya‘ad Din. *Islam dan Khilafah: Kritik terhadap Buku Khilafah dan Pemerintahan dalam Islam*. Bandung: Pustaka Salman, 1985.

- Amal, Taufik Adnan dan Syamsul Rijal Panggabean. *Politik Syariat Islam dari Indonesia hingga Nigeria*. Jakarta: Pustaka Alvabet 2004.
- Amiruddin, M. Hasbi *Konsep Negara Islam Menurut Fazlur Rahman*. Yogyakarta: UII Press, 2006.
- An-Na'im, Abdullahi Ahmed. *Muslim dan Keadilan Global* terjemahan Jawahir Thontowi. Bandung: IMR Press, 2013.
- , *Muslims and Global Justice*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2011.
- , "Islam and Secularism," in L. Cady and E. Hurd (editors), *Comparative Secularisms in a Global Age*, (Palgrave Macmillan, 2010), 217-285.
- , 'European Islam or Islamic Europe': The Secular State for Negotiating Pluralism," in Marie-Claire Foblets and Jean-Yves Carlier, editors, *Islam & Europe: Crises are Challenges*, (Leuven University Press, 2010), pp. 97-100.
- , *Islam and Secular State: Negotiating the Future of Shari'a*. Cambridge: Harvard University Press, 2008.
- , "Proyek Masa Depan Islam" dalam *Memahami Hubungan Antar Agama* terjemahan Burhandin Dzikri. Yogyakarta: eLSAQ PRESS, 2007.
- , Abdullahi Ahmed. *Dekonstruksi Syariah, Wacana Kebebasan Sipil, Ham, dan Hubungan Internasional dalam Islam*, terjemahan Ahmad Suaedy dan Amirudin ar-Rany. Yogyakarta: LKiS, 2004.
- , "Islam Politik dalam Kancah Politik Nasional dan Relasi Internasional" dalam Peter L. Berger (ed.), *Kebangkitan Agama Menentang Politik Dunia* terjemahan Hasibul Khoir. Yogyakarta: Arruzz, 2003.

- , “Shari‘a and Positive Legislation: Is an Islamic State Possible or Viable?”, Makalah *Public Lecture The Application of Shari‘ah and The Issue of Human Rights in Muslim World*, UIN Syarif Hidayatullah Jakarta, 4 Januari 2003.
- , *Islamic Family Law in A Changing World A Global Resource Book*. London: Zed Books, 2002.
- , and Francis Deng, “Self-determination and Unity: The Case of Sudan.” *Law and Society* 18: 1997.
- , *Toward an Islamic reformation: Civil liberties, Human Rights, and International Law*. Syracuse University Press, 1996.
- , *Human Right of Women: National an International Perspectives*, editor Rebecca J. Cook. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1994.
- , *Human Rights in Cross-Cultural Perspectives A Quest for Consensus*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1992.
- Ansari, Abdou Filali. “Dapatkah Rasionalitas Modern Membentuk Religiusitas Baru?” dalam John Cooper, Ronald L. Neetler, dan Mohamed Mahmoud (ed.), *Pemikiran Islam Dari Sayyid Ahmed Khan Hingga Nasr Hamid Abu Zayd* terjemahan Wakhid Nur Effendi. Jakarta: Erlangga, 2007.
- Apter, David E. *Pengantara Analisa Politik* terjemahan Tim Yosagama. Jakarta: Rajawali Press, 1985.
- Arif, Muhammad Qabild Ainul. *Politik Islamophobia Eropa: Menguak Eksistensi Sentimen Anti Islam Dalam Isu Keanggotaan Turki*. Yogyakarta: Deepublish, 2014.
- Arkoun, Muhammad. “Kritik Konsep “Reformasi Islam ” dalam Tore Lindholm dan Kari Vogt (eds.), *Dekonstruksi Syari‘ah II: Kritik Konsep dan*

- Penjelajahan Lain* terjemahan Farid Wajidi. Yogyakarta: LKis, 1996.
- , *Nalar Islami dan Nalar Modern, Berbagai Tantangan dan Jalan Baru*. Jakarta: INIS, 1994.
- , *Rethinking Islam I*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1996.
- Armas, Adnin. “Sebuah Sacatan untuk Sekulerisasi Harvey Cox” dalam *Jurnal Islamia* Vol. III, No. 2 Januari-Maret 2007.
- Asad, Muhammad. *Principles of State and Government in Islam*. Berkeley: University of California Press, 1961.
- Ashmāwī, Muḥammad Saʿīd. *Al-Islām al-Siyāsī*. Kairo: Sinai li al-Nasyr, 1992.
- Asshiddiqie, Jimly. *Islam dan Kedaulatan Rakyat*. Jakarta: Gema Insani Press, 1995.
- , *Pokok-Pokok Hukum Tata Negara Indonesia Pasca Reformasi*. Jakarta: Buana Ilmu Populer, 2008.
- Aziz, Abdul. *Chiefdom Madinah: Salah Paham Negara Islam*. Jakarta: Pustaka Alfabet, 2011.
- Azra, Azyumardi. *Transformasi Politik Islam; Radikalisme, Khilafatisme, dan Demokrasi*. Jakarta: Predamedia dan PPIM UIN Syarif Hidayatullah Jakarta, 2016.
- , *Pergolakan Politik Islam dari Fundamentalisme, Modernisme, hingga Post-Modernisme*. Jakarta: Paramadina, 1996.
- Baderin, Mashood A. *Abdullahi An-Naʿim’s Philosophy on Islam and Human Rights*. Farnham: Ashgate, 2010.
- Bakker, Anton dan Achmad Charis Zubair. *Metodologi Penelitian Filsafat*. Yogyakarta: Kanisius, 1990.
- Balasuriya, Tissa. *Teologi Siarah*. Jakarta: Gunung Mulia, 2004.

- Beek, Abraham van de. *Kristus Pusat Kehidupan Kita* terjemahan Otto H. Sitohang. Jakarta: BPK Gunung Mulia, 2003.
- Berkes, Niyazi. *The Development of Secularism in Turkey*. Montreal: McGill University Press, 1964.
- Beshir, Mohammed Omer. *The Southern Sudan: Background to Conflict*. London: C. Hurst, 1968.
- Black, Antony. *Pemikiran Politik Islam: Dari Masa Nabi hingga Masa Kini* terjemahan Abdullah Ali dan Mariana Ariestyawati. Jakarta: Serambi, 2006.
- , *The History of Islamic Political Thought From the Prophet to the Present*. London: Edinburgh University Press, 2011.
- Bleicher, Josef. *Contemporary Hermeneutics: Hermeneutics as Method, Philosophy and Critique*. London: Routledge & Kegan Paul, 1980.
- Boullata, Issa J. *Dekonstruksi Tradisi* terjemahan Imam Khoiri. Yogyakarta: LkiS, 2001.
- Breidlid, Anders (ed.), *A Consise History of South Sudan*. Uganda: Fountain Publishers, 2014.
- Browsers, Michaelle. "Pemikiran Politik Islam Modern" dalam Gerald F. Gaus dan Chandran Kukathas, *Handbook Teori Politik* terjemahan Derta Sri Widowatie. Bandung: Nusa Media, 2012.
- Budiardjo, Miriam. *Dasar-Dasar Ilmu Politik*. Jakarta: Gramedia, 2013.
- Cangara, Hafied. *Komunikasi Politik: Konsep, Teori, dan Strategi*. Jakarta: Rajawali Pers, 2009.
- Caporaso, James A. and David P. Levine. *Theories of Political Economy*. Cambridge University Press, 1992.

- , *Teori-teori Ilmu Politik* terjemahan Suraji. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2008.
- Casanova, Jose. *Public Religions in the Modern World*. Chicago: Chicago University Press, 1994.
- Collins, Robert O. and James M. Burns. *A History of Sub-Saharan Africa*. New York: Cambridge University Press, 2014.
- , *A History of Modern Sudan*. New York: Cambridge University Press, 2008.
- Cox, Harvey. *The Secular City: Secularization and Urbanization in Theological Perspective*. America Serikat: Princeton University Press, 2013.
- Dahlan, Moh. *Abdullahi Ahmed an-Na'im: Epistemologi Hukum Islam*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar: 2009.
- Damsar. *Pengantar Sosiologi Politik*. Jakarta: Kencana, 2012.
- Darmodiharjo, Darji dan Shidarta, *Pokok-pokok Filsafat Hukum: Apa dan Bagaimana Filsafat Hukum Indonesia*. Jakarta: Gramedia, 2006.
- Dick van der Meij (ed.), *Dinamika Kontemporer Dalam Masyarakat Islam*. Jakarta: INIS, 2003.
- Donohue, John J. "Islam dan Pencarian Identitas di dunia Arab" dalam John L. Esposito (ed.) *Dinamika Kebangkitan Islam*. Jakarta: Rajawali Press, 1987.
- Easton, David. "Analisis Sistem Politik" dalam Mohtar Mas'ood dan Colin MacAndrews, *Perbandingan Sistem Politik*. Yogyakarta: Gadjah Mada Press, 1979.
- , "Empirical Conceptualizations: An Approach to the Analysis of Political System" dalam Louis J. Cantori, *Comparative Political System*. Boston: Holbrook Press, 1974.

- Effendy, Bahtiar. *Jalan Tengah Politik Islam: Kaitan Islam, Demokrasi, dan Negara yang Tidak Mudah*. Jakarta: Ushul Press, 2005.
- , "Agama dan Politik: Mencari Keterkaitan yang Memungkinkan antara Doktrin dan Kenyataan Empirik" dalam M. Din Syamsuddin, *Islam dan Politik Era Orde Baru*. Jakarta: Logos, 2001.
- , *Islam dan Negara: Transformasi Pemikiran dan Praktik Politik Islam di Indonesia* terjemahan Ihsan Ali Fauzi. Jakarta: Paramadina, 1998.
- El-Affendi, Abdelwahab. *Masyarakat Tak Bernegara: Kritik Teori Politik Islam* terjemahan Amiruddin Ar-Rani. Yogyakarta: LKiS, 2001.
- , *Who Need an Islamic State?*. Malaysia Think Tank London, 2008.
- Enayat, Hamid. *Modern Islamic Political Thought*. Kuala Lumpur: Islamic Book Trust, 2001.
- Esposito, John L. and John O. Voll, *Islam and Democracy*. London: Oxford University Press, 1996.
- , *Ancaman Islam: Mitos atau Realitas?*. Bandung: Mizan, 1994.
- Fachruddin, Fuad. *Agama dan Pendidikan Demokrasi* terjemahan Tufel Najib Musyadad. Jakarta: Pustaka Alvabet, 2006.
- Fadlalla, Mohamed Hassan. *Short History of Sudan*. New York Lincoln: iUniverse, 2004.
- Fahrurudji, Ahmad. *Rasia Baru Menuju Demokrasi: Pengantar Sejarah dan Latar Belakang Budayanya*. Jakarta: Yayasan Pustaka Obor Indonesia, 2004.
- Faulks, Keith. *Political Sociology: A Critical Introduction*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 1999.

- , *Sosiologi Politik: Pengantar Kritis* Terj. Helmi Mahadi dan Shohifullah. Bandung: Nusa Media, 2012.
- Febari, Rizki. *Politik Pemberantasan Korupsi: Strategi ICAC Hong Kong dan KPK Indonesia*. Jakarta:2015, Yayasan Pustaka Obor Indonesia, 2015.
- Fossum, Cato. *In a State of Being Religious: Notions of Religiosity Underlying Abdullahi an-Na'im Mode for a Secular State*. Oslo: Unipub, Blindern, 2010.
- Francis Fukuyama, *Guncangan Besar Kodrat Manusia dan Tata Sosial Baru* terjemahan Masri Maris. Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 2005.
- Francis M. Deng, *War of Vision*. Washington, D.C.: Brookings Institution, 1995.
- Fuller, Graham E. *Apa Jadinya Dunia Tanpa Islam?: Sebuah Narasi Sejarah Alternatif* terjemahan T. Hermaya. Bandung: Mizan, 2014.
- Gaitskell, Arthur. *Gezira A Story of Development in the Sudan*. London: Faber and Faber, 1959.
- Gerring, John. *Social Science Methodology: A Criterial Framework*. Cambridge:Cambridge University Press, 2001.
- Gill, Graeme. *The Nature and Development of the Modern State*. New York: Palgrave Macmillan, 2003.
- Goldfinger, Johnny. "Liberalisme Modern, Konservatisme, dan Libertarianisme" dalam John T. Ishiyama dan Marijke Breuning (ed.), *Ilmu Politik Dalam Paradigma Abad Kedua Puluah Satu: Sebuah Referensi Panduan Tematis* Jilid 2 terjemahan Tri Wibowo B.S. Jakarta: Kencana, 2013.
- Goodin, Robert E. "Institutions and Their Design" dalam *Theory of Institutional Design*, Robert E. Goodin, ed. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.

- Grigsby, Elien. "Sejarah Disiplin" dalam John T. Ishiyama dan Marijke Breuning (ed.), *Ilmu Politik Dalam Paradigma Abad Kedua Puluh Satu* terjemahan Ahmad Fedyani Saifuddin. Jakarta: Kencana, 2013.
- Grigsby, Ellen. "History of the Discipline", in *21st century political science: A reference handbook*. John T. Ishiyama, and Marijke Breuning, eds. Sage, 2010.
- Grigsby, Ellen. *Analyzing Politics: An Introduction to Political Science*. Cengage Learning, 2008.
- Ḥaikal, Muḥammad Ḥusain. *Pemerintahan Islam*. Jakarta: Pustaka Firdaus, 1993.
- Ḥusain, Ṭāhā. *Mustaqbal al-Ṣaqāfāt fī al-Miṣr*. Beirut: Dār al-Kitāb al-Lubnāny, 1973.
- Ḥusain, Ṭaha. *Al-Fṭnat al-Kubrā*, dalam *al-Majmū'at al-Kāmilah li Mu'allafāt al-Duktūr Ṭhāhā Husein*. Beirut: Dār al-Kitāb al-Lubnāny, 1973.
- Hall, Peter A., and Rosemary CR Taylor. "Political science and the three new institutionalisms." *Political studies* 44.5 (1996): 936-957.
- Hallaq, Weal B. *Ancaman Paradigma Negara Bangsa: Islam, Politik, dan Problem Moral Modernitas* terjemahan Akh. Minhaji. Yogyakarta: Suka Press, 2015.
- , *The Impossible State: Islam, Politic, and Modernity's Moral Predicament*. New York: Columbia University Press, 2013.
- Hamid, Eltigani Abdelgadir *The Quran and Politics: A Study of the Origins of Political Thought in the Makkan Verses*. London: The International Institute of Islamic Thought, 2004.
- Hanks, Patrick. *Encyclopedic World Dictionary*. Beirut: Libraire du Liban, 1974.

- Harahap, Syahrin. *Studi Tokoh dalam Bidang Pemikiran Islam*. Medan: IAIN Press, 1995.
- Harb, Ali. *Kritik Kebenaran* terjemahan Sunarwoto Dema. Yogyakarta: LkiS, 2004.
- Hardiman, F. Budi. *Melapaui Positivisme dan Modernitas*. Yogyakarta: Kanisius, 2003.
- Ruang Publik Melacak “Partisipasi Demokratis” dari Polis Sampai Cyberspace*. Yogyakarta: Kanisius, 2018.
- Hardy, Richard J. “Pembentukan Sistem Politik Amerika” dalam John T. Ishiyama dan Marijke Breuning (ed.), *Ilmu Politik Dalam Paradigma Abad Kedua Puluh Satu: Sebuah Referensi Panduan Tematis* Jilid 2 terjemahan Tri Wibowo B.S. Jakarta: Kencana, 2013.
- Hashemi, Nader. *Islam, Sekularisme, Dan Demokrasi Liberal: Menuju Demokrasi Dalam Masyarakat Muslim* terjemahan Aan Rukmana, Shofwan al-Banna Chairuzzad. Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 2011.
- Heywood, Andrew. *Politics*, 2nd Edition. New York: Palgrave MacMillan, 2002.
- Hikam, Muhammad AS. *Islam, Demokratisasi, dan Pemberdayaan Civil Society*. Jakarta: Erlangga, 2000.
- Holt, Pater Malcon and M.W. Daly. *A History of the Sudan: From the Comng of Islam to the Present Day*. London: Routledge, 2011.
- Hourani, Albert. *Pemikiran Liberal di Dunia Arab* terjemahan Suparno, Dahrits Setiawan, dan Isom Hilmi. Bandung: Mizan, 2004.
- Howood, Derek. “Kultur Modernitas di dalam Islam dan Timur Tengah” dalam John Cooper, Ronald L. Nettler dan Mohamed Mahmoud, *Pemikiran Islam dari Sayyid Ahmad Khan hingga Nasr Hamid Abu Zayd* terjemahan Wakhid Nur Effendi. Jakarta: Erlangga, 2002.

- Hurrel, Andrew. “Norma dan Etika dalam Hubungan Internasional” dalam Walter Carlsnaes, Thomas Risse dan Beth A. Simmons, *Handbook Hubungan Internasional* terjemahan Imam Bachaqie. Bandung: Nusa Media, 2013.
- Ibrāhīm Aḥmad al-‘Adawī, *Rashīd Riḍā Imām al-Mujāhid*. Cairo: al-Mu’assasat al-Mishriyat al-Amaṭ, 1341.
- Ibrahim, Qasim A. dan Muhammad A. Saleh, *Buku Pintar Sejarah Islam: Jejak langkah Peradaban Islam dari Masa Nabi hingga Masa Kini* terjemahan Zainal Arfin. Jakarta: Zaman, 2014.
- Ichwan, Moch. Nur. *Meretas Kesarjanaan Kritis Al-Qur’an: Teori Hermeneutika Abu Zayd*. Jakarta: Teraju, 2003.
- Iskandar, Pranoto. “Kontribusi Seorang Warga Muslim Global” dalam Abdullahi Ahmed an-Na‘im, *Muslim dan Keadilan Global* terjemahan Jawahir Thontowi. Yogyakarta: IMR Press, 2013.
- , *Hukum dan HAM Internasional: Sebuah Pengantar Kontekstual*. Bandung IMR Press, 2012.
- *Memahami Hukum di Indonesia: Sebuah Korelasi antara politik, filsafat dan Globalisasi*, Bandung: IMR Press, 2011.
- Ismail, Rizabuana. *Metode penelitian Kualitatif; Dasar-Dasar Pemikiran Melakukan Penelitian Sosial dengan Pendekatan Grounded Reserch*. Medan: USU Press, 2009.
- Itzhak, Svetla Ben. “Pemikiran Politik Islam” dalam John T. Ishiyama dan Marijke Breuning, *Ilmu Politik dalam Paradigma Abad 21* terjemahan Trib Wibowo. Jakarta: Kencana, 2013.
- Janiskee, Brian P. “Federalisme Amerika” dalam John T. Ishiyama dan Marijke Breuning (ed.), *Ilmu Politik Dalam Paradigma Abad Kedua Puluh Satu: Sebuah*

- Referensi Panduan Tematis* Jilid 2 terjemahan Tri Wibowo B.S. Jakarta: Kencana, 2013.
- John L. Esposito and John O. Voll. *Demokrasi di Negara-Negara Muslim: Problem dan Prospek*. terjemahan Rahmani Astuti. Bandung: Mizan, 1999.
- Junadi, Yudi. *Relasi Negara dan Agama: Agama: Redefinisi Diskursus Konstitusionalisme di Indonesia*. Cianjur: IMR Press, 2012.
- K., Septiawan Santana *Menulis Ilmiah: Metode penelitian Kualitatif*. Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, 2007.
- Kamil, Sukron *Pemikiran Politik Islam Tematik: Agama dan Negara, Demokrasi, Civil Society, Syariah dan HAM, Fundamentalisme, dan Antikorupsi*. Jakarta: Kencana, 2013.
- , Sukron. *Islam dan Politik di Indonesia Terkini*. Jakarta: PSIA, 2013.
- Kamus Besar Bahasa Indonesia. Jakarta: Balai Pustaka: 1988.
- Karim, Khalil Abdul. *Kontroversi Negara Islam; Radikalisme vs Modernisme* terjemahan Aguk Irawan. Yogyakarta: Nusantara Press, 2015.
- Karim, M. Abdul. *Sejarah Pemikiran dan Peradaban Islam*. Yogyakarta: Pustaka Book Publisher, 2007.
- Kattsoff, Louis O. *Pengantar Filsafat* terjemahan Soejono Soemargono. Yogyakarta: Tiara Wacana Yogya, 2004.
- Khadduri, Majid. *The Islamic Law of Nations: Shaybani's Siyar*. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1966.
- , *War and Peace in the Law of Islam*. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1955.
- Khan, Maimul Ahsan. *Human Rights in the Muslim World*. Durham, N.C.: Carolina Academic Press, 2003.

- Kusnardi, Moh. dan Bintan R. Saragih. *Ilmu Negara*. Jakarta: Gaya Media Pratama, 1988.
- Lapian, L.M. Gandhi. *Disiplin Hukum yang Mewujudkan Kesetaraan dan Keadilan Gender*. Jakarta: Pustaka Obor Indonesia, 2012.
- Lapidus, Ira. "Islam in Sudanic, Savannah, and Forest West Africa" dalam *A History of Islamic Societies*. Cambridge: Cambridge University Press, 1989.
- , *Sejarah Sosial Umat Islam* terjemahan Ghufron A. Mas'adi. Jakarta: Rajagrafindo Persada, 1999.
- Latif, Yudi. *Negara Paripurna: Historisitas, Rasionalitas, dan Aktualitas Pancasila*. Jakarta, Gramedia Pustaka Utama, 2011.
- Leege, David C. dan Lyman A. Kellstedt, *Agama dalam Politik Amerika* terjemahan Debbie A. Lubis dan A. Zaim Rofiqi. Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, 2006.
- Lewis, Bernard. *The Political Language of Islam*. Chicago & London: Chicago Universitas Press, 1988.
- Lobban, Carolyn Fluehr. *Shari'a and Islamism in Sudan: Conflict, Law and Social Transformation*. London: I.B.Tauris, 2012.
- Lubis, Amany. *Sistem Pemerintahan Oligarki dalam Sejarah Islam*. Jakarta: UIN Jakarta Press, 2005.
- Ma'arif, Ahmad Syafi'i. *Islam dan Masalah Kenegaraan*. Jakarta: LP3ES, 1985.
- , "Islam dan Negara: Mencari *Flatform* Bersama" kata pengantar dalam Ahmed Suhelmi, *Polemik Negara Islam: Soekarno Versus Natsir*. Jakarta: Teraju, 2002.
- Madjid, Nurcholis. "Keharusan Pembaruan Pemikiran Islam dan Penyegaran Kembali Pemahaman Keagamaan" dalam Charles Kurzman, *Wacana Islam Liberal*;

- Pemikiran Islam Kontemporer tentang Isu-isu Global* terjemahan Bahrum Ulum. Jakarta: Paramadina, 2001.
- , *Islam, Kemodernan, dan Keindahan*. Bandung: Mizan, 2013.
- Mahfud M.D. *Politik Hukum di Indonesia*. Jakarta: LP3ES, 1998.
- Mahmoud, Mohamed. “Risalah Islam yang Kedua dan Proyek Modernitas Mahmud Muhammad Taha” dalam John Cooper, Ronald L. Nettler dan Mohamed Mahmoud, *Pemikiran Islam dari Sayyid Ahmad Khan hingga Nasr Hamid Abu Zayd* terjemahan Wakhid Nur Effendi. Jakarta: Erlangga, 2007.
- Mahmud, Nurdinah, Taslim H.M. Yasin, dan H.M. Husein A. Wahab, *Antropologi Agama*. Banda Aceh: Arraniry Press, 2007.
- Mannheim, Karl. *Ideology and Utopia an Introduction to the Sociology of Knowledge* terj. Louis Wirth dan Edward Shils. London: Routledge and Kegan Paul, 1954.
- Menoh, Gusti A. B. *Agama Dalam Ruang Publik: Hubungan antara Agama dan Negara dalam Masyarakat Postsekuler Menurut Jurgen Habermas*. Yogyakarta: Kanisius, 2015.
- Miller, Mark C. “Neoinstitusionalisme” dalam John T. Ishiyama dan Marijke Breuning (ed.), *Ilmu Politik Dalam Paradigma Abad Kedua Puluh Satu* terjemahan Ahmad Fedyani Saifuddin. Jakarta: Kencana, 2013.
- Minderop, Albertine. *Pragmatisme: Sikap Hidup dan Prinsip Politik Luar Negeri Amerika* terjemahan. Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, 2006.
- Moleong, Lexy J. *Metodologi Penelitian Kualitatif*. Bandung: Remaja Rosdakarya, 2007.

- Morony, Michael G. "Religious Communities in Late Sasanian and Early Muslim Iraq." In *Muslims and Others in Early Islamic Societies*, ed. Robert Hoyland. Trowbridge, Eng.: Ashgate, 2004.
- Morris, Christopher W. "Negara Modern" dalam Gerald F. Gaus dan Chandran Kukathas, *Handbook Teori Politik* terjemahan Derta Sri Widowatie. Bandung: Nusa Media, 2012.
- , *An Essay on the Modern State*. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.
- Mubarok, Achmad. "Daulah Islamiyah VS Daulatul Muslimin: Salah Paham Negara Madinah" dalam Abdul Aziz, *Chiefdom Madinah, Salah Paham Negara Islam*. Jakarta: Pustaka Alvabet, 2011.
- Mudzhar, Atho. *Islam and Islamic law in Indonesia: a Socio-Historical Approach*. Jakarta: Litbang Depag RI, 2003.
- , *Pendekatan Studi Islam dalam Teori dan Praktek*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2002.
- , *Membaca Gelombang Ijtihad: Antara Tradisi dan Liberasi*. Yogyakarta: Titian Ilahi Press, 1998.
- Mulia, Musdah. *Negara Islam*. Depok: Pesona Khayangan Estate, 2010.
- Nandy, Ashis. *Talking India: Ashis Nandy in Conversation with Ramin Jahan begloo*. New Delhi: Oxford University Press, 2006.
- Nasution, Mirza. *Politik Hukum dalam Sistem Kctatanegaraan Indonesia*. Medan: Puspantara, 2015.
- Neuman, W. Lawrece. *Social Research Methods: Qualitiative and Quantitative Approach*. Boston: Allyn and Bacon, 1997.
- Noer, Deliar. *Pengantar ke Pemikiran Politik*. Jakarta: Rajawali, 1983.

- Nusrati, Ali Asgar. *Pemikiran Politik Islam: Sebuah Pengantar* terjemahan Musa Mouzawir. Jakarta: Nur Al-Huda, 2014.
- Ofcansky, Thomas. “Historical Setting” dalam Helen Chapin Metz (ed.), *A Country Study: Sudan*. Amerika Serikat: Federal Research Division Library of Congress, 1991.
- Parera, Frans M. “Menyingkap Misteri Manusia sebagai Homo Faber” dalam Peter L. Berger dan Thomas Luckmann, *Tafsir Sosial Atas Kenyataan: Risalah Tentang Sosiologi Pengetahuan* terj. Hasan Basari. Jakarta: LP3ES, 1990.
- Peters, B. Guy. *Institutional Theory in Political Science: The New Institutionalism*. USA: Bloomsbury Publishing, 2011.
- Piscatori, James. *Islam in a World of Nation-States*. Cambridge, Eng.: Cambridge University Press, 1986.
- Prabowo, Akhmas Jenggis. *Kebangkitan Islam*. Yogyakarta: NFP Publishing, 2011.
- Quṭb, Muḥammad. *Ancaman Sekulerisme; Sebuah Perbincangan Kritis Belajar dari Kasus Turki* terjemahan Abdul Haris dkk. Yogyakarta: Salahuddin Press, 1986.
- Rachman, Budhy Munawar. *Argumen Islam untuk Sekularisme: Islam Progresif dan Perkembangan diskursusnya*. Jakarta: Grasindo, 2010.
- Rahman, Fazlur. *Islam: Sejarah Pemikiran dan Peradaban* terjemahan M. Irsyad Rafsadic. Bandung: Mizan, 2016.
- Rahman, Fazlur. *Islamic Methodology in History*. Karachi: Central Institute of Islamic Research, 1965.
- , *Membuka Pintu Injihad* terjemahan Anas Mahyuddin. Bandung: Pustaka, 1984.

- Rasmussen, Bryan. “Agama dan Politik di Amerika” dalam John T. Ishiyama dan Marijke Breuning (ed.), *Ilmu Politik Dalam Paradigma Abad Kedua Puluh Satu: Sebuah Referensi Panduan Tematis* Jilid 2 terjemahan Tri Wibowo B.S. Jakarta: Kencana, 2013.
- Ratna, Nyoman Kutha. *Metodologi Penelitian Kajian Budaya dan Ilmu Sosial Humaniora pada Umumnya*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2010.
- Rauf, Feisal Abdul. *Scruan Azan dari Puing WTC: Dakwah Islam di jantung Amerika Pascar 9/11*terjemahan Dina Mardina dan M. Rudi Atmoko. Bandung: Mizan, 2007.
- Rawls, John. *Political Liberalism*. New York: Columbia University Press, 1996.
- Ridwan AR., *Hukum Administrasi Negara*. Jakarta: RajaGrafindo Persada, 2006.
- Romli, Asep Syamsul M. *Demonologi Islam, Upaya Barat Membasmi Kekuatan Islam*. Jakarta: Gema Insani Press, 2000.
- Sa‘fān, Kāmil. *Ali Abdur al-Raziq al-Islam wa ushul Hukm*. Kairo, Mesir: Daar al-Mishriyah al-Lubnaniyah, 2005.
- Safwat, Safiya “Islamic Law in The Sudan” dalam Aziz el-Azmeh, *Islamic Law Social and Historical Contexts*. London: Routledge
- Salikin, Adang Djumhur. *Gagasan Reformasi An-Na‘im Tentang Syariah dan HAM dalam Islam*, Disertasi Jakarta: Universitas Islam Negeri Syarif Hidayatullah, 2004.
- Salim, Abd. Muin. *Konsepsi Kekuasaan Politik dalam Perspektif Al-Qur’ān*. Jakarta: Raja Grafindo Persada, 1995.

- Sardini, Nur Hidayat (ed.), *Jimly Ashshiddiqy:60 Tahun Prof. Dr. Jimly Ashshiddiqic: Sosok, Kiprah, dan Pemikiran*. Jakarta: Yayasan Pustaka Obor Indonesia, 2016.
- Schmitz, Hans Peter dan Kathryn Sikkink, “Ham Internasional” dalam Handbook Walter Carlsnaes, Thomas Risse, dan Beth A. Simmons, *Handbook Hubungan Internasional* terjemahan Imam Bachaqic. Bandung: Nusa Media, 2013.
- Shadily, Hasan. *Ensiklopedia Indonesia*. Jakarta: Ichtiar Baruvan Hoeve, 1984.
- Shadily, Hasan. *Ensklopedi Umum*. Yogyakarta: Kanisius, 1973.
- Shaḥrūr, Muḥammad. *Dirāsāt Islāmiyyah Mu‘aṣirah fī ad-Daulah wa al-Mujtama’*. Damsyiq: Al-Aḥāfī, 1994.
- Shahrur, Muhammad. *Tirani Islam; Geneologi Masyarakat dan Negara* terjemahan Saifuddin Zuhri dan Badrus Syamsul Fata. Yogyakarta: LkiS, 2003.
- Simpson, D.P. *Classel’s Latin Dictionary, Latin-English English-Latin*. MacMillan Publishing, Co., Inc., 1982.
- Sjadzali, Munawir. *Islam dan Tata Negara: Ajaran, Sejarah, dan Pemikiran*. Jakarta: UI Press, 1993.
- Smith, Donald Eugene. *Religion and Political Development; An Analytic Study*. Boston: Brown and Company, 1970.
- Soemantri, Sri. “Konstitusi dan Sejarah MPR dalam Perkembangan Sistem Ketatanegaraan Indonesia” dalam A.M. Fatwa, *Potret Konstitusi Pasca Amandemen 1945*, Jakarta: Kompas, 2009.
- Soemantri, Sri. *Prosedur dan Sistem Perubahan Konstitusi*. Bandung: Alumni, 1987.

- Soroush, Abdul Karim. *Menggugat Otoritas dan Tradisi Agama* terjemahan Abdullah Ali. Bandung: Mizan, 2002.
- Stepan, Alfred. *Arguing Comparative Politics*. New York: Oxford University Press, 2001.
- Suadi Putro, *Muhammed Arkoun tentang Islam dan Modernitas*. Jakarta: Paramadina, 1998..
- Sudarto. *Metodologi Penelitian Filsafat*. Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2002.
- Suhelmi, Ahmad. *Polemik Negara Islam: Suokarno versus Natsir*. Jakarta: Teraju, 2002.
- Surbakti, Ramlan. *Memahami Ilmu Politik*. Jakarta: Grasindo, 2014.
- Suyatno dan Ismail Suardi Wekke. *Governance In Southeast Asia: Indonesia-Malaysia Perspective on Politics and Social Studies*. Yogyakarta: Deepublish, 2016.
- Swatos, William H. (ed.), *Encyclopedia of Religion and Society*. India: Altamira Press, 1998.
- Syamsuddin, M. Din. *Etika Agama dalam Membangun Masyarakat Madani*. Jakarta: Logos, 2002.
- , *Islam dan politik Era Orde Baru*. Jakarta: Logos, 2001.
- , “Usaha Pencarian Konsep Negara dalam Sejarah Pemikiran Politik Islam” dalam Abu Zahra (ed.), *Politik Demi Tuhan: Nasionalisme Religius di Indonesia*. Bandung: Pustaka Hidayah, 1999.
- Syamsuddin, Nazaruddin. Kata Pengantar Edisi Indoensia” dalam David E. Apter, *Pengantara Analisa Politik* terjemahan Tim Yosagama. Jakarta: Rajawali Press, 1985.
- Ṭāhā Ḥusain, *Mustaqbal al-Ṣaqāfat fī al-Miṣr*. Beirut: Dār al-Kitāb al-Lubnāny, 1973.

- Taher, Elza Peldi. *Merayakan Kebebasan Agama: Bunga Rampai Menyambut 70 Tahun Djohan Effendi*. Jakarta: ICRP, 2009.
- Thaha, Idris. “Mendamaikan Agama dan Negara” dalam Azyumardi Azra, *Reposisi Hubungan Agama dan Negara: Merajut Kerukunan Antar Umat*. Jakarta: Kompas, 2002.
- Tocqueville, Alexis De. *Tentang Revolusi, Demokrasi, dan Masyarakat* terjemahan Yusi A. Pareanom. Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, 2005.
- Toha, Miftah. *Ilmu Administrasi Publik Kontemporer*. Jakarta: Kencana, 2008.
- Tohir, Muhammad. *Sejarah Islam dari Andalusia Sampai Indus*. Jakarta: Pustaka Jaya, 1981.
- Troper, Michel. “French Secularism or Laicite” *Cardoza Law Review*, 21, 1999-2000.
- Turner, Bryan S. ed., *Sosiologi Agama* terjemahan Daryatno. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2013.
- Turner, Bryan S. ed., *The New Blackwell Companion to the Sociology of Religion*. Chichester: Blackwell Publishing, 2010.
- Voll, John O. “Foreword” dalam Abdullahi Ahmed an-Na‘im, *Toward an Islamic Reformation, Civil Liberties, Human Rights, and International Law*. New York: Syracuse University Press, 1990.
- Warburg, Gabriel. *Islam, Sectarianism and Politics in Sudan since the Mahdiyya*. London: Hurst&Company, 2003.
- Whaling, Frank. “Pendekatan Teologis” dalam Peter Connolly, *Aneka Pendekatan Studi Agama*, terjemahan Imam Khoiri. Yogyakarta: LKiS, 2002.
- Winarno, Budi. *Sistem Politik Indonesia Era Reformasi*. Yogyakarta: Media Pressindo, 2007.

- , *Teori dan Proses Kebijakan Publik*. Yogyakarta: Media Pressindo, 2007.
- , *Teori dan Proses Kebijakan Publik* (Yogyakarta: Media Pressindo, 2007), 53. Lihat juga Barry Buzan, Ole Wæver, and Jaap De Wilde, *Security: A New Framework for Analysis*. Lynne Rienner Publishers, 1998.
- Woodhouse, Mark B. *Berfilsafat Sebuah langkah Awal* terjemahan Ahmad Norman Permata dan P. Hardono Hadi. Yogyakarta: Kanisius, 2000.
- Zen, Fathurin. *NU Politik: Analisis Wacana Media*. Yogyakarta: LkiS, 2004.
- Zubair, Achmad Charis. *Metodologi Penelitian Filsafat*. Yogyakarta: Kanisius, 1990.

Jurnal Online

- Abdillah, Masykuri. "Epistemologi Fikih Siyāṣah" dalam *Jurnal Ilmu Syari'ah Ahkam* vol. XII. 27-36.
- Amine, Loubna El. Review of Islam and the Secular State: Negotiating the Future of Shari'a by Abdullahi Ahmed An-Na'im, *International Journal of Middle East Studies*, Vol. 41, No. 3 (Aug., 2009), pp. 479-480. <http://www.jstor.org/stable/40389258>, (Accessed: 08-11-2017).
- Amusan, Lere. "Germinating Seeds of Future Conflicts in South Sudan." *African Conflict and Peacebuilding Review*, vol. 4, no. 1, 2014, pp. 120-133. www.jstor.org/stable/10.2979/africonfpeacerevi.4.1.120.
- An-Na'im, Abdullahi A., and Louis Henkin. "Islam and Human Rights: Beyond the Universality Debate." *Proceedings of the Annual Meeting (American Society of*

- International Law* 94 (2000): 95-103.
<http://www.jstor.org/stable/25659365>.
- , Abdullahi Ahmed "Islam, Sharia and Democratic Transformation in the Arab World" *Die Friedens-Warte*, Vol. 87, No. 1, Aufstand und Revolution im Arabischen Raum— Friedenswissenschaftliche Perspektiven (2012), pp. 27-41. Published by: Berliner Wissenschafts-Verlag Stable URL: <http://www.jstor.org/stable/23773953> (akses 19-12-2017 01:15).
- , Abdullahi Ahmed, and Lama Abu Odeh. "Islam And International Law: Toward A Positive Mutual Engagement To Realize Shared Ideals." *Proceedings of the Annual Meeting (American Society of International Law)* 98 (2004): 159-68.
<http://www.jstor.org/stable/25659910>.
- , Abdullahi Ahmed. "Constitutionalism and Islamization in the Sudan." *Africa Today* 36, no. 3/4 (1989): 11-28.
<http://www.jstor.org/stable/4186583>.
- , Abdullahi Ahmed. "Human Rights and Islamic Identity in France and Uzbekistan: Mediation of the Local and Global." *Human Rights Quarterly* 22, no. 4 (2000): 906-41. <http://www.jstor.org/stable/4489310>.
- , Abdullahi Ahmed. "Islam, Sharia and Democratic Transformation in the Arab World." *Die Friedens-Warte* 87, no. 1 (2012): 27-41.
<http://www.jstor.org/stable/23773953>.
- , Abdullahi Ahmed. "Reforming Islam: Sudan and the Paradox of Self-Determination." *Harvard International Review* 19, no. 2 (1997): 24-64.
<http://www.jstor.org/stable/42764027>.
- , Abdullahi Ahmed. "Religious Minorities under Islamic Law and the Limits of Cultural Relativism." *Human*

- Rights Quarterly* 9, no. 1 (1987): 1-18.
doi:10.2307/761944. www.jstor.org/stable/761944.
- , Abdullahi Ahmed. "Taming the Imperial Impulse: Realising a Pragmatic Moral Vision." *Economic and Political Weekly* 46, no. 13 (2011): 50-59.
<http://www.jstor.org/stable/41152285>.
- , Abdullahi Ahmed. "The OAU and the Right of Peoples to Self-Determination: A Plea for a Fresh Approach." *Africa Today* 35, no. 3/4 (1988): 27-35.
<http://www.jstor.org/stable/4186500>.
- , Abdullahi Ahmed. "Why Should Muslims Abandon Jihad? Human Rights and the Future of International Law." *Third World Quarterly* 27, no. 5 (2006): 785-97.
<http://www.jstor.org/stable/4017778>.
- , Abdullahi Ahmed. "Islam and Secularism," in L. Cady and E. Hurd, editors, *Comparative Secularisms in a Global Age*, Palgrave Macmillan, 2010, pp. 217-285.
- , Abdullahi Ahmed. "Islam, Sharia and Democratic Transformation in the Arab World." *Die Friedens-Warte*, vol. 87, no. 1, 2012, pp. 27-41. *JSTOR*, www.jstor.org/stable/23773953. (akses 04 Maret 2019).
- , Abdullahi Ahmed. "Islam, Sharia and Democratic Transformation in the Arab World" *Die Friedens-Warte*, Vol. 87, No. 1, Aufstand und Revolution im Arabischen Raum— Friedenswissenschaftliche Perspektiven (2012), pp. 27-41. Published by: Berliner Wissenschafts-Verlag Stable URL: <http://www.jstor.org/stable/23773953> (akses 19-12-2017).
- , Abdullahi Ahmed. "Islam, Sharia and Democratic Transformation in the Arab World." *Die Friedens-Warte*, vol. 87, no. 1, 2012, pp. 27-41.
www.jstor.org/stable/23773953. (akses 19-12-2017).

- , Abdullahi Ahmed. "Islam, Sharia and Democratic Transformation in the Arab World" *Die Friedens-Warte*, Vol. 87, No. 1, Aufstand und Revolution im Arabischen Raum— Friedenswissenschaftliche Perspektiven (2012), pp. 27-41. Published by: Berliner Wissenschafts-Verlag Stable URL: <http://www.jstor.org/stable/23773953> (akses 19-12-2017).
- , Abdullahi Ahmed. *International Journal of Middle East Studies* 39, no. 1 (2007): 158-59. <http://www.jstor.org/stable/4129138>.
- , Abdullahi A. "Religious Minorities under Islamic Law and the Limits of Cultural Relativism." *Human Rights Quarterly* 9, no. 1 (1987): 1-18. doi:10.2307/761944.
- , Abdullahi Ahmed "Constitutionalism and Islamization in the Sudan" *Source: Africa Today*, Vol. 36, No. 3/4, Shari'a Law and Strife in the Sudan: Is Peace Possible? (3rd Qtr. - 4th Qtr., 1989), pp. 11-28, Published by: Indiana University Press. Stable URL: <http://www.jstor.org/stable/4186583> (Akses 08-11-2017).
- , Abdullahi Ahmed. "Religious Minorities under Islamic Law and the Limits of Cultural Relativism." *Human Rights Quarterly* 9, no. 1 (1987): 1-18. doi:10.2307/761944.
- , Abdullahi Ahmed. "Constitutionalism and Islamization in the Sudan" *Africa Today*, Vol. 36, No. 3/4, Shari'a Law and Strife in the Sudan: Is Peace Possible? (3rd Qtr. - 4th Qtr., 1989), pp. 11-28, Published by: Indiana University Press. Stable URL: <http://www.jstor.org/stable/4186583> (Akses 08-11-2017).
- , Abdullahi Ahmed. "Religious Minorities under Islamic Law and the Limits of Cultural Relativism." *Human*

- Rights Quarterly*, vol. 9, no. 1, 1987, pp. 1–18. *JSTOR*, www.jstor.org/stable/761944. (akses 04 Maret 2019).
- , Abdullahi Ahmed. “Why Should Muslims Abandon Jihad? Human Rights and the Future of International Law” *Third World Quarterly*, Vol. 27, No. 5, Reshaping Justice: International Law and the Third World (2006), pp. 785-797. Published by: Taylor & Francis, Ltd. Stable URL: <http://www.jstor.org/stable/4017778> (Akses 08-11-2017 03:07).
- Ashok, Naidu. “Secularism re-Examined,” Source: *The Indian Journal of Political Science*, Vol. 68, No. 3 (July-Sept., 2007), pp.607-614. Stable URL: <http://www.jstor.org/stable/41856358> (Accessed: 08-11-2017 02:30).
- Ashok, Naidu. “Secularism re-Examined,” *The Indian Journal of Political Science*, 68, (Juli-Sept., 2007), 607-614. <http://www.jstor.org/stable/41856358> (Accessed: 08-11-2017 02:30).
- Azadarmaki, Güneş Murat Tezcür and Taghî. “Religiosity and Islamic Rule in Iran” *Journal for the Scientific Study of Religion*, Vol. 47, No. 2 (Juni 2008), pp. 211-224. <http://www.jstor.org/stable/20486908> (Akses 25 November 2015).
- Azzam, Hani H. “Middle East Studies Association Bulletin.” *Middle East Studies Association Bulletin*, vol. 27, no. 2, 1993, pp. 243–244. *JSTOR*, www.jstor.org/stable/23061370. (akses 25 November 2017).
- Azzam, Hani H. “Middle East Studies Association Bulletin.” *Middle East Studies Association Bulletin*, vol. 27, no. 2, 1993, pp. 243–244. *JSTOR*, www.jstor.org/stable/23061370. (akses 25 November 2017).

- Bronk, Andrzej. "Secular, Secularization, and Secularism: A Review Article, Source: *Anthropos*, Bd. 107, H. 2. (2012), pp. 578-583. Stable URL: <http://www.jstor.org/stable/23510062> Accessed: 08-11-2017 02:37 UTC
- Bronk, Andrzej. Secular, Secularization, and Secularism: A Review Article, Source: *Anthropos*, Bd. 107, H. 2. (2012), pp. 578-583. Stable URL: <http://www.jstor.org/stable/23510062> Accessed: 08-11-2017 02:37 UTC
- Bronk, Andrzej. Secular, Secularization, and Secularism: A Review Article, Source: *Anthropos*, Bd. 107, H. 2. (2012), pp. 578-583. Stable URL: <http://www.jstor.org/stable/23510062> Accessed: 08-11-2017 02:37 UTC
- Carroll, Terrance G. "Secularization and States of Modernity." *World Politics*, vol. 36, no. 3, 1984, pp. 362–382. *JSTOR*, www.jstor.org/stable/2010379.
- Cohen, Joshua. "Truth and Public Reason Source: *Philosophy & Public Affairs*" Vol. 37, No. 1 (Winter, 2009), pp. 2-42. Published by: Wiley Stable URL:<http://www.jstor.org/stable/40212835>. Accessed: 19-12-2017 01:32 UTC
- Cox, Harvey. "Introduction: The Epoch of the Secular City," In *The Secular City: Secularization and Urbanization in Theological Perspective*, 1-18. Princeton University Press, 2013. <http://www.jstor.org/stable/j.ctt32bc8n.6>.
- Dahl, Robert A. "The Behavioral Approach in Political Science: Epitaph for a Monument to a Successful Protest." *The American Political Science Review*, vol. 55, no. 4, 1961, pp. 763–772., www.jstor.org/stable/1952525

- Darling, Linda T. "Political Change and Political Discourse in the Early Modern Mediterranean World." *The Journal of Interdisciplinary History*, vol. 38, no. 4, 2008, pp. 505–531. JSTOR, www.jstor.org/stable/20143703.
- Eckstein, Harry. "On the 'Science' of the State." *Daedalus*, vol. 108, no. 4, 1979, pp. 1–20. www.jstor.org/stable/20024631. (akses 21-03-2018).
- Fadel, Mohammad. "Islamic Politics and Secular Politics: Can They Co-Exist?" Source: *Journal of Law and Religion*, Vol. 25, No. 1 (2009-2010), pp. 187-204. <http://www.jstor.org/stable/25654355> (Accessed: 15-07-2016 04:30 UTC).
- Farhad, Malekian. "Islamic International Law Within Municipal Law." In *Principles of Islamic International Criminal Law: A Comparative Search*, 83-92. LEIDEN; BOSTON: Brill, 2011. <http://www.jstor.org/stable/10.1163/j.ctt1w8h3dt.10>. (akses 22 Maret 2019).
- Farr, James. "The History of Political Science." *American Journal of Political Science*, vol. 32, no. 4, 1988, pp. 1175–1195. www.jstor.org/stable/2111205.
- Gerring, John and Joshua Yesnowitz. "A Normative Turn in Political Science?" *Polity*, vol. 38, no. 1, 2006, pp. 101–133. JSTOR, www.jstor.org/stable/3877092. Akses 10 Maret 2018.
- Gerring, John dan Joshua Yesnowitz, "A Normative Turn in Political Science?" www.palgrave-journals.com/polity
- Halpin, Andrew. "The Concept of a Legal Power." *Oxford Journal of Legal Studies*, vol. 16, no. 1, 1996, pp. 129–152. www.jstor.org/stable/764630.

- Haworth, Lawrence. "The Standard View of the State: A Critique." *Ethics*, vol. 73, no. 4, 1963, pp. 266–278. www.jstor.org/stable/2379296.
- Iza Hussin, Nathan J. Brown, and Nequin Yavari, "The Impossible State: A Discussion of Wael Hallaq's "Islam, Politics, and Modernity's Moral Predicament"." *Perspectives on Politics* 12, no. 2 (2014): 461-67. <http://www.jstor.org/stable/43279923>.
- Kaplan, Morton A. "The new great debate: Traditionalism vs. Science in International Relations." *World Politics* 19.1 (1966): 1-20. <http://www.jstor.org/stable/2009840> (Accessed: 22-03-2018 12: 49).
- Kaufmann, Michael. "Locating The Postsecular." *Religion & Literature* 41, no. 3 (2009): 68-73. <http://www.jstor.org/stable/25746543>. (diakses 23 April 2019).
- Keddie, Nikki. "Secularism and Its Discontents" *Daedalus* 132. 2003. Nikki R Keddie, "Secularism & Its Discontents." *Daedalus*, vol. 132, no. 3, 2003, pp. 14–30. www.jstor.org/stable/20027855 (akses 25/03/2008).
- Khoir, Tholkhatol. "Determinasi Eksistensial Pemikiran Hukum Islam Abdullahi Ahmed An-Na'im" *ISLAMICA: Jurnal Studi Keislaman* Volume 9, Nomor 1, September 2014; ISSN 1978-3183; 110-135
- Kosebalaban, Hasan. "The Impac og Globalization on Islamic Political Identity: The Case of Turkey, dalam *World Affairs* Juni 22, 2005.
- Krämer, Gudrun. "Von Normen Und Werten: Religion, Recht Und Politik Im Modernen Islam." In *Der Irak-Krieg Und Die Zukunft Europas*, edited by König Helmut and Sicking Manfred, 171-90. Bielefeld: Transcript Verlag, 2004.

- <http://www.jstor.org/stable/j.ctv1fxd9d.10>. (akses 24 Sep 2018).
- Krämer, Gudrun "Zum Verhältnis Von Religion, Recht Und Politik: Säkularisierung Im Islam." In *Glaubensfragen in Europa: Religion Und Politik Im Konflikt*, edited by Ariëns Elke, König Helmut, and Sicking Manfred, 127-48. Bielefeld: Transcript Verlag, 2011. <http://www.jstor.org/stable/j.ctv1fxfg8.8>. (akses 24 Sep 2018).
- Kuru, Ahmad T. "Passive and Assertive Secularism: Historical Conditions, Ideological Struggles, and State Policies toward Religion" in *World Politics* Vol. 59, No. 4 (July 2007), 568-594.
- Kuru, Ahmed T. "Secularism, State Policies, and Muslims in Europe: Analyzing French Exceptionalism" in *Comparative Politics* Volume 41 Number 1 (October 2008), 1-20.
- Laborde, Cécile. "In defence of the secular state" Source: RSA Journal, Vol. 156, No. 5542 (Summer 2010), pp. 10-14 Published by: Royal Society for the Encouragement of Arts, Manufactures and Commerce Stable URL: <https://www.jstor.org/stable/41380011> (Akses 20-12-2018).
- Lapidus, Ira M. "State and Religion in Islamic Societies" *Past and Present* No. 151, (1996), 4.
- Maquet, Jacques. "American Anthropologist." *American Anthropologist*, vol. 70, no. 4, 1968, pp. 836–837. www.jstor.org/stable/670637.
- March, Andrew F. "Rethinking Religious Reasons in Public Justification." *The American Political Science Review*, vol. 107, no. 3, 2013, pp. 523–539. www.jstor.org/stable/43654922.

- March, Andrew F. Review of Islam and the Secular State by Abdullahi Ahmed An-Na'im, *Journal of the American Academy of Religion*, Vol. 79, No. 1 (MARCH 2011), pp.258-261. <http://www.jstor.org/stable/23020396>, (Accessed: 08-11-2017).
- Morton, Oliver P. "The American Constitution." *The North American Review*, vol. 124, no. 256, 1877, pp. 341–346. www.jstor.org/stable/25110045.
- Muntoha, "Demokrasi dan Negara Hukum" dalam *Jurnal Hukum* No. 3 Vol. 16 Juli 2009: 379 – 395. <https://media.neliti.com/media/publications/84235-ID-demokrasi-dan-negara-hukum.pdf> (Akses 01 04 2018).
- O'Brien, Peter. "Secularism." In *The Muslim Question in Europe: Political Controversies and Public Philosophies*, 144-98. Philadelphia; Rome; Tokyo: Temple University Press, 2016. <http://www.jstor.org/stable/j.ctt1kft8dx.8>.
- Purcell, Bridget. "Transcendence and Tradition: Two Attempts to Revive the Concept of the Secular" Review of Secularism Confronts Islam by Olivier Roy; Islam and the Secular State:Negotiating the Future of Shari'a by Abdullahi Ahmed An-Na'im, *Anthropological Quarterly*, Vol. 82, No. 3 (Summer, 2009), pp. 821-835, <http://www.jstor.org/stable/20638662>, (Accessed: 08-11-2017).
- Rasmussen, Bryan B. "From Gods Work to Field work: Charlotte Tonnas Evangelical Autoethnography." *elth*, vol. 77, no. 1, 2010, pp. 159–194. www.jstor.org/stable/40664627.
- Rawls, John. "The Idea of Public Reason Revisited" Source: *The University of Chicago Law Review*, Vol. 64, No. 3 (Summer, 1997), pp. 765-807. <http://www.jstor.org/stable/1600311> (Accessed: 19-12-2017).

- Reeves, Dorota Pietrzyk. "Normative Political Theory" *teoria polityki* 1 2017 s. 173–185. www.ejournals.eu/teoria_polityki akses 07 Maret 2018.
- Reeves, Dorota Pietrzyk. "Normative Political Theory" *teoria polityki* 1 2017 s. 173–185. www.ejournals.eu/teoria_polityki akses 07 Maret 2018.
- Rizvi, Md. Mahtab Alam. "Secularism in India: Retrospect and Prospects," *The Indian Journal of Political Science*, 66 (2005), 901–914, www.jstor.org/stable/41856174.
- Sargent, Lyman Tower "Ideology and Utopia: Karl Mannheim and Paul Ricoeur." *Utopian Horizons: Ideology, Politics, Literature*, edited by Zsolt Czigányik, Central European University Press, Budapest; New York, 2017, pp. 19–40. www.jstor.org/stable/10.7829/j.ctt1pq340t.5.
- Selby, David A. "The Path Not Taken: Tocqueville, the Freedom of Education, and Alfred Stepan's "Twin Tolerations" in France, 1843-50." *Journal of Church and State* 55, no. 4 (2013): 640-68. <http://www.jstor.org/stable/23923081>. (diakses 24 April 2019).
- Shah, Nasim Hasan. "Islamic Concept Of State" *Islamic Studies*, Vol. 26, No. 1 (Spring 1987), pp. 97-115 <http://www.jstor.org/stable/20839817> (Akses 29-03-2018).
- Sharkey, Heather J. "Journal of Religion in Africa." *Journal of Religion in Africa*, vol. 40, no. 3, 2010, pp. 362–363. www.jstor.org/stable/25801384., copied Haddad, Bassam SA. "Islamic Liberals and Secularism." *The Arab Studies Journal*, vol. 1, no. 2, 1993, pp. 26–31. www.jstor.org/stable/23079075.
- Sharkey, Heather J. "Journal of Religion in Africa." *Journal of Religion in Africa*, vol. 40, no. 3, 2010, pp. 362–363. *JSTOR*, JSTOR, www.jstor.org/stable/25801384.,

- copied Haddad, Bassam SA. "Islamic Liberals and Secularism." *The Arab Studies Journal*, vol. 1, no. 2, 1993, pp. 26–31. *JSTOR*, JSTOR, www.jstor.org/stable/23079075.
- Singh, Ranbir and Karamvir Singh, "Secularism in India: Challenges and its Future," *The Indian Journal of Political Science* 69 (2008), 597–607, www.jstor.org/stable/41856448.
- Sommerville, C. John. "Post-secularism Marginalizes the University: A Rejoinder to Hollinger." *Church History* 71, no. 4 (2002): 848-57. <http://www.jstor.org/stable/4146195>. (diakses 23 April 2019).
- Tayob, Abdulkader. review of Islam and the Secular State: Negotiating the Future of Shari'a by Abdullahi Ahmed An-Na'im; The Fall and Rise of the Islamic State by Noah Feldman, *International Affairs* (Royal Institute of International Affairs 1944-), Vol. 86, No. 1 (Jan., 2010), pp. 278-279. Stable URL: <http://www.jstor.org/stable/40389116>. (Accessed: 08-11-2017).
- Torre, Massimo La. "'Rechtsstaat' and Legal Science. The Rise and Fall of the Concept of Subjective Right." *ARSP: Archiv Für Rechts- Und Sozialphilosophie / Archives for Philosophy of Law and Social Philosophy*, vol. 76, no. 1, 1990, pp. 50–68. www.jstor.org/stable/23679976.
- Turner, Bryan S. "Outline of a Theory of Citizenship." *Sociology* 24.2 (1990): 189-217. <https://scholar.google.co.id>
- Usman, Muh. Ilham. "Studi Komparasi Abdurrahman Wahid dan Abdullah Ahmad an-Na'im tentang Liberasi dan Humanisasi" *Al-Fikr Volume 17 Nomor 3 Tahun 2013*.

- Wagner, Helmut R. "The Annals of the American Academy of Political and Social Science." *The Annals of the American Academy of Political and Social Science*, vol. 369, 1967, pp. 225–226. www.jstor.org/stable/1038554.
- Welton, Mark D. and Wael B. Hallaq. *Middle East Journal* 67, no. 3 (2013): 492-93. <http://www.jstor.org/stable/90000743>.
- Welton, Mark D. review of Islam and the Secular State: Negotiating the Future of Shari'a by Abdullahi Ahmed An-Na'im, Source: *Middle East Journal*, Vol. 62, No. 4 (Autumn, 2008), pp. 727-728. <http://www.jstor.org/stable/25482587> (Accessed: 08-11-2017).
- Zafar, Muhammad Imtiaz. "Can Pakistan be a Secular State?," *Journal of South Asian Studies* 28, (January–June 2013), 165-185.

Internet

- An-Na'im, Abdullahi Ahmed. *What Is an American Muslim?* (Oxford University Press, 2014). Oxford University, <https://global.oup.com/academic/product/what-is-an-american-muslim-9780199895694?cc=us&lang=en&>
- Ayubi, Nazih N., Nader Hashemi, dan Emran Qureshi, "Islamic State" Source: *The Oxford Encyclopedia of the Islamic World*. http://www.oxfordislamicstudies.com/article/opr/t236/e0394?_hi=0&_pos=10 (akses 10 April 2015).
- Basri, Seta. "Pengertian Ilmu Politik dan Pendekatan-pendekatan dalam ilmu politik". dalam <http://setabasri01.blogspot.co.id/2009/02/konsep-dan-metodelogi-ilmu-politik.html> akses 16 Maret 2018.

- El-Affendi, Abdelwahab. *Who Need an Islamic State?...*, http://www.oxfordislamicstudies.com/article/opr/t236/e0394?_hi=0&_pos=10 (akses 10 April 2015).
- Esposito, John L. "The Challenge of Creating Change" www.tif.ssrc.org (akses 16 Oktober 2017).
- Hefner, Robert. "Secularism and the Paradoxes of Muslim Politics" <https://tif.ssrc.org> (akses 16 Oktober 2017).
- Kurzman, Charles. "An Islamic Case for a Secular state" <https://tif.ssrc.org/2008/05/27> (akses 23 Oktober 2017).
- Lilo, Herman. "Civic Reason, Public Reason dan UU Ormas" <http://www.breakingsulsel.com/> (akses 29 Des 2018).
- Ma'rufi, Anwar. "Wacana Refarmasi Syari'ah: Telaah Kritis Terhadap Pemikiran An-Naim" <http://anwafi.blogspot.co.id/2012/04/wacana-reformasi-syariah-telaah-kritis.html>, (akses 27 Sept 2015).
- Philpott, Daniel. "Arguing with an-Naim" <https://tif.ssrc.org> (akses 16 Oktober 2017).
- Quong, Jonathan. "Public Reason" dalam <https://www.britannica.com> (akses 07 Des 2017).
- Scharffs, Brett G. "*The Autonomy of Church and State*" Brigham Young University Law Review, 2004, halaman 1248. Lihat juga <http://digitalcommons.law.byu.edu/lawreview/vol2004/iss4/3>
- Scharffs, Brett G. "The Autonomy of Church and State" BYU Law Review 2004. <http://digitalcommons.law.byu.edu/lawreview/vol2004/iss4/3> (akses 20/12/2018).
- Selby, David A. "The Path Not Taken: Tocqueville, the Freedom of Education, and Alfred Stepan's "Twin

Tolerations" in France, 1843-50." *Journal of Church and State* 55, no. 4 (2013): 640-68. <http://www.jstor.org/stable/23923081> (diakses 24 April 2019).

Stepan, Alfred. "Religion, Democracy, and the 'Twin Tolerations,'" *Journal of Democracy* 11, no. 4 (October 2000): 37- 57.

Wadjdi, Farid. "Gagasan Usang Negara Sekuler An-Na'im" <http://hizbut-tahrir.or.id/2007/08/04/gagasan-usang-negara-sekuler-an-naim/>(akses 10 Oktober 2015).

Wattimena, Reza A.A. "Fungsi Ruang Publik bagi Masyarakat Demokratis" <https://rumahfilsafat.com> (Akses 10 Des 2017).

White, Jenny. "Does Tolerance Require Struggle" <https://tif.ssrc.org> (akses 16 Oktober 2017).

Disertasi

Basri, Hasan. *A.Hasjmy (1914-1998); Kajian Sosial-Intelektual dan Pemikirannya Tentang Politik*, disertasi. Jakarta: SpsUIN Syarif Hidayatullah, 2008.

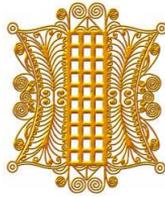
Chair, Abd. *Pemikiran Politik Hamka*. Jakarta: Sps UIN Syarif Hidayatullah, 1996.

Harun, Maidir. *Khilafah Menurut Rasyid Rida dan Relevansinya dengan Masyarakat Islam Modern*, Disertasi Jakarta: UIN Syarif Hidayatullah Jakarta, 1989.

Harun, Maidir. *Khilafah Menurut Rasyid Ridha dan Relevansinya dengan Masyarakat Islam Modern*. Jakarta: Sps UIN Syarif Hidayatullah, 1989.

Mujahid, *Dasar Pemikiran Politik Ali Abd. Al-Raziq*. Jakarta: Sps UIN Syarif Hidayatullah, 2006.

- Muthhar, Moh. Asy'ari. *Masyarakat dan Negara Menurut al-Farabi*. Jakarta: SPs UIN Syarif Hidayatullah, 2016.
- Nasution, Hasyimsyah. *Pemerintahan dan Keadilan Dalam Pemikiran Sayyid Qutb*. Jakarta: SPs UIN Syarif Hidayatullah, 1977.
- Nur, M. *Negara Dalam Islam: Studi Pemikiran Abu al-A'la al-Maududi dan Bassam Tibi*, Disertasi. Yogyakarta: Program Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga, 2009.
- Sahri, *Kepemimpinan Negara Menurut al-Ghazali (w.111)*. Jakarta: SPs UIN Syarif Hidayatullah, 2009.
- Shahab, Umar. *Khumaini dan Negara Syiah Modern*. Jakarta: SPs UIN Syarif Hidayatullah, 2006.
- Shobahussurur, *Islam dan Kekuasaan: Alisis Kritik Ibnu Taymiyah Terhadap Sistem Kekuasaan*. Jakarta: SPs UIN Syarif Hidayatullah, 2005.
- Syafiuddin, *Negara Islam Menurut Ibnu Khaldun*. Jakarta: SPs UIN Syarif Hidayatullah, 2001.
- Syaripudin, *Pergolakan Politik Islam di Tengah Modernisme: Kajian Atas Gagasan Politik al-Kawakibi*. Jakarta: SPs UIN Syarif Hidayatullah, 2001.



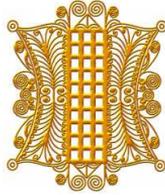
GLOSARIUM

Ambiguitas	Hal yang bermakna dua atau yang mempunyai dua pengertian sehingga mengandung sifat tidak menentu, tidak pasti, dan tidak jelas. Pada hal tertentu memungkinkan adanya makna atau penafsiran yang lebih dari satu
Civic reason	Alasan, maksud, dan tujuan suatu kebijakan publik atau perundang-undangan yang didasarkan pada penalaran publik dan kewarganegaraan
Dekonstruksi	Teknik yang berupaya membuka makna yang tersembunyi di balik kata-kata, ide atau gagasan yang terdapat pada teks
Dependen	Suatu bentuk relasi antara institusi agama dan negara yang bersifat mengikat dan tidak berdiri sendiri
Determinisme	Paham yang memandang setiap kejadian atau tindakan, baik yang menyangkut jasmani maupun rohani merupakan konsekuensi kejadian sebelumnya dan ada di luar kemauan
Tradisionalisme	Pemikiran sosial dan politik yang

	cenderung mempertahankan struktur budaya dan tradisi yang sudah ada. Dalam konteks ke-Islaman, pemikiran tradisionalisme ditandai dengan tetap mempertahankan ide kekhalifahan sebagai sistem politik. Namun, dalam konteks positivisme politik, tradisionalisme merupakan pendekatan politik yang menekankan pada metode awal dalam kajian politik yang cenderung menekankan pada sejarah, institusi, dan norma
Fundamentalisme	Pemikiran sosial dan politik yang mendasarkan pemahaman pada dasar-dasar keagamaan yang sangat mendasar
Hermeneutik	Suatu metode yang ditempuh guna menggali makna dan pemahaman yang secara objektif maupun subjektif
Independensi	Sifat lembaga yang bebas dan merdeka serta tak terikat dengan lembaga yang lain. Dalam konteks sosial, independen merupakan suatu bentuk relasi sosial yang mandiri, bebas, dan tak terikat.
Paradigma Integralistik	Pemikiran sosial dan politik berbasis teologi Islam yang meyakini dan memandang serta menekankan kesatuan politik atau ketakterpisahan antara agama dan negara atau politik sebagai kerangka utama
Inter-independen	Bentuk hubungan dinamis dan keterkaitan dua struktur sosial independen (agama dengan negara)
Islamisme	Pemahaman sosial dan politik berbasis Islam, atau didasarkan dalam kerangka Islam atau karena kental dengan logika keagamaan Islam dapat disebut sebagai berideologi Islam
Otonomi	Hak dan wewenang untuk mengatur dan mengurus negara atau organisasi sendiri sesuai dengan peraturan perundang-

	undangan yang berlaku
Paleo-Conservative	Filsafat politik yang menekankan tradisi, pemerintah dan masyarakat sipil terbatas dengan identitas agama, regional, nasional.
Posotivisme	Pemikiran yang lebih menekankan atau memandang pengetahuan didasarkan pada fakta dan menolak pengetahuan didasarkan pada hal-hal yang metafisik, termasuk pengetahuan dari agama.
Utopis	Pandangan yang bersifat ilusi dan khayalan karena harapan akan tatanan masyarakat dan tata politik yang hanya bagus dalam gambaran, tetapi sulit dan bahkan hampir tak mungkin diwujudkan
Konvergensi	Arah kecenderungan pemikiran menuju satu titik yang sama atau pertemuan, atau dalam konteks budaya adalah proses perkembangan unsur kebudayaan yang sama pada dua kebudayaan atau lebih yang terjadi karena difusi antara satu dan yang lain
Sinisme	Pandangan atau sikap yang memandang rendah, atau pandangan atau gagasan yang tidak melihat suatu kebaikan apa pun dan meragukan sifat baik yang ada pada manusia
Despotisme	Sistem pemerintahan dengan kekuasaan tidak terbatas dan sewenang-wenang
Intermediasi	Hubungan mediasi antara masyarakat (agama) dan negara, atau merupakan proses dialogis yang melibatkan semua pihak yang berkonflik dan berkepentingan dalam menciptakan tatanan sosial dan politik yang harmonis. Intermediasi sebagai proses mensyaratkan adanya pengakuan dan penghormatan, liberalisme, pluralisme dan toleransi akan eksistensi semua pihak.
Politik	Proses pengaturan dan pembangunan masyarakat yang berkaitan dengan

	kekuasaan, kewenangan, kehidupan dan kebijakan publik, pemerintahan, negara, konflik dan resolusi konflik
Kohesi	Hubungan erat atau perpaduan yang kokoh. Kohesi juga dapat berarti keterikatan antar unsur dalam struktur sintaksis atau struktur wacana yang ditandai antara lain konjungsi, pengulangan, penyulihan, dan pelesapan
Skriptualisme	Kerangka pemikiran atau pandangan yang mendasarkan kebenaran pada agama, atau kitab suci agama. Asumsi kerangka pikiran ini adalah bahwa kebenaran kitab suci bersifat mutlak, dan karena itu kebenaran realitas didasarkan pada teks agama.
Liberalisme	Paham atau pemikiran yang menjunjung kebebasan sebagai prinsip dasar. Aliran ini dalam konteks keagamaan lebih menekankan pada makna hakiki teks daripada bunyi teks itu sendiri.
Pemikiran politik Islam	Bidang studi filsafat yang mengkaji pemikiran-pemikiran (teori, konsep, dan paradigma) politik dengan lapangan studi tokoh Islam atau literatur-literatur politik Islam serta dibingkai oleh nilai-nilai ajaran Islam.
Antroposentrisme	Kerangka pemikiran politik atau pandangan sosio-politik yang mendasarkan makna dan pemahaman berpusat pada eksistensi manusia itu sendiri
Teosentrisme	Kerangka pemikiran dan pemahaman politik yang didasarkan pada eksistensi Tuhan sebagai determinisme
Teori	pendapat yang didasarkan pada penelitian dan penemuan, didukung oleh data dan argumentasi



Indeks

A

- Abduh, 49, 54, 55, 329, 330, 340, 341, 343, 347, 354
Abdul Rauf, 102, 103, 104
Abdullahi Ahmed an-Na'im, 12, 21
Abu Bakar, 189, 334, 335, 338, 341, 345, 362
Abu Hanifah, 243
Abu Zayd, 30, 81, 276, 392, 399, 400, 403
Adams, 197
Affendi, 32, 396, 423
Afghani, 329, 347
Afrika, 12, 67, 74, 82, 88, 93, 94, 95, 96, 187, 193, 232, 236, 239
Ahmad Suhelmi, 16, 17
AKP, 324
Al-Bannā, 41, 389
Albertine Minderop, 103, 105, 106
Al-Ghazālī, 59
Ali Harb, 277
Ali Hasymi, 13
Ali Syari'ati, 40
al-Karim, 20
Al-Karim, 390
al-Kawakibi, 13
Al-Mawdūdī, 27, 39, 43
Almond, 198, 199, 390
Al-Qaraḍawy, 390
Amerika, 2, 12, 18, 46, 66, 67, 72, 73, 74, 75, 85, 89, 96, 99, 100, 101, 102, 103, 104, 105, 106, 107, 108, 109, 110, 113, 114, 147, 152, 167, 170, 172, 173, 177, 197, 240, 259, 262, 268, 278, 279, 280, 281, 282, 283, 284, 285, 287, 293, 300, 301,

302, 305, 311, 328, 383, 399,
400, 402, 403, 405, 406
Amerika Serikat, 18, 46, 66, 67,
72, 73, 74, 85, 89, 96, 99, 100,
101, 102, 104, 107, 108, 110,
114, 147, 172, 240, 262, 278,
279, 280, 281, 282, 283, 284,
285, 293, 300, 301, 302, 305,
383, 405
Amiruddin, 14
Antoni Black, 31
Apter, 168, 169, 170, 174, 392,
408
Arab, 7, 9, 31, 50, 65, 69, 78, 87,
88, 94, 95, 96, 98, 120, 134,
141, 142, 155, 158, 193, 302,
334, 395, 399, 411, 412, 413,
420, 421
Arkoun, 5, 54, 354, 392, 408
Armas, 269, 270, 271, 393
Ar-Rāziq, 13, 50, 51, 52, 332,
338, 382
Ashmāwī, 393
Ashshiddiqy, 285, 286, 287, 407
Asia, 109, 232, 239, 408
Assad, 193
Austria, 296
Azra, 3, 4, 31, 32, 33, 34, 37, 55,
85, 86, 177, 301, 318, 343,
354, 382, 393, 409
Azzad, 40

B

Baderin, 12, 77, 393
Bahtiar Efendy, 17, 18, 383
Bahtiar Effendy, 18, 33, 34
Barton, 350
Bassam Tibi, 13

Belanda, 83, 105, 109, 112, 173,
259, 317
Binder, 35
Boullata, 64, 65, 115, 394
Bowen, 4, 147
Bronk, 271, 272, 306, 415
Budihardjo, 164, 166, 171, 172,
174

C

Caporaso, 194, 195, 196, 199,
200, 204, 205, 206, 207, 394
Carroll, 305, 306, 415
Cassanova, 303
Civic, 2, 209, 211, 214, 215, 216,
217, 219, 423, 427
Civic reason, 209, 211, 214, 215,
216, 217, 427
Cohen, 224, 225, 415
Comte, 162, 360
Copson, 180, 181
Cox, 269, 270, 271, 393, 395, 415
Crane, 4, 177

D

Damsar, 197, 395
Dane, 369
dar al-harb, 33, 250
dar al-Islam, 33, 250
Decey, 183
Deliar Noer, 196
demokrasi, 8, 14, 40, 44, 45, 56,
57, 58, 87, 100, 105, 109, 110,
132, 152, 165, 169, 173, 184,
185, 186, 202, 219, 220, 224,
225, 245, 262, 263, 264, 265,
283, 298, 313, 316, 319, 324,
343, 344, 355, 356, 367, 419

Denmark, 300, 301
dependansi, 253
Din Syamsuddin, 3, 4, 17, 18, 33,
34, 35, 36, 39, 47, 48, 49, 51,
54, 55, 58, 59, 151, 153, 176,
339, 340, 341, 342, 343, 344,
348, 349, 352, 353, 354, 357,
358, 359, 364, 381, 396
Domain Negara, 2, 201
domain politik, 195, 201, 203,
333
Durkheim, 162
dzimmi, 126, 127, 251, 363

E

Easton, 198, 200, 395
Effendy, 18
empiris, 18, 23, 26, 38, 64, 66, 73,
78, 104, 142, 148, 149, 167,
173, 232, 268, 277, 287, 300,
302, 314, 342, 361, 371, 373,
379, 384
Eropa, 2, 8, 31, 61, 72, 73, 85, 86,
88, 98, 99, 101, 105, 106, 107,
108, 109, 110, 111, 112, 113,
125, 143, 145, 147, 158, 179,
182, 186, 187, 197, 224, 227,
236, 247, 256, 258, 262, 268,
272, 278, 283, 284, 287, 289,
291, 293, 294, 296, 299, 300,
302, 303, 304, 305, 306, 309,
325, 326, 346, 371, 375, 376,
392
Esposito, 4, 19, 35, 81, 90, 91, 96,
98, 120, 121, 130, 147, 336,
337, 365, 366, 390, 395, 396,
401, 423
Evangilis, 281

F

Fadel, 3, 4, 6, 7, 10, 365, 366,
368, 416
Fancis Deng, 234, 235, 238
Fazlur Rahman, 13, 14
Fielman, 9
filosofis, 22
filsafat Barat, 360
Finlandia, 300, 301
First Amandment, 279
Fossum, 10
Freud, 162
Fukuyama, 109, 110, 262, 263,
397
Fuller, 293, 294, 397
Fundamentalismc, 31, 33, 34, 49,
134, 332, 339, 393, 401, 428

G

Gadamer, 118, 377
Gibb, 35
Gill, 202, 230, 397
Great Awakening, 282
Grigsby, 165, 166, 398

H

Haikal, 54, 55, 56, 57, 354, 355,
398
Husain, 8, 52, 55, 56, 330, 331,
354, 355, 398, 408
Habermas, 218, 222, 223, 225,
278, 361, 378, 382, 403
Hafied Cangara, 197
Hafner, 4
Haikal, 14, 15
hak asasi manusia, 11, 12, 15, 56,
74, 78, 79, 81, 82, 87, 99, 105,

- 107, 122, 132, 135, 136, 140, 141, 154, 157, 163, 167, 174, 182, 183, 185, 186, 187, 210, 214, 215, 216, 225, 226, 228, 233, 235, 236, 237, 238, 239, 240, 241, 242, 243, 244, 245, 248, 251, 252, 260, 261, 263, 274, 283, 288, 299, 307, 317, 319, 324, 326, 339, 349, 355, 360, 363, 366, 367, 382, 383
- Hallaq, 8, 9, 262, 263, 264, 265, 352, 372, 398, 417, 422
- HAM, 2, 6, 11, 12, 19, 34, 49, 67, 74, 82, 99, 119, 134, 150, 152, 187, 235, 236, 237, 239, 240, 299, 332, 336, 339, 370, 400, 401, 406
- Hamka, 13, 424
- Hardiman, 64, 99, 220, 224, 361, 399
- Hasbi Amiruddin, 4, 13, 14, 57, 356, 357
- Hashemi, 9, 30, 272, 312, 313, 314, 326, 399, 422
- Hasymi, 13
- hermeneutics of thoughts*, 64
- hermeneutik, 10, 366, 386
- hermeneutika, 12, 64
- Heywood, 198, 399
- Hizbut Tahrir, 40
- Hobbes, 52, 109, 223
- Hourani, 31, 158, 399
- Huntington, 263
- I**
- Ibnu Hambal, 243
- Ibnu Hazmn, 243
- Ibnu Khaldun, 13, 329, 341, 342, 357, 382, 425
- Ibnu Taymiyah*, 13, 243, 425
- Ikhwanul Muslimin, 40, 41, 98
- India**, 3, 40, 77, 78, 146, 148, 150, 268, 281, 310, 311, 319, 320, 321, 322, 323, 328, 346, 350, 362, 384, 404, 408, 420, 421
- Indonesia, 2, 4, 9, 3, 2, 3, 5, 9, 11, 16, 17, 18, 19, 20, 24, 31, 32, 33, 35, 36, 38, 40, 43, 54, 73, 78, 83, 85, 86, 88, 91, 94, 97, 102, 103, 105, 106, 109, 111, 124, 144, 146, 148, 152, 157, 162, 171, 175, 190, 196, 198, 199, 214, 229, 234, 252, 259, 268, 270, 271, 273, 285, 286, 287, 292, 301, 310, 311, 313, 315, 316, 317, 318, 319, 326, 328, 330, 341, 347, 350, 354, 362, 366, 370, 375, 379, 384, 387, 389, 391, 393, 395, 396, 397, 400, 401, 402, 403, 404, 407, 408, 409
- Inggris, 4, 12, 61, 67, 71, 72, 73, 82, 85, 86, 87, 88, 90, 91, 93, 97, 99, 100, 102, 105, 107, 109, 112, 170, 173, 224, 259, 268, 272, 284, 289, 290, 293, 322
- Institusional, 166
- Institusionalisme, 168, 169
- integralisme, 384
- integralistik, 22
- Integralistik, 1, 36, 428
- intelektual, 19

inter-independensi, 163, 252,
253, 254, 255, 256, 257, 259,
359, 382
intermediasi, 253, 259
interpreted shari'ah, 350
Iran, 40, 87, 125, 134, 414
Iskandar, 68, 69, 71, 83, 236, 400,
441
Islam dan negara, 5, 13, 17, 18,
19, 20, 21, 22, 23
Islam Liberal, 17, 132, 133, 350,
351, 402
Islam Literal, 17
Islamisasi, 81, 87, 95, 98, 180,
367
Islamisme, 35, 52, 121, 122, 131,
137, 161, 262, 263, 331, 347,
428
Islandia, 301
Italia, 100, 105, 109, 111, 112,
258, 260, 294, 310

J

Jerman, 83, 84, 105, 109, 110,
111, 112, 173, 193, 224, 258,
296, 298, 301, 361, 375

K

Kamil, 4, 19, 34, 49, 52, 53, 54,
55, 58, 133, 134, 252, 330,
331, 332, 339, 353, 354, 356,
401
Kanada, 74, 284
Kant, 219, 223
Karl Mannheim, 64, 65, 115, 420
Katolik Bavaria, 259
Kattsoff, 401
Kazim, 369, 382

kedaulatan, 14
Kewarnegaraan, 2, 244, 245, 247
kewarnegaraan global, 246
Khaldun, 13
khilāfah, 50, 327, 331, 342
kontradiktif, 21
kontroversial, 6, 21
Kuru, 312, 313, 418
Kurzman, 4, 132, 133, 402, 423

L

Laicite, 256, 409
Lapidus, 88, 90, 94, 95, 188, 402,
418
Legitimasi, 128, 208, 209, 348
Levine, 195, 196, 200, 204, 205,
206, 207, 394
liberal, 8, 99, 104, 107, 109, 143,
153, 205, 225, 245, 247, 262,
265, 279, 283, 291, 300, 303,
313, 314, 350, 366, 375, 384
Liberalisme, 105, 225, 351, 390,
397, 430
Locke, 61, 223, 382

M

Maarif, 17, 18
Madinah, 8, 28, 31, 47, 136, 137,
138, 182, 233, 393, 404
Madjid, 17, 55, 57, 132, 133, 269,
271, 330, 354, 356, 366, 402
Magnis, 361
Mahdisme, 35
Marshall, 76, 245, 246
Marx, 162
Masjid Paris, 256
masyarakat Islam, 23
Masykuri Abdillah, 4, 32

Mesir, 19, 20, 40, 42, 50, 51, 56,
67, 74, 82, 89, 90, 94, 95, 96,
97, 102, 146, 158, 193, 330,
332, 347, 355, 390, 406
Miller, 171, 172, 173, 403
Miriam Budiardjo, 83, 84, 85,
183, 196
modernisme, 9, 35, 49, 99, 178,
262, 263, 328, 340, 341, 343,
344, 345, 346, 347, 348, 349,
350, 351, 360, 373, 376, 377,
378, 379, 382
moral sensibility, 245
Morris, 202, 404
Mudzhar, 4, 64, 404
Muhammad Asad, 121, 129, 130
mulk siyasi, 342
mulk tabii, 342
Musdah Mulia, 14, 15, 56, 57,
355

N

Nabi Muhammad, 38, 153, 182
Naidu Ashok, 273, 303, 304
Nasim Hasan Shah, 128
Natsir, 16, 17, 40, 124, 387, 402,
408
Nazaruddin, 168, 408
negara bangsa, 108, 110, 202,
246, 264, 303, 346, 347
negara hukum, 84, 182, 183, 184,
185, 186, 191, 220, 221, 222,
236, 237, 240, 265
negara Islam, 1, 6, 7, 8, 14, 28,
40, 43, 44, 46, 57, 75, 86, 98,
103, 104, 118, 119, 120, 121,
122, 124, 125, 126, 127, 128,
129, 130, 131, 132, 133, 134,

136, 137, 142, 143, 148, 155,
178, 180, 182, 187, 190, 233,
263, 264, 315, 316, 317, 324,
325, 327, 348, 352, 356, 359,
366, 367, 368, 370, 371, 372
Negara Madinah, 137, 404
negara netral, 177, 303, 315, 318,
319, 382
negara sekular, 2, 3, 7, 8, 10, 12,
14, 78, 100, 101, 104, 108,
121, 128, 132, 155, 162, 163,
174, 175, 176, 178, 179, 180,
181, 182, 187, 190, 191, 204,
210, 216, 233, 236, 244, 260,
261, 262, 275, 282, 285, 289,
290, 292, 295, 310, 311, 312,
316, 317, 319, 324, 325, 327,
328, 329, 332, 333, 342, 345,
359, 362, 365, 367, 369, 371,
372, 373, 384
negara teritorial, 202, 239, 245,
246, 247, 248, 250, 251, 376
Norris, 162

O

Ofcansky, 89, 96, 405
Olivier Roy, 3, 262, 263, 419
Otonomi negara, 208

P

Pakistan, 40, 43, 125, 134, 272,
347, 390, 422
Palco-Conservative, 4
Pancasila, 299, 301, 315, 316,
387, 402
paradigma, 6, 11, 21, 22
paradigma politik, 9, 23, 27, 30,
36, 39, 151, 174, 195, 197,

200, 205, 328, 331, 336, 360,
384, 386
Parek, 314
Parera, 273, 405
pemerintahan, 14, 16
pemikiran, 5, 6, 9, 10, 11, 12, 14,
18, 19, 21, 22
Philpott, 225, 261, 262, 423
pluralistik, 260, 307, 364, 378,
382
Polandia, 105, 375
politik, 4, 9, 11, 12, 14, 16, 17,
18, 21, 364
politik Islam, 3, 5, 1, 7, 8, 9, 10,
11, 18, 20, 21, 22, 24, 25, 30,
32, 33, 34, 35, 36, 38, 40, 43,
44, 46, 47, 48, 53, 57, 58, 60,
78, 103, 118, 119, 128, 134,
143, 148, 156, 159, 161, 162,
174, 179, 188, 262, 317, 319,
324, 326, 327, 328, 329, 333,
335, 336, 338, 339, 341, 343,
344, 345, 347, 348, 349, 351,
353, 356, 357, 360, 362, 364,
368, 372, 373, 383, 384, 385,
386, 430
Positivisme, 3, 360, 361, 362,
372, 384, 385
positivistik, 4, 59, 60, 161, 327,
339, 349, 360, 362, 363, 372,
373, 379, 383, 384, 385, 386
Post-sekularisme, 374, 376
Powell, 199
Prancis, 61, 83, 100, 109, 111,
112, 170, 246, 256, 258, 272,
281, 287, 288, 289, 293, 301,
311, 328, 378
primus inter pares, 184

Q

Quṭb, 40, 121, 368, 405

R

Rachman, 285, 290, 405
Rahman, 4, 13, 14, 54, 57, 301,
302, 354, 356, 357, 391, 405
Rasmussen, 283, 284, 285, 406,
419
Rasyid Ridha, 13, 19
Rawls, 209, 218, 219, 220, 224,
225, 312, 313, 382, 406, 419
Reason, 2, 209, 218, 219, 224,
225, 286, 415, 419, 423
Reeves, 166, 167, 168, 420
Rehnquist, 259
reprosikal, 245
revisi, 100, 114, 274, 279
Ridwan, 182, 183, 184, 185, 406
Rorty, 278
Rousseau, 223
ruang publik, 26, 80, 100, 106,
113, 147, 150, 151, 155, 156,
162, 175, 179, 192, 213, 214,
217, 219, 220, 221, 222, 223,
224, 231, 256, 259, 273, 276,
278, 308, 309, 310, 312, 317,
328, 349, 372, 373, 374, 382
Rusia, 105, 109, 240, 258, 291,
293, 347

S

Salim, 166, 196, 406
Sayyid Qutb, 13, 19
Scharffs, 177, 253, 254, 255, 256,
257, 259, 423
Schleirmacher, 64

Sekular, 2, 5, 16, 49, 86, 100,
 102, 106, 114, 135, 181, 186,
 187, 194, 208, 218, 222, 223,
 230, 231, 242, 243, 244, 254,
 255, 256, 257, 258, 259, 260,
 280, 281, 282, 287, 288, 289,
 290, 293, 295, 296, 300, 308,
 313, 320, 321, 322, 323, 324,
 326, 340
 Sekularisme, 2, 3, 9, 12, 32, 75,
 109, 111, 192, 268, 272, 273,
 274, 275, 276, 277, 278, 279,
 283, 285, 287, 290, 296, 301,
 302, 303, 304, 307, 308, 309,
 310, 311, 312, 313, 314, 319,
 321, 322, 323, 325, 326, 328,
 329, 373, 399, 405
 sekularisme Islam, 23, 268, 275,
 326
 sekularistik, 8, 9, 10, 18, 21, 25,
 27, 30, 36, 53, 119, 120, 121,
 329, 331, 332, 333, 336, 338,
 339, 340, 342, 351, 360, 364,
 373
 Shaḥrūr, 407
 Shidarta, 72, 234, 235, 237, 395
 Simbiosisme, 351
 simbiotik, 22
 Simbiotik, 1, 53
 Simon, 263, 361
 Simpson, 269, 407
siyasah aqliyah, 342
siyasah diniyyah, 342
 Sjadzali, 2, 15, 16, 32, 33, 34, 38,
 40, 50, 52, 53, 54, 55, 56, 57,
 330, 353, 354, 355, 407
 Smith, 37, 38, 47, 180, 407
sociology of knowledge, 64, 65
Soekarno, 16, 17, 52, 402
 Sourous, 276
 Soviet, 193, 242, 258, 292, 293,
 348
 Spanyol, 100, 105, 109, 112, 258,
 260, 294, 295, 296, 298, 301,
 310
 Spencer, 162
 Stahl, 183
Stepan, 300, 312, 313, 314, 408,
 420, 423, 424
 Sudan, 2, 12, 22, 32, 41, 63, 66,
 67, 68, 69, 70, 72, 73, 76, 77,
 79, 80, 81, 85, 86, 87, 88, 89,
 90, 91, 92, 93, 94, 95, 96, 97,
 98, 99, 101, 104, 114, 117,
 118, 125, 134, 135, 136, 142,
 146, 158, 186, 251, 347, 389,
 392, 394, 395, 396, 397, 399,
 402, 405, 406, 409, 410, 411,
 413
 Suhelmi, 16, 17, 61, 124, 402,
 408
 Sukron Kamil, 19
 Sunan Kalijaga, 11, 13, 425
 Sunni, 39, 329, 366, 368, 382
 Surbakti, 200, 408
 Swedia, 74, 100, 109, 112, 290,
 293, 300, 301
 Syah Waliyullah, 346, 350
 Syahrur, 177, 179, 180
 Syamsuddin, 17, 18, 33, 34, 35,
 36, 39, 47, 48, 49, 51, 54, 55,
 58, 59, 151, 153, 168, 176,
 339, 340, 341, 342, 343, 344,
 348, 349, 352, 353, 354, 357,
 358, 359, 364, 381, 396, 408

T

Taha, 66, 154, 382, 398
Taimiyah, 13
Taylor, 140, 172, 278, 398, 414
teologi, 8, 22, 24, 33, 39, 60, 61,
119, 120, 121, 122, 159, 161,
162, 174, 177, 328, 329, 332,
333, 336, 337, 339, 340, 345,
347, 360, 361, 362, 363, 364,
366, 367, 368, 372, 373, 382,
383, 384, 385, 428
teologi Islam, 8, 328, 362, 364,
366, 367, 385, 428
teologis, 16
teosentris, 59, 60, 360, 384
The Republican Brotherhood, 79
Tholkhatul Khair, 66, 114
Tocqueville, 102, 313, 314, 409,
420, 423
Tore Lindholm, 5, 306, 307, 392
tradisional, 1, 7, 23, 34, 38, 49,
135, 153, 164, 165, 166, 173,
174, 187, 195, 196, 242, 244,
247, 250, 258, 276, 282, 293,
339, 346, 360, 362, 368, 384
trilogi politik, 187
Turabi, 41, 130, 131
Turki, 3, 16, 32, 78, 90, 96, 98,
112, 113, 146, 148, 268, 275,
301, 310, 311, 319, 323, 324,
325, 326, 328, 330, 362, 369,
370, 375, 384, 389, 392, 405
Turner, 247, 278, 314, 375, 376,
409, 421
twin tolerations, 312, 313

U

UCLA, 73
UIN, 6, 11, 13, 15
UIN Jakarta, 364, 402
Universitas Emory, 5, 67, 69, 74
Universitas Khourtom, 69, 70,
71, 73
University of Upshala, 74
ushul fiqh, 244
utopis, 5

V

Vattimo, 278, 377
Vietnam, 375

W

Wahabisme, 346
Wahid, 12, 55, 351, 354, 421
warga negara, 44, 105, 125, 127,
132, 133, 137, 163, 174, 180,
181, 183, 184, 193, 194, 196,
199, 203, 211, 212, 214, 215,
216, 217, 218, 219, 220, 222,
224, 226, 228, 230, 231, 244,
245, 246, 248, 249, 252, 257,
260, 274, 288, 295, 296, 298,
301, 307, 308, 310, 320, 323,
326, 362, 367
Wattimena, 221, 424
Weber, 162, 200
Westphalia, 109, 301, 306
White, 5
Winarno, 164, 173, 198, 199, 409
Woodhouse, 410

Y

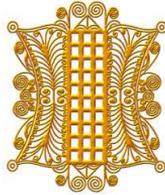
Yudi Latif, 299, 300, 301

Yunani, 183, 271, 300, 301, 304

Z

Zainal Abidin Ahmad, 41

Zia Gokalp, 52, 326, 330



BIOGRAFI PENULIS



Zulkifli, saat ini aktif di Lembaga Studi Agama Masyarakat Aceh (Lsama). Lahir 10 September 1982, di Dusun Calok Giri, Gampong (Desa) Paloh Igeuh, Kec. Dewantara, Kab. Aceh Utara. Sebelum kuliah di Sekolah Pascasarja Universitas Islam (SPsUIN) Negeri Syarif Hidayatullah Jakarta (angkatan 2013/2014), pendidikan Magister dan Strata satu ditempuh di IAIN Ar-Raniry Banda Aceh. Gelar Sarjana S1 diperoleh setelah menyelesaikan pendidikan di Fakultas Ushuluddin Prodi Tafsir Hadits tahun 2008, sementara gelar Magister dengan konsentrasi Pemikiran Islam diperoleh pada tahun 2013 pada Program Pascasarjana (PPs) IAIN Ar-Raniry Banda Aceh. Adapun sekolah menengah atas dan pertama ditempu di Kota Lhokseumawe, yakni di Madrasah Aliyah Negeri (MAN)

Lhokseumawe (1998-2001) dan MTsN Lhokseumawe (1995-1998), sementara pendidikan dasar ditempuh di Gampong kelahiran yaitu di SDN Calok Giri (1989-1995). Selain aktif di LSM Lsama Aceh, aktifitas lain saat ini adalah mengajar di Universitas Mercubuana Kranggan Bekasi. Sebelumnya juga pernah mengajar di IAIN Ar-Raniry Banda Aceh dan Universitas Iskandar Muda Aceh Banda Aceh. Saat ini berdomisili di Gampong Lambaro Skep, Kec. Kuta Alam, Kota Banda Aceh.