



REKONSTRUKSI JARGON FORMALISASI SYARIAT: UPAYA MENJAGA PERSATUAN DALAM BINGKAI KEBERAGAMAN

Lufaei

STFI Sadra, Jakarta

Abstrak

Keywords:

Islamization,
Fundamentalist,
Diversity

Tulisan ini membahas tentang urgensi rekonstruksi ide formalisasi syariat Islam dan masa depan Negara Kesatuan Republik Indonesia. Formalisasi hukum Islam yang ditawarkan sebagai solusi atas berbagai permasalahan dalam kehidupan berbangsa dan bernegara perlu dikontekstualisasikan dengan realitas kemajemukan bangsa Indonesia. Melalui metode analisis kritis atas berbagai argumen dari kaum fundamentalis, kemudian dikontekstkan dengan dengan realitas keberagaman bangsa Indonesia, terungkap bahwa formalisasi syariat Islam bukanlah satu-satunya solusi. Model pemerintahan *khilafah* yang pernah diterapkan pada masa kejayaan Islam tidak dapat dipaksakan penerapannya di Indonesia. Penafsiran atas ayat-ayat politik dan pemerintahan harus ditinjau ulang. Sejarah penerapan sistem pemerintahan dan ideologi Islam sebagaimana diterapkan oleh Nabi Muhammad SAW di Arab berbeda dengan latar belakang bangsa Indonesia yang majemuk.

Abstract

This paper discusses the urgency of reconstructing idea on the formalization of Islamic sharia and the future of Indonesia. Formalization of Islamic law which is proposed by Islamic fundamentalist group as the solution of the various problems faced by the people living in the nation-state context needed should be contextualized with the reality of Indonesia as the plural country. By using critical analysis approach on the various argument of the fundamentalist group, which then contextualize with the reality of diversity in Indonesia, revealed that formalization of Islamic sharia is not a solution. Khilafah system will not be able to be forced to be implemented in Indonesia. Interpretation of the text about politics and government must be taken serious attention to be reviewed. In the history of the implementation of Islamic government and Islamic ideology as implemented by the Prophet Muhammad PbUH in Arab is really different with the Indonesian background which is plural.

Pendahuluan

Ide formalisasi syariat Islam di Indonesia sudah muncul sejak sesaat setelah bangsa Indonesia menyatakan kemerdekaannya. Hal ini bisa dilihat dari proses perumusan dasar Negara Kesatuan Republik Indonesia, sampai pada masa Orde Lama. Meski pada era Orde Baru isu ini tidak begitu menjadi sorotan media, namun sesaat setelah kejatuhannya (era reformasi) isu ini kembali muncul ke publik. Logika mayoritas (Muslim) selalu menjadi dalih bagi kelompok pengusung ide formalisasi syariat untuk mendorong penerapan hukum Islam secara legal formal. Tetapi adalah fakta bahwa kemerdekaan Indonesia bukan hanya diperjuangkan oleh orang Islam.¹ Formalisasi syariat tentu memiliki konsekuensi. Selain faktor politik, sejarah, sosiologis, dan antropologis², masa depan bangsa Indonesia pun menjadi taruhannya.

Beberapa kelompok yang memiliki pandangan fundamentalis dan radikal di Indonesia antara lain, JI (Jama'ah Islamiyah), MMI (Majelis Mujahidin Indonesia), HTI (Hizbut Tahrir Indonesia), Salafi Wahabi, FPI (Front Pembela Islam), Laskar Jihad Ahlussunnah Waljamaah, dan KISDI (Komite Islam untuk Solidaritas Dunia), PPMI (Persatuan Pekerja Muslim Indonesia), dan lain sejenisnya.³ Semua kelompok tersebut memiliki visi yang sama, yaitu melegalformalkan syariat Islam dalam kehidupan berbangsa dan bernegara secara total, meskipun ada perbedaan tipologi⁴ dalam karakteristik, pemikiran, dan gerakannya.⁵

¹ Idrus Ruslan, "Membangun Harmonisasi Kehidupan Berbangsa dan Bernegara dengan Nilai Islam pada Pancasila," *TAPI* 9, no. 2 (2013), 2.

² Bahtiar Effendy, *Mencari Titik Keseimbangan 'Repolitisasi Islam: Pernahkah Berhenti Berpolitik?* (Bandung: Mizan, 2000), 29.

³ Khamami Zada, *Islam Radikal* (Jakarta: Teraju, 2002), 76.

⁴ Nur Kafid, "Ma'had Sebagai Role Model De-Radikalisasi," *DINIK4: Journal of Islamic Studies* 13, no. 2 (2015):21-33, https://www.researchgate.net/publication/303406893_MA%27HAD_SEBAGAI_ROLE_MODEL_DE-RADIKALISASI.

⁵ Khamami Zada, *Islam Radikal*, 208.

Majelis Mujahidin Indonesia (MMI) memiliki ciri khas dalam misi islamisasinya. Ia tidak memiliki agenda untuk merevolusi hukum dan sistem yang telah ada, tetapi menjadikan demokrasi sebagai alat untuk memenangkan perjuangan formalisasi syariat Islam.⁶ Sementara HTI memiliki pandangan tentang islamisasi secara total. Islam harus diterapkan secara keseluruhan, tanpa mempedulikan demokrasi. HTI menginginkan dihapusnya sistem demokrasi dan menggantinya dengan sistem hukum Islam.⁷ Misi HTI memiliki kesamaan dengan kelompok Salafi mengenai pemurnian Islam di seluruh sendi kehidupan bangsa Indonesia. Bagi kelompok ini, *bid'ab* adalah praktek yang harus dihilangkan dari kehidupan umat Islam karena tidak ada di zaman Nabi. Berbeda dengan HTI, kelompok Salafi tidak bermain dalam peta perpolitikan negara. Gerakan kelompok-kelompok sejenis ini, di era pasca reformasi tidak hanya dilakukan di level nasional, tetapi juga merambah ke ranah lokal, dengan mengusung isu Perda Syariah.⁸

Lahirnya kelompok fundamentalisme Islam di Indonesia tidak lepas dari adanya kerjasama antara Indonesia dan Timur Tengah, salah satunya Mesir dan Arab. Banyaknya pelajar yang terinspirasi oleh pemikiran Sayid Qutub, Jamaluddin Al-Afghani, Taqiyuddin An-Nabhani adalah wujud dari adanya kolaborasi dalam bidang pendidikan antara Indonesia dengan negara-negara tersebut yang kemudian dituangkan di Indonesia.⁹ Kelompok model ini memiliki ciri antara lain, pandangan bahwa pelaksanaan ajaran Islam itu harus sama persis dengan zaman Nabi, dan Islam harus lepas dari hal-hal *bid'ab*. Tradisi yang tidak ada di zaman Nabi harus dihilangkan.

⁶ Rio Sulaiman, "Pemikiran dan Kiprah Majelis Mujahidin Indonesia" (UIN Syarif hidayatullah, Jakarta, n.d.), 47.

⁷ Taqiyuddin An-Nabhani, *Nizham Al-Hukm* (Beirut: Hizbut Tahrir, 2002), 131.

⁸ N Kafid, "Dari Islamisme ke 'Premanisme': Pergeseran Orientasi Gerakan Kelompok Islam Radikal di Era Desentralisasi Demokrasi 1," *MASYARAKAT: Jurnal Sosiologi* 21, no. 1 (2016): 57–79, <http://journal.ui.ac.id/index.php/mjs/article/view/4737>.

⁹ Basam Tibi, *Islam dan Islamisme* (Bandung: Mizan, 2016), 68.

Akibatnya, pola pikir ini memunculkan pemahaman keagamaan yang statis, *rigid*, ahistoris dan bias partiarkis.¹⁰

Islamisasi hukum dan sistem di negara Indonesia dijadikan kesimpulan akhir dalam penafsiran kaum fundamentalis.¹¹ Sehingga tampak jelas, bahwa pemahaman mereka terhadap makna toleransi belum menyentuh pada level hubungan kemanusiaan dan kebangsaan.¹² Penafsiran yang dilakukan pun dituangkan secara sepihak dalam konteks kemajemukan bangsa, sehingga mengakibatkan timbulnya permusuhan dan perpecahan.¹³ Akibatnya, persatuan dalam keberagaman yang ada sering terusik karena rasa ketidakadilan.

Pada tataran yang lebih substansial, penafsiran mereka terhadap Aqur'an pun bersifat *quasi obyektif tradisional*, dan *quasi obyektif revivalis*. *Quasi obyektif tradisional* adalah corak penafsiran yang hanya berbasis pada pemahaman linguistik kata, sehingga kelemahannya terlihat sangat menonjol. Setiap kata hanya dimaknai secara tekstual, akibatnya makna kata yang lebih universal terabaikan. Sementara corak *quasi obyektif revivalis* dapat dikatakan lebih berbahaya, karena banyak dibumbui pandangan-pandangan ideologis yang keras, terutama dalam hal jihad dan syari'at.¹⁴

¹⁰ Khamami Zada, *Islam Radikal*, 3.

¹¹ Makmun Rasyid, *HTI Gagal Paham Khilafah* (Ciputat: Compass, 2016), 51.

¹² Nur Kafid, "AGAMA DI TENGAH KONFLIK SOSIAL* Tinjauan Sosiologis atas Potensi Konflik Keberagaman Agama di Masyarakat," *Al-A'raf: Jurnal Pemikiran Islam dan Filsafat* 12, no. 1 (2015): 1–13, https://www.researchgate.net/publication/306943432_AGAMA_DI_TENGAH_KONFLIK_SOSIAL_Tinjauan_Sosiologis_Atas_Potensi_Konflik_Keberagaman_Agama_di_Masyarakat.

¹³ Nurdin Zuhdi, "Hermeneutika Al-Qur'an: Tipologi Tafsir Sebagai Solusi Dalam Memecahkan Isu-Isu Budaya Lokal Keindonesiaan," *ESENSIA* XIII, no. 2 (2012), 247.

¹⁴ Atik Wartini, "Corak Penafsiran Quraish Shihab dalam Tafsir Al Mishbah," *Hunafa* 11, no. 1 (2014): 122, http://www.academia.edu/11037399/CORAK_PENAFSIRAN_M_QURAIISH_SHIHAB_DALAM_TAFSIRAL-MISBAH.

Tafsir Kelompok Fundamentalisis atas Alqur'an

Prinsip kepemilikan Allah atas negara Indonesia merupakan salah satu keyakinan yang dipegang oleh kelompok fundamentalis, sehingga apapun yang ada di Indonesia harus dijalankan sesuai dengan ketentuan hukum Allah.¹⁵ Allah adalah Yang Maha Berdaulat atas segala sesuatu, sehingga tidak ada satupun manusia yang berhak menguasai wilayah manapun di bumi. Kepemilikan Allah atas Indonesia, oleh kelompok fundamentalis dipahami sebagai kepemilikan yang berdaulat dalam konteks kekuasaan tanpa batas. Konsekuensinya adalah tidak ada seorangpun manusia yang tubuhnya sesuai dengan kekuasaan dan/kedaulatan wilayah tertentu sebagaimana Allah.¹⁶

Selain itu, kelompok fundamentalis juga memiliki keyakinan bahwa negara Indonesia akan maju hanya dengan konsep Negara Islam. Melalui aturan yang seluruhnya datang dari Allah, Indonesia akan terbebas dari ekspansi kapitalisme Barat. Penerapan hukum secara Islami juga dinilai akan menghindarkan Indonesia dari persoalan, seperti korupsi, kolusi, dan nepotisme.¹⁷

Wacana Islamisasi yang dimunculkan oleh kelompok fundemantalis di negara yang majemuk seperti Indonesia, banyak mengandung pertanyaan yang sulit dijawab. Sehingga penafsiran mereka dinilai tidak relevan dengan kemajemukan di Indonesia.¹⁸ Hal ini bisa dilihat dalam praktek penafsiran Alqur'an mereka yang cenderung bersifat leksikal, yaitu tetap dan tidak terikat konteks serta ideologis sehingga memunculkan makna yang kaku, *rigid* dan statis.¹⁹ Literatur tafsir yang diproduksi pun memperlihatkan

¹⁵ Rahmat S. Labib, *Tafsir Al-Wa'ie: Ayat-Ayat Pilihan* (Bogor: Al-Azhar Publishing, 2013), 419.

¹⁶ Abul A'la Al Maududi, *Hukum dan Konstitusi Sistem Politik Islam* (Bandung: Mizan, 1995), 239.

¹⁷ Komaruddin Hidayat, *Kontroversi Khiblafah* (Bandung: Mizan, 2014), 154.

¹⁸ Makmun Rasyid, *HTI Gagal Paham Khiblafah*, 102.

¹⁹ Nurdin Zuhdi, "Hermeneutika Al-Qur'an: Tipologi Tafsir sebagai Solusi dalam Memecahkan Isu-Isu Budaya Lokal Keindonesiaan.", 248

subjektivitas penafsir. Sehingga membuktikan bahwa tafsir Alqur'an dijadikan sebagai media untuk membela kepentingan sektarianisme-nya (kekuasaan, hukum, teologi dan lain sebagainya).²⁰

Salah satu produk penafsiran kelompok fundamentalis adalah tafsir dari surah Albaqarah ayat 30:

“Ingatlah ketika Tuhanmu berkata kepada Malaikat, sesungguhnya Aku hendak menjadikan Khalifah di muka bumi, mereka berkata, mengapa Engkau hendak menjadikan Khalifah di bumi itu orang yang membuat kerusakan di dalamnya dan menumpahkan darah, padahal kami selalu bertasbih dengan dan memuji Engkau serta Mensucikan? Tuhan menjawab, sesungguhnya Aku mengetahui atas apa yang kalian tidak ketahui.”

Rakhmat S. Labib, salah satu tokoh HTI menafsirkan kata *khalifah* sebagai kewajiban mengangkat seorang *khalifah*, lalu menerapkan seluruh hukum dan aturan dalam sebuah tatanan pemerintahan dengan syariat Islam sebagaimana ajaran Nabi.²¹ Leksikalitas dalam tafsir ini terlihat sangat menonjol. Kata *khalifah* hanya dikembalikan pada makna tunggal, yaitu pemimpin atau penguasa, seperti yang pernah ada pada masa sahabat. Prinsip dalam penafsiran ini tentu bertentangan dengan kaidah tafsir yang mengharuskan penafsir untuk menilik *asbabun nuzul* dan *munasabah* ayat sebelum mereproduksi maknanya.

Penafsiran Labib yang kental dengan corak *quasi objektif tradisional* di atas berbeda dengan penafsiran ulama tafsir pada umumnya, bahkan dari kalangan klasik. Mufassir klasik seperti Alsyarawi dan At-Thabari tidak menafsirkan Albaqarah: 30 sebagai kewajiban atas Islamisasi sistem pemerintahan, melainkan kedudukan Adam sebagai representasi manusia pertama sebagai *khalifah* di bumi. Kata *khalifah*, oleh At-Thabari dikaitkan dengan kisah Nabi terdahulu yang posisinya sebagai pemimpin suatu kaum. At-Thabari memilih untuk menekankan kata *khalifah* pada pilihan

²⁰ Sahiron Syamsudin, “Relasi antara Tafsir dan Realitas Kehidupan,” in *Al-Qur'an dan Isu-Isu Kontemporer*, ed. Abdurrahman Dkk. (Yogyakarta: Elsaq Pres, 2011), viii.

²¹ Rahmat S. Labib, *Tafsir Al-Wa'ie: Ayat-Ayat Pilihan*, 75.

makna yang tepat, digali dari makna dasarnya dan makna relasional yang menghubungkan dengan konteks ayat.²²

Mufassir kontemporer seperti Musthafa Almaraghi, Quraish Shihab, dan Sayyid Qutub juga tampak tidak jauh berbeda dalam menafsirkan kata *khalifah*. Menurut Quraish Shihab, kata *khalifah* dalam Albaqarah: 30 adalah seruan yang ditujukan kepada Nabi Adam dan Nabi Daud. Konteks Adam sebagai *khalifah* dihubungkan dengan kedudukannya sebagai manusia pertama di bumi, ketika belum ada masyarakat. Albaqarah: 30 konteks ayatnya adalah kedudukan Adam sebagai *khalifah* berkaitan dengan Albaqarah: 251 tentang kekhalifahan Daud. Masa Nabi Daud adalah masa awal terbentuknya masyarakat manusia. Daud adalah Nabi yang menjadi *khalifah* setelah berhasil membunuh Jalut. Kedudukan Nabi Daud sebagai *khalifah* dalam konteks ayat tersebut berhubungan dengan kekuasaan atas suatu wilayah.²³

Kelima ulama tafsir lintas generasi tersebut tidak menafsirkan surat Albaqarah: 30 sebagai dalil atas diwajibkannya penerapan sistem *Khalifah Islamiyah* dalam suatu negara atau sistem pemerintahan. Kata *khalifah* merupakan cita-cita yang ingin diwujudkan dari proses penciptaan Nabi Adam sebagai salah satu bentuk nikmat dari Allah. Adapun tujuan lain dari penciptaan tersebut adalah untuk beribadah dan mengagungkan Allah.²⁴ Tafsir Albaqarah: 30 secara khusus menyangkut pribadi Adam yang dikehendaki oleh Allah untuk mengatur bumi, sehingga menjadi sangat jauh apabila ayat tersebut ditarik pada kesimpulan pada wajibnya penerapan hukum Islam dalam suatu negara.

²² Dedi Hoeruddin, "Penafsiran 'Khalifah' dalam Tafsir Jami' Al Bayan 'An Ta'wil Alqur'an: Telaah atas Penafsiran Ibnu Jarir Al Thabari" (UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, n.d.), 76, <http://digilib.uin-suka.ac.id/9405/1/BAB I. V.pdf>.

²³ Quraish Shihab, *Wawasan Alqur'an: Tafsir Maudhu'i atas Berbagai Persoalan Umat* (Bandung: Mizan, n.d.), 422-423.

²⁴ Lihat Muthawali Al-Sya'rawi, *Tafsir Al-sya'rawi* (Beirut: Mathabi Akhbar Al-Yaum, 1997), 13., Quraish Shihab, *Tafsir Al-Misbbab* (Jakarta: Lentera, 2006), 141., Muhammad At-Thabari, *Majma'ul Bayan* (Jakarta: Pustaka Azam, 2011), 538., Sayyid Qutub, *Tafsir Fi Dhilal Alqur'an* (Beirut: Daar al-Syuruq, 1998), 65. dan Mushtafa Al-Maraghi, *Tafsir Al-Maraghi* (Beirut: Daru Ihyau Al-turats, 2010), 78.

Subjektifitas Labib sebagai penafsir dari kalangan fundamentalis tampak jelas. Melalui penafsirannya terhadap kata '*kehalifah*', ia terlihat ingin melegalkan ide Islamisasinya dalam pemerintahan. Legitimasi Islami menjadi alasan tunggal untuk mewujudkan sistem pemerintahan berdasarkan syariat Islam secara utuh. Ia tidak melihat konteks di mana ayat tersebut ditafsirkan, lalu diberlakukan. Pluralitas suku dan budaya di Indonesia diabaikannya.

Ayat lain yang juga dijadikan dalil untuk melegalkan ide Islamisasi kaum fundamentalis adalah surat Almaidah: 49.

“Dan hendaklah kamu memutuskan perkara di antara mereka menurut apa yang diturunkan Allah, dan janganlah kamu mengikuti hawa nafsu mereka. Dan berhati-hatilah kamu terhadap mereka, supaya mereka tidak memalingkan kamu dari sebagian apa yang telah diturunkan Allah kepadamu. Jika mereka berpaling (dari hukum yang telah diturunkan Allah), maka ketahuilah bahwa sesungguhnya Allah menghendaki akan menimpakan musibah kepada mereka disebabkan sebahagian dosa-dosa mereka. Dan sesungguhnya kebanyakan manusia adalah orang-orang yang fasik.”

Menurut kaum fundamentalis ayat tersebut adalah perintah atas diwajibkannya penerapan hukum Islam secara total di muka bumi. Siapa pun masyarakatnya dan apa pun agamanya harus tunduk pada penerapan hukum Islam dalam suatu negara. Penafsiran ini adalah yang paling sesuai dan pernah diterapkan pada zaman Nabi, lalu diteruskan ulama setelahnya.²⁵ Penafsiran yang bersifat pemaksaan dalam konteks kehidupan bernegara dan bangsa bertentangan dengan ayat lain dalam Alqur'an yang menginginkan manusia untuk hidup rukun sebagai saudara. Dalam surah Ala'raf: 65 disebutkan, “*Dan kepada suku Ad, (kami utus) saudara mereka Hud*”. Sebagaimana kita ketahui bersama bahwa kaum '*Ad*' adalah kaum yang membangkang terhadap ajaran yang dibawa oleh Nabi Hud. Meskipun pada akhirnya Allah memusnahkan kaum '*Ad*', namun proses yang terjadi adalah Allah terlebih dahulu memperingatkan kaum

²⁵ Rahmat S. Labib, *Tafsir Al-Wa'ie: Ayat-Ayat Pilihan*, 419.

‘Ad dengan jalan mengutus Nabi Hud yang bukan berasal dari golongan mereka.²⁶

Tafsir Labib atas Islamisasi tampak kurang sesuai dengan ayat Allah yang menyerukan kepada manusia untuk mewujudkan persaudaraan antar pemeluk agama sebagaimana termaktub dalam Q.S.109: 6, Q.S.42: 15, Q.S.3: 64. Dalam ayat-ayat tersebut ditegaskan bahwa tidak perlu terjadi pertengkaran atas perbedaan yang ada pada manusia. Alqur’an menganjurkan agar manusia mencari titik temu antar pemeluk agama melalui proses interaksi sosial. Apabila tidak didapatkan titik temu, maka hendaknya mereka saling mengakui keberadaan pihak lain tanpa perlu saling menyalahkan.

Labib melanjutkan penafsirannya atas kewajiban Islamisasi dengan menghubungkan pada keniscayaan akan datangnya bencana. Barangsiapa yang tidak mau melaksanakan ajaran Islam secara total, maka Allah akan menurunkan bencana yang pedih. Bencana tersebut tidak hanya berupa siksa di akhirat, tetapi juga dalam bentuk musibah yang akan datang di dunia.²⁷ Dalam tafsir At-Thabari, Almaidah: 49 mengandung makna tentang perintah yang berkenaan dengan suruan Allah kepada Nabi Muhammad agar menerapkan hukum dengan cara yang adil.²⁸ Sedangkan al-Baidhawi dan Ibnu ‘Ashur secara singkat menafsirkan bahwa Allah telah menurunkan hukum dan kitab (Alqur’an) untuk dijadikan sebagai landasan dalam menjalankan hidup.²⁹ Jadi, ayat tersebut sama sekali tidak berkaitan dengan perintah untuk mengislamisasikan bumi dan seluruh isinya.

Dua penafsiran ayat Alqur’an di atas adalah contoh penafsiran kaum fundamentalis. Dalam corak *quasi objektif tradisional* kaum fundamentalis Alqur’an diposisikan sebagai wahyu yang mati. Pengamalan syariat Islam

²⁶ Quraish Shihab, *Wawasan Alqur’an: Tafsir Maudhu’i atas Berbagai Persoalan Umat*, 488.

²⁷ Rahmat S. Labib, *Tafsir Al-Wa’ie: Ayat-Ayat Pilihan*, 420.

²⁸ Muhammad At-Thabari, *Majma’ul Bayan*, 164.

²⁹ Imam Baidhawi, *Amwaruttanzil Wa Ashraru at-Ta’wil* (Beirut: Daru Ihya’utaturats, 1418), 130. Ibnu Ashur Ashur, *Durarul Manshur* (Beirut: Daru Ihya’utaturats, 1421), 126.

harus dilakukan sebagaimana dicontohkan Nabi pada zamannya, tanpa perlu dikontekstualisasikan dengan kondisi saat ini, termasuk dalam suatu sistem pemerintahan. Praktek-praktek pengamalan agama yang tidak sesuai dengan zaman Nabi harus dihilangkan. Kondisi manusia dipaksakan untuk ditarik kembali ke masa lalu.

Penafsiran atas islamisasi di atas, ditentang oleh Makmun Rasyid. Menurutny, Alqur'an tidak melegalkan satu sistem pun dalam kaitannya dengan hukum di sebuah negara, baik Negara berbasis Islam atau pun sekuler. Rasyid menyatakan bahwa Islam membuka pintu ijtihad dalam menerapkan aturan pada suatu negara jika bisa menjadikan masyarakatnya damai dalam kebersamaan, di bawah satu hukum.³⁰ Dalam konteks ini tidak ada masalah dengan sistem demokrasi dan ideologi Pancasila yang diterapkan di Indonesia, sebab sistem itulah yang paling sesuai dengan kondisi masyarakatnya. Sistem dan ideologi tersebut merupakan hasil ijtihad para pendiri bangsa Indonesia, baik dari kalangan Islam atau pun non-Islam yang telah bersama-sama memperjuangkan kemerdekaan bangsa Indonesia dari penjajahan di masa lampau.³¹

Rekontruksi Jargon Islamisasi

Bagi kelompok fundamentalis, sistem pemerintahan yang demokratis dan ideologi Pancasila yang diterapkan di Indonesia tidak sesuai dengan Islam karena diadopsi dari Barat.³² Ideologi Pancasila dianggap sebagai ideologi *thagut* yang membawa bangsa Indonesia pada berbagai masalah ketatanegaraan dan kebangsaan.³³ Islam di mata kaum fundamentalis merupakan agama yang paling sempurna dalam berbagai menejerial dan murni datang dari Allah, sehingga wajib diterapkan sesuai dengan yang

³⁰ Makmun Rasyid, *HTI Gagal Paham Khilafah*, 2.

³¹ Saifullah Rohman, "Kandungan Nilai-Nilai Islam dalam Pancasila," *Millah* XIII, no. 1 (2013), 205.

³² Aab Elkarami, *Saatnya Mahasiswa Berkehilafah* (Sukaharja: Kaaffah Media, 2016), 2.

³³ Taqiyuddin An-Nabhani, *Mafahim Hizbut Tabrir* (Jakarta: Hizbut Tahrir Indonesia, 2011), 7.

dicontohkan Nabi pada jamannya.³⁴ Pemahaman-pemahaman semacam inilah yang membuat para fundamentalis enggan mematuhi aturan Negara.

Menerapkan Islam secara *kaaffah* adalah hal yang penting. Tetapi yang lebih penting adalah, apakah “islamisasi” yang dimaksud sudah benar atau sekadar *platform* sehingga hasilnya sesuai dengan kondisi khalayak umum. Makmun Rasyid membagi rumusan maksud Islam dalam dua hal; yaitu *pertama*, Islam yang hanya secara legal-formal dalam bentuk fisik, dan *kedua*, Islam sejati yang benar-benar menanamkan nilai Islam. Yang dimaksudkan dengan Islam legal-formal adalah Islam yang hanya menampakkan sisi simbolisnya saja, tanpa mengetahui seberapa besar nilai-nilai Islam yang ada di dalamnya. Sedangkan Islam sejati adalah yang tidak harus menampakkan secara empiris melalui simbol, tetapi melaksanakan nilai-nilai substansial dalam Islam, termasuk menghormati keberagaman dan perbedaan.³⁵

Dalam prinsip kepemimpinan hukum Islam, seorang pemimpin memiliki kekuasaan yang mutlak setelah ia disumpah. Ia berhak melakukan apa pun di dalam penguasaan negara, termasuk tidak menutup kemungkinan bahwa ia bisa berbuat zalim terhadap masyarakat yang dipimpin setelah ia menjadi penguasa.³⁶ Dalam Islam, berbuat otoriter dan zalim bukanlah sifat kepemimpinan yang harus dicontoh. Bahkan, dalam surat As-Syuura: 40 dijelaskan bahwa Allah tidak menyukai orang-orang yang zalim.

Prinsip kepemimpinan di atas berbeda dengan prinsip yang ada dalam sistem demokrasi dan ideologi Pancasila yang selama ini telah diterapkan di Indonesia. Dalam sistem yang dianggap ideologi kufur oleh kaum fundamentalis ini, masyarakat diperbolehkan untuk berpendapat atau bertindak ketika menemukan ketidakadilan penguasa. Melalui kedaulatan demokrasi dibentuk sistem pemerintahan yang mengedepankan asas musyawarah (*syuraa*) untuk menemukan keadilan.³⁷

³⁴ Taqiuddin An-Nabhani, *Nizham Al-Hukm*, 15.

³⁵ Makmun Rasyid, *HTI Gagah Paham Khilafah*, 8.

³⁶ Said Aqil Sirodj, *Islam Kebangsaan* (Jakarta: Fatma Press, 1999), 164.

³⁷ Mujamil Qomar, *Fajar Baru Islam Indonesia* (Bandung: Mizan, 2012), 7.

Ideologi Pancasila bukanlah ideologi yang keluar dari nilai-nilai Islam. Kita bisa melihat itu dalam inti setiap silanya, yaitu ketuhanan, kemanusiaan, persatuan, permusyawaratan dalam mencapai keadilan sosial bagi seluruh rakyat. Semua butir dalam Pancasila merupakan nilai yang dipegang teguh pada sistem demokrasi pancasila di Indonesia yang juga terdapat dalam ajaran Islam. Dalam ideologi Pancasila juga diberikan kesempatan kepada warga Indonesia yang selain Islam untuk mengartikulasikan kepercayaannya masing-masing.³⁸ Hal tersebut mencerminkan adanya toleransi, karena sistem demokrasi pancasila tidak membela satu kelompok saja, namun semua kelompok sebagaimana cita-cita saat perjuangan meraih kemerdekaan.

Secara *platform* Pancasila memang bukan Islam, tetapi nilai-nilai Islam dalam Pancasila begitu kuat. Oleh sebab itu, maksud dari Islamisasi tidak harus dipahami sebagai Islam dalam bentuk fisiknya saja, tetapi yang terpenting adalah nilai-nilai agama Islam yang ada di dalamnya. Esensi Islam jauh lebih dalam dibandingkan dengan simbol-simbol fisik Islam itu sendiri. Said Aqil Siradj mengatakan bahwa islamisasi negara dan sistemnya dengan melegal-formalkan Islam dalam suatu negara hanyalah formalitas yang harus diakhiri. Formalitas itu tidak lebih penting dari perilaku dan moralitas manusia yang hidup dalam suatu negara. Moralitas muslimlah yang akan menghantarkan kepada Islam pada kesejatan Islam itu sendiri. Beliau mendasari argumentasinya dengan dalil Alqur'an dalam surah Fushilat: 33.

Menurut ketua PBNU tersebut, formalisasi Islam justru akan berbahaya jika dijadikan prioritas. Jika formalisasi hukum Islam dilegalkan maka akan muncul orang-orang yang mengkhianati agama, karena lebih mengutamakan simbol daripada praktek dalam mengamalkan amal saleh.³⁹ Dalam hal ini, Allah juga memperingatkan pengkhianat agama yang

³⁸ Mujamil Qomar, *Fajar Baru Islam Indonesia*, 8 .

³⁹ *Tabukah kamu (orang) yang mendustakan agama? (1) Itulah orang yang menghardik anak yatim (2) dan tidak menganjurkan memberi makan orang miskin (3) Maka kecelakaanlah bagi orang-orang yang salat (4) (yaitu) orang-orang yang lalai dari salatnya, (5) orang-orang yang berbuat riya (6) dan enggan (menolong dengan) barang berguna (7)*, lihat surat Alma'un [107]: 1-7.

terdiri dari orang-orang yang menghardik anak yatim, apatis terhadap kemaslahatan umum, serta orang yang secara formal tampak menjalankan syariat, namun perilakunya tidak mencerminkan nilai-nilai Islam.⁴⁰

Para ahli jurisprudensi (*fuqahaa*) memetakan *maqashid alyari'ah* yang merupakan landasan hukum Islam pada lima prinsip utama, yaitu; *hifdzu ad-din* (jaminan bebas beragama), *hifdzu an-nafs* (jaminan atas nyawa), *hifdzu 'aql* (jaminan berekspresi), *hifdzu al'irdh* (jaminan atas profesi) dan *hifdzu mal wa an-nasbl* (jaminan atas masa depan-keturunan). Said Agil menguraikan bahwa tidak ada satupun dalam kelima prinsip tersebut yang selaras dengan misi Islamisasi dalam suatu negara.⁴¹ Padahal usaha melegal-formalkan Islam tidak lain adalah ingin mengimplementasikan nilai-nilai universal di atas.⁴²

Hal tersebut—bagi penulis—merupakan kecerobohan berwacana mengislamisasi negara dengan ideologi syariat Islam secara total, tanpa mempertimbangkan dengan matang akhlak setiap masyarakatnya. Ditambah lagi dengan ungkapan bahwa, usaha mengislamisasi di dalam dunia, terkhusus di Indonesia merupakan persaingan melawan tembok raksasa yang telah terstruktur oleh stetsel modernis.⁴³ Hal itu melihat akan perkembangan yang terus terjadi di dunia, sehingga Islam akan terus menemukan momentumnya untuk harmonis di dalamnya. Hal di atas sehingga Islamisasi di dunia, khususnya di Indonesia, dikatakan sebagai usaha yang semu dan sia-sia.⁴⁴

Bassam Tibi mengatakan bahwa ide Islamisasi sistem dan negara sejatinya hanyalah penemuan tradisi. Islamisasi sendiri ada tiga perubahan makna. *Pertama* adalah kitab suci yang di dalamnya terdapat peraturan moral manusia. *Kedua* adalah masalah hukum perdata, yang mulai terjadi pada

⁴⁰ Said Agil Siradj, *Islam Kebangsaan*, 165.

⁴¹ Said Agil Siradj, *Islam Kebangsaan*, 165.

⁴² Said Agil Siradj, *Islam Kebangsaan*, 164.

⁴³ Hendri Sahrasad, “Kekhilafahan Islam di Asia Tenggara,” *Paramadina* 1, no. 1 (2017), 107.

⁴⁴ Ulil Absar Abdalla, *Menjadi Muslim Liberal* (Ciputat: Penerbit Nalar, 2005), 155.

abad ke delapan. *Ketiga* adalah usaha untuk dijadikan sistem ketatanegaraan atau hukum legislatif. Jadi sama sekali tidak merupakan mengembalikan historisitas, namun sekali lagi hanya penemuan baru dalam Islam.⁴⁵ Bagi Bassam Tibi, Islam adalah keyakinan agama, bukan sebuah ideologi. Islam sebagai keimanan dan ajarannya sebagai etika serta tingkah laku manusia. Tetapi beda dengan pandangan kaum fundamentalis dalam memandang Islam. Mereka, apapun garis perjuangannya, bukan karena kebangkitan Islam, namun lebih merefleksi ideologi semu yang berasal dari agama untuk memperbaiki dunia, sehingga jelas-jelas tujuannya adalah politik.⁴⁶ Sehingga bisa dibedakan antara Islam sebagai iman dengan ideologi politik Islamisme. Sebab pada akhirnya mereka bukan mewakili Islam.

Kembali kepada hukum normatif yang terus digaungkan oleh kaum fundamentalis, bahwa penafsiran ayat-ayat Alqur'an yang digaungkan oleh mereka sebagai legitimasi wajibnya mengislamisasikan negara, merupakan penafsiran yang statis dan hanya menuhankan teks semata, tanpa peduli dengan kontekstualnya. Padahal penafsiran Alqur'an sudah selayaknya harus mempertimbangkan teks dan konteksnya agar Alqur'an dapat berinteraksi dengan pembacanya.⁴⁷ Penerapan hukum dalam kehidupan berbangsa dan bernegara, apakah harus berlandaskan sistem Islam ataupun sistem skuler, sesungguhnya tidak termaktub di dalam Alqur'an, sehingga manusia diperbolehkan untuk berijtihad dalam menentukannya, dengan berpegang teguh pada teks Alqur'an dan konteksnya. Sehingga harmonisasi antar keduanya akan muncul sebagai tujuan dari Alqur'an sebagai petunjuk (*hudan*) bagi manusia pada zamannya. Model penafsiran ini akan mampu menjadi payung bersama dalam kehidupan masyarakat dengan tingkat keragaman yang tinggi, seperti di Indonesia.

Dari uraian di atas, dapat dilihat bahwa wacana Islamisasi di negara yang plural sebagaimana digagas kaum fundamentalis perlu ditinjau ulang,

⁴⁵ Bassam Tibi, *Islam dan Islamisme*, 28.

⁴⁶ Bassam Tibi, *Islam dan Islamisme*, 241.

⁴⁷ Makmun Rasyid, *HTI Gagal Paham Khilafah*, 2.

yaitu melalui ijtihad kontekstual. Penafsiran terhadap ayat-ayat Alqur'an harus diperluas skopnya, melalui studi teks dan konteks (*quasi objektivis modernis*). Jargon Islamisasi sebaiknya direkonstruksi. Formalisasi nilai-nilai Islam bisa dilakukan tanpa harus membongkar hukum yang sudah ada. Hal tersebut juga sesuai dengan tujuan syariat Islam (*maqashid as-syariah*), yakni melindungi hak individu sebagai warga negara Indonesia, yang bukan saja beragama Islam. Dengan menerapkan tradisi saling menghargai dan melindungi maka diharapkan harmonisasi dalam keberagaman akan tetap terjaga.

Penutup

Kaum fundamentalis menjadikan tafsir mereka atas ayat-ayat Alqur'an untuk melegitimasi wacana islamisasinya di Indonesia. Namun jalan penafsiran mereka dengan coraknya yang *quasi objektif revivalis* menghasilkan produk tafsir yang kaku. Konteks dari isi teks sama sekali tidak disentuh, sehingga fungsi Alqur'an sebagai "*hudan*" tidak dapat dirasakan oleh umat beragama lain. Hal tersebut tentu kurang sesuai dengan kondisi masyarakat di negara Indonesia yang multikultur dan multireligi. *Quasi objektif modernis* yang merupakan corak tafsir dari beberapa ulama klasik maupun kontemporer yang lebih humanis sudah seharusnya dijadikan pembanding guna menghasilkan sudut pandang baru. Konteks sosio-historis dan antropologis yang berhubungan secara langsung dengan dimensi kemanusiaan sudah saatnya menjadi prioritas agar dihasilkan perspektif tentang Islam dan Alqur'an yang sesuai konteks ruang dan waktu.

Sistem demokrasi dan ideologi Pancasila merupakan ijtihad sosial dari para pejuang yang didasari dan mencerminkan nilai-nilai Qur'ani. Terbukti dengan penekanannya dalam sistem pemerintahan yang berbasis pada kekuatan musyawarah kerakyatan untuk mencapai keadilan sosial sehingga tercipta persatuan. Persatuan tersebut selanjutnya menciptakan

kerukunan antar kelompok, sehingga cita-cita untuk mewujudkan kehidupan yang harmonis dalam negara demokrasi segera terealisasi. Rekonstruksi pemahaman Islamisasi sudah saatnya diarahkan tidak hanya pada level simbolik, melainkan esensi dari Islam itu sendiri.

Referensi

- Abdalla, Ulil Absar. *Menjadi Muslim Liberal*. Ciputat: Penerbit Nalar, 2005.
- Al-Maraghi, Mushtafa. *Tafsir Al-Maraghi*. Beirut: Daru Ihyau Al-turats, 2010.
- Al-Sya'rawi, Muthawali. *Tafsir Alsya'rawi*. Beirut: Mathabi Akhbar Al-Yaum, 1997.
- An-Nabhani, Taqiyuddin. *Mafahim Hizbut Tabrir*. Jakarta: Hizbut Tahrir Indonesia, 2011.
- . *Nizham Al-Hukm*. Beirut: Hizbut Tahrir, 2002.
- Ashur, Ibnu Ashur. *Durarul Manshur*. Beirut: Daru Ihya'uturats, 1421.
- At-Thabari, Muhammad. *Majma'ul Bayan*. Jakarta: Pustaka Azam, 2011.
- Baidhawi, Imam. *Anwaruttanzil Wa Ashraru at-Ta'wil*. Beirut: Daru Ihya'utturats, 1418.
- Effendy, Bahtiar. *Mencari Titik Keseimbangan 'Repolitisasi Islam: Pernakah Berbenti Berpolitik?* Bandung: Mizan, 2000.
- Elkarimi, Aab. *Saatnya Mahasiswa Berkhilafah*. Sukaharja: Kaaffah Media, 2016.
- Hidayat, Komaruddin. *Kontroversi Khilafah*. Bandung: Mizan, 2014.
- Hoeruddin, Dedi. "Penafsiran 'Khalifah' Dalam Tafsir Jami' Al Bayan 'An Ta'wil Alqur'an: Telaah Atas Penafsiran Ibnu Jarir Al Thabari." UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, n.d. [http://digilib.uin-suka.ac.id/9405/1/BAB I. V.pdf](http://digilib.uin-suka.ac.id/9405/1/BAB_I_V.pdf).
- Kafid, N. "Dari Islamisme ke 'Premanisme': Pergeseran Orientasi Gerakan Kelompok Islam Radikal di Era Desentralisasi Demokrasi 1." *MASYARAKAT: Jurnal Sosiologi* 21, no. 1 (2016): 57–79. <http://journal.ui.ac.id/index.php/mjs/article/view/4737>.

- Kafid, Nur. "AGAMA DI TENGAH KONFLIK SOSIAL* Tinjauan Sosiologis atas Potensi Konflik Keberagaman Agama di Masyarakat." *Al-Araf: Jurnal Pemikiran Islam dan Filsafat* 12, no. 1 (2015): 1–13. https://www.researchgate.net/publication/306943432-AGAMA_DI_TENGAH_KONFLIK_SOSIAL_Tinjauan_Sosiologis_Atas_Potensi_Konflik_Keberagaman_Agama_di_Masyarakat.
- . "Ma'had sebagai Role Model De-Radikalisasi." *DINIKA: Journal of Islamic Studies* 13, no. 2 (2015): 21–33. https://www.researchgate.net/publication/303406893_MA%27HAD_SEBAGAI_ROLE_MODEL_DE-RADIKALISASI.
- Labib, Rahmat S. *Tafsir Al-Wa'ie: Ayat-Ayat Pilihan*. Bogor: Al-Azhar Publishing, 2013.
- Maududi, Abul A'la Al. *Hukum dan Konstitusi Sistem Politik Islam*. Bandung: Mizan, 1995.
- Qhutub, Sayyid. *Tafsir Fi Dhilal Alqur'an*. Beirut: Daar al-Syuruq, 1998.
- Qomar, Mujamil. *Fajar Baru Islam Indonesia*. Bandung: Mizan, 2012.
- Rasyid, Makmun. *HTI Gagal Paham Khilafah*. Ciputat: Compass, 2016.
- Rohman, Saifullah. "Kandungan Nilai-Nilai Islam dalam Pancasila." *Millah* XIII, no. 1 (2013).
- Ruslan, Idrus. "Membangun Harmonisasi Kehidupan Berbangsa dan Bernegara Dengan Nilai Islam Pada Pancasila." *TAPIS* 9, no. 2 (2013).
- Sahasad, Hendri. "Kekhilafahan Islam di Asia Tenggara." *Paramadina* 1, no. 1 (2017).
- Shihab, Quraish. *Tafsir Al-Misbbah*. Jakarta: Lentera, 2006.
- . *Wawasan Alqur'an: Tafsir Maudlu'i Atas Berbagai Persoalan Umat*. Bandung: Mizan, n.d.
- Siradj, Said Aqil. *Islam Kebangsaan*. Jakarta: Fatma Press, 1999.
- Sulaiman, Rio. "Pemikiran dan Kiprah Majelis Mujahidin Indonesia." UIN Syarif hidayatullah, Jakarta, n.d.
- Syamsudin, Sahiron. "Relasi antara Tafsir dan Realitas Kehidupan." In *Al-Qur'an Dan Isu-Isu Kontemporer*, edited by Abdurrahman Dkk., viii. Yogyakarta: Elsaq Pres, 2011.

Tibi, Basam. *Islam dan Islamisme*. Bandung: Mizan, 2016.

Wartini, Atik. "Corak Penafsiran Quraish Shihab Dalam Tafsir Al Mishbah." *Hunafa* 11, no. 1 (2014): 122. http://www.academia.edu/11037399/CORAK_PENAFSIRAN_M._QURAISH_SHIHAB_DALAM_TAFSIRAL-MISBAH.

Zada, Khamami. *Islam Radikal*. Jakarta: Teraju, 2002.

Zuhdi, Nurdin. "Hermeneutika Al-Qur'an: Tipologi Tafsir Sebagai Solusi dalam Memecahkan Isu-Isu Budaya Lokal Keindonesiaan." *ESENSIA* XIII, no. 2 (2012).