

**PENGATURAN AGAMA
PADA KONSTITUSI NEGARA MAYORITAS MUSLIM
(STUDI PERBANDINGAN ANTARA KONSTITUSI INDONESIA DAN
KONSTITUSI MESIR SETELAH AMANDEMEN DALAM ANALISIS
PERSPEKTIF FIKIH MINORITAS VERSI MUHAMMAD IMARAH)**

TESIS



OLEH:

**NAMA MHS. : AHMAD SADZALI, Lc
NO. POKOK MHS. : 14 912 024
BKU : HUKUM TATA NEGARA**

**PROGRAM MAGISTER ILMU HUKUM
PROGRAM PASCASARJANA FAKULTAS HUKUM
UNIVERSITAS ISLAM INDONESIA
2015**



**PENGATURAN AGAMA
PADA KONSTITUSI NEGARA MAYORITAS MUSLIM
(STUDI PERBANDINGAN ANTARA KONSTITUSI INDONESIA DAN
KONSTITUSI MESIR SETELAH AMANDEMEN DALAM ANALISIS
PERSPEKTIF FIKIH MINORITAS VERSI MUHAMMAD IMARAH)**

Oleh:

**Nama Mhs. : Ahmad Sadzali, Lc
No. Pokok Mhs. : 14 912 024
Bku : Hukum Tata Negara**

**Telah diperiksa dan disetujui oleh Dosen Pembimbing untuk diajukan
Kepada Tim Penguji dalam Ujian Akhir/Tesis**

Pembimbing

Dr. Saifudin, S.H., M.Hum.

Yogyakarta,

Mengetahui Ketua Program Pascasarjana Fakultas Hukum
Universitas Islam Indonesia

Drs. Agus Triyanta, M.A., M.H., Ph.D



**PENGATURAN AGAMA
PADA KONSTITUSI NEGARA MAYORITAS MUSLIM
(STUDI PERBANDINGAN ANTARA KONSTITUSI INDONESIA DAN
KONSTITUSI MESIR SETELAH AMANDEMEN DALAM ANALISIS
PERSPEKTIF FIKIH MINORITAS VERSI MUHAMMAD IMARAH)**

Oleh :

**Nama Mhs. : Ahmad Sadzali, Lc
No. Pokok Mhs. : 14 912 024
Bku : Hukum Tata Negara**

**Telah diujikan dihadapan Tim Penguji dalam Ujian Akhir/Tesis
dan dinyatakan LULUS pada hari Kamis, 6 Agustus 2015**

Pembimbing

Dr. Saifudin, S.H., M.Hum. Yogyakarta,.....

Anggota Penguji 1

Dr. Drs. Muntoha, S.H., M.Ag. Yogyakarta,.....

Anggota Penguji 2

Dr. Drs. H. Rohidin, M.Ag. Yogyakarta,.....

Mengetahui
Ketua Program Pascasarjana Fakultas Hukum
Universitas Islam Indonesia

Drs. Agus Triyanta, M.A., M.H., Ph. D.

SURAT PERNYATAAN

ORISINALITAS KARYA TULIS ILMIAH/TUGAS AKHIR MAHASISWA PASCASARJANA FAKULTAS HUKUM UNIVERSITAS ISLAM INDONESIA

Bismillahirrahmannirrahim

Yang bertanda tangan di bawah ini, saya:

Nama : AHMAD SADZALI, L.C

No. Mhs : 14 912 024

adalah benar-benar mahasiswa Pascasarjana Fakultas Hukum Universitas Islam Indonesia Yogyakarta yang telah melakukan penulisan Karya Tulis Ilmiah (Tugas Akhir) berupa Tesis dengan judul:

PENGATURAN AGAMA PADA KONSTITUSI NEGARA MAYORITAS MUSLIM (STUDI PERBANDINGAN ANTARA KONSTITUSI INDONESIA DAN KONSTITUSI MESIR SETELAH AMANDEMEN DALAM ANALISIS PERSPEKTIF FIKIH MINORITAS VERSI MUHAMMAD IMARAH)

Karya Ilmiah ini akan saya ajukan kepada Tim Penguji dalam Ujian Pendadaran yang diselenggarakan oleh Pascasarjana Fakultas Hukum UII.

Sehubungan dengan hal tersebut, dengan ini Saya menyatakan:

1. Bahwa karya tulis ilmiah ini adalah benar-benar hasil karya saya sendiri yang dalam penyusunannya tunduk dan patuh terhadap kaidah, etika dan norma-norma penulisan sebuah karya tulis ilmiah sesuai dengan ketentuan yang berlaku;
2. Bahwa saya menjamin hasil karya ilmiah ini adalah benar-benar Asli (Orisinal), bebas dari unsur-unsur yang dapat dikategorikan sebagai melakukan perbuatan '*penjiplakan karya ilmiah (plagiat)*';
3. Bahwa meskipun secara prinsip hak milik atas karya ilmiah ini ada pada saya, namun demi untuk kepentingan-kepentingan yang bersifat akademik dan pengembangannya, saya memberikan kewenangan kepada Perpustakaan Pascasarjana Fakultas Hukum Universitas Islam Indonesia dan perpustakaan di lingkungan Universitas Islam Indonesia untuk mempergunakan karya ilmiah saya tersebut.
4. Bahwa apabila dikemudian hari ditemukan unsur-unsur sebagaimana dalam No. 2, maka penulis siap bertanggungjawab secara hukum.

Demikian, Surat Pernyataan ini saya buat dengan sebenar-benarnya, dalam kondisi sehat jasmani dan rohani, dengan sadar serta tidak ada tekanan dalam bentuk apapun dan oleh siapapun.

Dibuat di : Yogyakarta
Pada Tanggal : 7 Agustus 2015
Yang membuat Pernyataan

Ahmad Sadzali, L.c

MOTTO

“Katakanlah (wahai Muhammad) apakah sama orang-orang yang mengetahui dan orang-orang yang tidak mengetahui. Sesungguhnya orang yang berakallah yang dapat menerima pelajaran.” (Q.S. Al-Zumar: 9)

Imam Hasan Bashri berkata:

“Orang yang beramal tanpa ilmu laksana orang berjalan tidak di jalan. Orang yang beramal tanpa ilmu itu lebih banyak merusak daripada memperbaiki.

Maka carilah ilmu dengan cara yang tidak membuatmu meninggalkan ibadah dan carilah ibadah dengan cara yang tidak membuatmu meninggalkan ilmu. Karena ada orang yang mencari ibadah dan meninggalkan ilmu hingga menghunus pedang untuk memerangi umat Muhammad SAW. Meski mereka mencari ilmu, tapi ilmu itu tak memberi petunjuk terhadap apa yang mereka lakukan, yaitu kelompok Khawarij”

PERSEMBAHAN

Bismillah walhamdulillah, Tesis ini saya persembahkan kepada:

Ilahi Rabbi Allah SWT.

**Kepada Nabi Muhammad SAW, dan keluarga beliau.
Kepada para Sahabat, para Tabi'in, para Tabi Tabi'in, para Qura, para Muhadditsin, para Mufassirin, para Imam Mujtahidin, para Sufi, para Auliya Allah, para alim ulama dan guru-guru saya, dan para pengikut mereka semua hingga akhir zaman.**

Kepada kedua orang tua dan adik-adik saya yang selalu memberi dukungan moril maupun materil. Dan persembahan spesial kepada yang selalu menyemangati dan menemani saya menulis tesis ini, yaitu istriku tercinta bersama calon anak kami yang dikandungnya. Kepada saudara-saudara saya serta keluarga besar saya yang juga turut berkontribusi dalam penulisan tesis ini.

Dan yang takkan terlupakan, kepada almamater yang saya banggakan, Program Studi Magister Ilmu Hukum, Program Pascasarjana Fakultas Hukum Universitas Islam Indonesia.

Serta kepada teman dekat saya, para sahabat, dan teman seperjuangan, yang senantiasa memberikan dorongan dan semangat agar terus berjuang untuk menyelesaikan tesis ini.

KATA PENGANTAR



Alhamdulillah wa al-shalah wa al-salam 'ala Rasulillah.

Segala puji dan syukur bagi Allah SWT, Tuhan semesta alam. Shalawat dan salam yang paling utama dan sempurna selalu tercurahkan kepada junjungan dan panutan kita, Nabi Muhammad SAW, yang diutus sebagai rahmat semesta alam, beserta seluruh keluarga dan sahabatnya.

Alhamdulillah, dengan izin dan rahmat Allah SWT akhirnya penulis dapat menyelesaikan tugas akhir (tesis) ini, dengan judul “**Pengaturan Agama Pada Konstitusi Negara Mayoritas Muslim (Studi Perbandingan Antara Konstitusi Indonesia Dan Konstitusi Mesir Setelah Amandemen Dalam Analisis Perspektif Fikih Minoritas Versi Muhammad Imarah)**”.

Tidak ada yang sempurna selain Allah SWT. Penulis sadar sekali bahwa tesis ini masih sangat jauh dari kata sempurna. Bagaimana pun upaya penulis—meski dibantu dari kalangan jin dan manusia—untuk menyempurnakan tesis ini, niscaya tetap tidak akan sempurna. Sebab manusia tidak diberikan ilmu oleh Allah kecuali hanya sedikit.

Akan tetapi meski demikian, penulisan tesis yang tidak sempurna ini tetap tidak akan terwujud dan selesai tanpa adanya bantuan dan dorongan dari berbagai pihak. Maka untuk itulah, penulis menghaturkan terimakasih banyak dan penghargaan yang setinggi-tingginya kepada seluruh pihak yang turut

berkontribusi baik langsung atau tidak langsung di dalam penulisan tesis ini, di antaranya:

1. Kepada Bapak DR. H. Aunur Rohim. S.H. M.H, selaku Dekan Fakultas Hukum Universitas Islam Indonesia.
2. Kepada Bapak Drs. Agus Triyanta, M.A., M.H., Ph.D. selaku Direktur Program Pascasarjana Fakultas Hukum Universitas Islam Indonesia.
3. Kepada Bapak Dr. Saifudin, S.H., M.Hum., selaku Dosen Pembimbing yang sangat sabar dan luar biasa membimbing penulis dalam menyelesaikan tesis ini hingga dinyatakan lulus.
4. Kepada Ayahanda (Drs. Muhammad) dan Ibunda (Dra. Sahlah HR) yang sangat penulis cintai dan banggakan dalam memberikan pendidikan bagi penulis. Tanpa tetesan keringat dan doa restu mereka berdua, penulis mungkin tidak akan mampu menyelesaikan jenjang pendidikan ini.
5. Kepada kedua adinda, Mumtazah Maulida, S.Pd dan Hana Anisah, S.Pd, yang telah banyak memberikan dukungan kepada penulis dalam menyelesaikan tesis ini.
6. Yang sangat spesial dan istimewa, kepada istriku tercinta dan tersayang dunia-akhirat, Muzdalifah, L.c, beserta calon buah hati kami tercinta yang saat ini dikandungnya, yang selama ini selalu setia dan sabar menemani, mendampingi, menyemangati, maupun melayani penulis dalam menyelesaikan tesis ini.
7. Kepada seluruh keluarga besar istriku, terutama Ayah Mertua (H. M. Tamrin Muchtar) dan Ibu Mertua (Hj. Nurlaila Hayati), Kakak Ipar (Muhammad

Najib, S.H.I, Fakhurrozi, dan Noor Hadi) dan keluarga mereka masing-masing, yang telah banyak mendukung penulis untuk menyelesaikan studi ini.

8. Kepada Pusat Studi Hukum Konstitusi (PSHK) FH UII, termasuk di dalamnya Dr. Ni'matul Huda S.H., M.Hum., Sri Hastuti Puspitasari, S.H., M.Hum., Anang Zubaidi, S.H., M.H., dan seluruh staff dan keluarga besar PSHK FH UII yang tidak mungkin penulis sebutkan satu per satu.
9. Kepada Radio UNISIA 648 AM Stereo tempat penulis mengabdikan dan bekerja, yang di dalamnya Bapak Drs. Kecuk Sahana, Bapak Drs. Janan Shodiq dan Mas Agus Purwantoro.
10. Kepada seluruh dosen dan guru-guru saya yang tidak dapat saya sebutkan satu per satu. Semoga ilmu mereka semua bermanfaat di dunia dan di akhirat. Amin.
11. Kepada seluruh teman dan sahabat di BKU HTN dan Angkatan 32 Program Magister Ilmu Hukum Fakultas Hukum Universitas Islam Indonesia.
12. Kepada seluruh teman dan sahabatku di manapun berada, baik teman di daerah Martapura dan Banjarmasin, teman satu almamater Pondok Modern Darussalam Gontor, teman satu almamater Universitas al-Azhar di Kairo, maupun teman dari berbagai kalangan lainnya.
13. Kepada semua pihak yang telah berkontribusi baik langsung atau tidak langsung dalam penulisan tesis ini.

Bagi yang membaca Kata Pengantar ini, penulis mohon supaya berkenan untuk membacakan surah al-Fatihah untuk mereka semua. Semoga kontribusi

mereka terhadap tesis ini dibalas oleh Allah SWT dengan banyak keberkahan.

Amin.

Walakhir, dengan segala kekurangannya, penulis hanya dapat berharap kepada Allah SWT, semoga tesis ini dapat bermanfaat di dunia dan akhirat, serta mendapat berkah dari-Nya.

Yogyakarta, 7 Agustus 2015

Ahmad Sadzali, L.c

DAFTAR ISI

HALAMAN JUDUL TESIS.....	i
HALAMAN PERSETUJUAN TESIS.....	ii
HALAMAN PENGESAHAN TESIS.....	iii
HALAMAN SURAT PERNYATAAN.....	iv
HALAMAN MOTTO.....	v
HALAMAN PERSEMBAHAN.....	vi
KATA PENGANTAR.....	vii
DAFTAR ISI.....	xi
ABSTRAK.....	xiii
BAB I: PENDAHULUAN	1
A. Latar Belakang	1
B. Rumusan Masalah	10
C. Tujuan Penelitian	11
D. Kerangka Pemikiran Teoritik	12
E. Metode Penelitian	27
F. Sistematika Penulisan	31
BAB II: TEORI NEGARA KONSTITUSI, TEORI DEMORASI, DAN	
FIKIH MINORITAS MUSLIM	33
A. Teori Negara Konstitusi	33
B. Teori Negara Demokrasi	57
C. Fikih Minoritas Versi Muhammad Imarah	83

BAB III: PEMBAHASAN.....	124
A. Diskursus Hubungan Agama dan Negara	124
B. Islam dan Negara dalam Sejarah dan Konstitusi Indonesia	136
C. Islam dan Negara dalam Sejarah dan Konstitusi Mesir	174
D. Indonesia dan Mesir Sebagai Negara Berkonstitusi dan Demokrasi	202
E. Amandemen Konstitusi Indonesia dan Mesir	208
F. Konstitusi Mengatur Agama	233
G. Analisis Pengaturan Agama dalam Fikih Minoritas Muhammad Imarah ..	245
BAB IV: PENUTUP	272
A. Kesimpulan	272
B. Saran	278
Daftar Pustaka	279

ABSTRAK

Agama, manusia, dan negara merupakan tiga entitas yang sangat sulit dipisahkan. Di era negara modern, ketiga entitas ini harus termuat dan relasinya harus dapat terejawantahkan ke dalam sebuah konstitusi. Konsekuensinya, aturan tentang agama harus mendapatkan tempat di dalam konstitusi. Hal ini tidak terkecuali bagi negara-negara yang mayoritas Muslim yang menyebut diri sebagai negara modern berdasarkan pada konstitusi. Namun bagaimanakah pengaturan agama di dalam konstitusi negara mayoritas Muslim? Untuk itu, penelitian ini mencoba menjawab pertanyaan pokok tersebut. Dengan menggunakan metode pendekatan yuridis-normatif, penelitian ini melakukan studi perbandingan di level konstitusi setelah amandemen, antara Indonesia dan Mesir yang sama-sama merupakan negara mayoritas Muslim. Bagaimana pengaturan agama pada konstitusi di kedua negara tersebut, kemudian dianalisis dari perspektif fikih minoritas versi Muhammad Imarah. Hasilnya, pengaturan agama dalam konstitusi Indonesia cenderung pada pola implisit konstitusional, dimana konstitusi tidak menyatakan dengan tegas agama tertentu sebagai agama resmi negara, meskipun agama dan kehidupan beragama tetap diakui dan menjadi hak warga negara. Sedangkan dalam konstitusi Mesir cenderung pada pola eksplisit konstitusional, dimana agama tertentu (*red.* Islam) dinyatakan dengan tegas sebagai agama resmi negara, meski agama lain selain Islam juga tetap diakui dan dilindungi. Namun meski berbeda, kedua pola tersebut, jika dianalisis dari perspektif fikih minoritas versi Muhammad Imarah, tetap tidak bertentangan dengan spirit dan nilai-nilai Islam.

Kata Kunci: Agama, Konstitusi, Indonesia, Mesir, Fikih Minoritas

BAB I

PENDAHULUAN

A. Latar Belakang

Agama merupakan sesuatu yang sangat penting bagi kehidupan manusia. Agama merupakan fitrah yang melekat pada umat manusia. Pengaruh agama sangat kental sekali bagi kehidupan manusia, hingga terbentuknya kepribadian individu manusia pun akan sangat tergantung sekali pada pengaruh agama. Kepribadian seseorang yang mendalami dan paham agama akan berbeda dengan kepribadian seseorang yang jauh dari pemahaman dan nilai-nilai agama. Dan tidak hanya individu saja, secara komunal dan kehidupan sosial, agama juga sangat berpengaruh.

Secara sederhana, agama sendiri dapat diartikan sebagai ajaran, sistem yang mengatur tata keimanan (kepercayaan) dan peribadatan kepada Tuhan Yang Mahakuasa serta tata kaidah yang berhubungan dengan pergaulan manusia dan manusia serta lingkungannya. Beragama berarti menganut (memeluk) agama.¹

Sementara itu, manusia adalah makhluk yang dalam perspektif Islam, dijadikan oleh Allah sebagai khalifah di dunia dalam rangka memakmurkannya. Pertama kali Allah memang hanya menciptakan satu orang manusia saja, yaitu Nabi Adam. Namun kemudian, Allah menciptakan Hawa sebagai pasangan dan untuk menemani Nabi Adam. Lalu dari mereka berdua lah umat manusia lahir. Hal ini menandakan bahwa tugas manusia untuk memakmurkan bumi ini tidak

¹ Tim Penyusun, *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, Departemen Pendidikan dan Kebudayaan Republik Indonesia, diakses secara *online* pada 27 Mei 2015.

dapat hanya dilakukan sendiri atau orang per orang saja. Tugas ini harus diimbang oleh manusia secara berjamaah.

Dari sinilah kemudian lahir sebuah konsep manusia sebagai makhluk sosial. Karena pada kenyataannya, manusia memang tidak dapat hidup sendiri. Manusia harus hidup bersama-sama dengan manusia yang lainnya, untuk dapat memenuhi kebutuhan hidup mereka. Maka dalam hal inipun, agama hadir di tengah manusia dalam rangka mengatur tata cara hidup bersama dan bersosial itu. Agama lagi-lagi tidak dapat lepas atau dilepaskan dari kehidupan manusia, baik secara individual maupun secara sosial.

Dengan hidup bersama, manusia dapat mencapai tujuan serta memenuhi keinginan dan kebutuhan hidupnya. Untuk dapat hidup bersama itu, maka manusia membutuhkan seorang pemimpin.² Dalam *al-Ahkam al-Sulthaniyah*, Imam Al-Mawardi menjelaskan konsep *imamah* atau khilafah. Dalam konteks ini, Imam Al-Mawardi menyamakan maksud dari istilah *imamah* dan khilafah. Konsep *imamah* atau khilafah ini adalah bagian dari konsekuensi wujud seorang pemimpin. Dalam hal ini memang ulama berbeda pendapat apakah konsekuensi adanya khilafah (red: konsep kepemimpinan) ini berdasarkan argumentasi syariat ataukah argumentasi rasional. Namun perbedaan pendapat itu tetap satu kata untuk menunjukkan bahwa seorang pemimpin itu harus ada.³

Sebagai contoh, kasus pasca wafatnya Rasulullah SAW, umat Islam ketika itu langsung memikirkan siapa pengganti Rasulullah SAW. Setidaknya kasus ini telah membuktikan kepada kita bahwa wujud seorang pemimpin itu harus ada.

² Ibnu Khaldun, *Muqaddimah*, (Alexandria: Darul Aqidah, 2008), hlm. 196.

³ Al-Imam Abi Al-Hasan Ali bin Muhammad bin Habib al-Bashri al-Mawardi, *al-Ahkâm al-Sulthâniyah*, (Kairo: Darul Hadits, 2006), hlm. 15.

Seandainya tidak diharuskan adanya pemimpin, niscaya sabahat tidak akan ambil pusing memikirkan siapa pengganti Rasulullah SAW. Lebih penting lagi, tentu saja yang dimaksud dengan pengganti di sini bukanlah dalam posisi Rasulullah SAW sebagai nabi, akan tetapi Rasulullah SAW sebagai pemimpin umat.

Sehingga dalam konteks manusia sebagai makhluk sosial ini yang membutuhkan pemimpin ini, maka artinya manusia juga membutuhkan adanya sebuah negara dan pemerintahan. Tentang konsep negara, antara perspektif Islam dan perspektif Barat memang terdapat perbedaan. Konsep negara ala Barat sekarang ini yang dinamakan *daulah* di dalam bahasa Arab, sebenarnya tidak dikenal di dalam khazanah pemikiran politik Islam klasik. Konsep negara modern ini baru masuk ke dalam khazanah pemikiran politik Islam dibawa oleh bangsa Barat saat masa kolonialisme. Setidaknya ada tiga unsur penting yang membedakan antara konsep pemikiran politik ala Barat dengan konsep pemikiran politik Islam. Konsep pemikiran politik ala Barat dibangun di atas unsur individualisme, liberalisme, dan negara. Sedangkan konsep pemikiran politik Islam dibangun di atas unsur jamaah, keadilan dan kepemimpinan (*qiyadah*).⁴

Namun terlepas dari berbagai perbedaan pemikiran politik tentang negara antara Barat dan Islam, maupun perbedaan aliran filsafat yang mengemukakan tentang kelahiran negara dan hubungannya dengan manusia, yang jelas pada inti dan kesimpulannya, manusia membutuhkan negara dan pemerintahan. Intinya manusia membutuhkan negara sebagai payung untuk hidup bersama.

⁴ Hazim Ali Mahir, "al-'Arab wa Musykilah al-Daulah" dalam *Majallah al-Azhâr*, Edisi April-Mei 2013 (Kairo: Majma' al-Buhuts al-Islamiyah, 2013), hlm. 1262-1263.

Dengan demikian dalam konteks ini, relasi antara agama dan negara pun menjadi suatu keniscayaan. Jika manusia membutuhkan agama dan sangat ketergantungan pada agama dalam kehidupannya, maka artinya negara pun juga demikian. Sebab, negara tidak akan bisa berdiri tanpa adanya manusia yang mendirikan dan mengisinya, sementara di dalam diri dan kehidupan sehari-hari manusia itu terdapat agama. Selama ada manusia yang mendiami suatu negara, berarti di dalam negara itu pasti ada agama. Selain itu, agama juga bahkan memiliki aturan-aturan prinsip tentang negara dan menjalankan pemerintahan.

Jika relasi antara agama, manusia dan negara ini sudah jelas, maka selanjutnya yang menarik untuk dikaji adalah bagaimana relasi agama dan negara itu diwujudkan dalam sesuatu yang lebih konkrit dan implementatif.

Selama agama dipahami sebagai fitrah manusia, maka selama itu pula melekat hak kebebasan di dalam setiap individu manusia untuk memeluk agama dan menjalankan syariat agama masing-masing. Kebebasan dalam memeluk agama dan juga menjalankan ajaran atau syariat agama tersebut adalah merupakan hak yang paling asasi bagi manusia, yang secara umum bisa disebut dengan kebebasan berkeyakinan. Yang dimaksud dengan kebebasan berkeyakinan adalah hak setiap manusia untuk memilih keyakinan yang inginkan, dan berkomitmen untuk menjalankan ajaran keyakinan/agama yang menurutnya paling benar tersebut, tanpa adanya kebencian dari orang lain. Dan secara normatif, kebebasan ini sangat dijamin dan dilindungi oleh Islam di dalam Darul Islam.⁵

⁵ Abd Rabunnabi Ali Abi Su'ud al-Jarahi, *Huqûq al-Insân wa Wâjibâtuhu fî al-Islâm*, (Kairo: Darul Kutub al-'Ilmiyah li al-Nasyr wa al-Tauzi', 2003), hlm. 36.

Untuk melindungi hak kebebasan beragama atau berkeyakinan ini, maka salah satu caranya adalah dengan memberikannya pengakuan konstitusional. Pengakuan konstitusional atas hak kebebasan beragama dan berkeyakinan ini merupakan sesuatu yang sangat urgen sekali dilakukan dalam rangka memenuhi jaminan kemanusiaan, khususnya dalam lingkup masyarakat Islam. Hak ini harus dicantumkan di dalam peraturan perundang-undangan dan bahkan dimuat di dalam konstitusi yang menjadi dasar negara.⁶

Kemudian dalam konteks negara modern, hak kebebasan beragama ini memang juga harus dilindungi baik secara hukum maupun secara demokrasi. Seperti yang pernah disampaikan oleh Prof. Moh. Mahfud MD bahwa negara modern setidaknya harus mengatur tiga hal, yaitu: perlindungan Hak Asasi Manusia (HAM), kedaulatan rakyat (demokrasi), dan kedaulatan hukum (negara hukum/nomokrasi). Negara modern sendiri secara sederhana diartikan sebagai negara yang mengikuti perkembangan zaman dan modernitas.⁷ Dengan demikian, dapat pula diartikan bahwa sesungguhnya konsep negara modern sebenarnya juga tidak dapat lepas dari agama.

Dengan demikian, pemikiran sekularisme yang memisahkan antara agama dan negara menjadi tidak relevan lagi. Bagaimanapun upaya manusia untuk memisahkan agama dari negara, hasilnya tetap tidak akan maksimal, sebab agama, manusia dan negara sesungguhnya saling berkaitan satu sama lain. Agama dan manusia seperti dua unsur yang sudah melebur menjadi satu. Maka, jika ada

⁶ *Ibid.*, hlm. 100.

⁷ Pernyataan ini disampaikan oleh Prof. Moh. Mahfud MD dalam kuliah umum di auditorium Fakultas Hukum Pascasarjana Universitas Islam Indonesia (UII), pada tanggal 3 Mei 2014.

negara sekuler yang berhasil menerapkan sekularisme secara total, itu artinya di negara tersebut tidak ada manusianya.

Di era modern ini, khususnya setelah Perang Dunia, konsep negara modern ini sudah masuk dan merambah ke dalam dunia Islam. Konsep negara modern dikenal di dunia Islam setelah runtuhnya khilafah Islamiyah yang terakhir, yaitu Dinasti Utsmaniyah pada abad ke-20. Salah satu akibat runtuhnya khilafah Islamiyah ini adalah terpecahnya wilayah Islam menjadi negara-negara kecil yang berdiri sendiri. Daerah-daerah seperti Tripoli, Baghdad, Damaskus, Palestina, Kairo, dan lainnya yang dulunya berada di bawah kekuasaan khilafah Utsmaniyah telah terpecah menjadi negara sendiri. Bentuk pemerintahan Turki sendiri telah diganti oleh Mustafa Kemal Pasha dari khilafah menjadi negara republik yang dipimpin oleh seorang presiden.

Akibat lainnya dari keruntuhan Dinasti Utsmaniyah adalah masuknya penjajah Barat ke dunia Islam. Tentunya banyak faktor yang melatarbelakangi penjajahan Barat atas dunia Islam ini. Di antara faktor tersebut adalah melemahnya kekuatan Dinasti Utsmaniyah, baik dalam militer maupun ekonomi. Selain itu juga disebabkan kebangkitan dan kemajuan yang dicapai bangsa Barat, salah satunya dalam bidang industri yang berakibat pada meningkatnya kebutuhan terhadap bahan-bahan baku. Dan faktor-faktor lainnya.

Berdasarkan fakta tersebut, maka penulis berkesimpulan bahwa terpecahnya wilayah Islam dari khilafah dan masuknya imperialisme Barat merupakan sebab dunia Islam mengenal konsep negara modern. Maka dari itu, kemudian negara-

negara Muslim pun bermunculan setelah pecah dari pemerintahan Dinasti Utsmaniyah.

Di sisi lain, peradaban Barat mulai menunjukkan taringnya sebagai peradaban yang maju. Negara-negara Barat mencapai banyak kemajuan hampir di segala bidang. Tentu saja kemajuan Barat ini tidak dapat dinafikan begitu saja oleh umat Islam. Sesuai dengan hukum alam yang berlaku, peradaban yang lemah dan tertinggal sedikit banyaknya akan terpengaruh atau belajar kepada peradaban yang kuat dan maju. Kemungkinan besar, hal ini juga yang dilakukan oleh umat Islam pasca runtuhnya khilafah Islamiyah dan kemunduran peradaban Islam ketika itu, salah satunya di bidang politik dan pemerintahan. Terlebih lagi, penjajahan bangsa Barat pada wilayah Islam ketika itu juga memiliki peranan yang tidak kalah pentingnya dalam memecah belah dunia Islam menjadi negara-negara kecil.

Sebagai contoh, Mesir terpisah dari kekuasaan Dinasti Utsmaniyah ketika pecahnya Perang Dunia I pada tahun 1914. Setelah itu Mesir mencoba untuk merumuskan konstitusinya yang pertama pada tahun 1923. Irak berada di bawah kekuasaan Inggris juga setelah kekalahan Dinasti Utsmaniyah dalam Perang Dunia I. Tentu saja pendudukan Inggris ini mendapat penolakan dan perlawanan dari rakyat Irak. Berbagai revolusi telah dilakukan rakyat Irak, di antaranya adalah revolusi pada tahun 1338 H/1920 M. Pada tahun 1351 H, Inggris memberikan kemerdekaan semu bagi Irak, dan tetap melakukan kontrol terhadap Irak. Pada saat itu sistem pemerintahan Irak menganut sistem kerajaan. Hingga pada tahun 1378 H, rakyat Irak kembali melakukan revolusi untuk kesekian kalinya, dan

akhirnya mengakhiri sistem kerajaan. Selanjutnya Irak mengumumkan diri sebagai negara republik dengan presiden pertamanya Abdul Karim Qasim. Dengan berdirinya negara republik ini, maka berakhir juga pengaruh Inggris atas Irak.⁸

Nasib yang sama juga dialami oleh Suriah atau wilayah Syam. Pasca runtuhnya kekuasaan Dinasti Utsmaniyah, wilayah Suriah berada di bawah bayang-bayang penjajahan bangsa Eropa. Usai Perang Dunia I, Suriah berubah menjadi negara kerajaan. Raja pertamanya adalah Syarif Husein, untuk wilayah Arab yang disebut *Jam'iyyah al-'Arabiyyah al-Fatâh* atau *al-Qaumiyyah*, yang melepaskan diri dari Khilafah Utsmaniyah. Bahkan disinyalir, pendirian negara kerajaan ini mendapat bantuan dari penjajah Eropa. Akan tetapi bantuan tersebut bukan semata-mata untuk Syarif Husein, melainkan sebenarnya untuk memberikan jalan bagi penjajah Eropa untuk menduduki negara Arab. Suriah sendiri menjadi negara merdeka dari Prancis pada tahun 1366 H. Di awal-awal kemerdekaan ini, pemerintahan Suriah banyak mengalami kudeta dan revolusi. Dan pada tahun 1375 H, Suriah mengadakan pemilihan umum.⁹

Setelah berubahnya peta pemikiran politik di dunia Islam ini—dari yang dulunya hanya mengenal konsep pemikiran politik Islam dalam lingkup khilafah ataupun kerajaan, menjadi penganut dan pengaplikasi konsep negara modern—maka menarik bagi penulis untuk meneliti bagaimana posisi agama di dalam negara-negara Muslim saat ini. Untuk mengetahui posisi agama di negara-negara Muslim (mayoritas penduduknya beragama Islam) tersebut maka dibutuhkan

⁸ Ragib Sirjani, *al-Mausû'ah al-Muyassarah fî al-Târîkh al-Islâmiy*, jilid kedua, Cetakan Ketujuh (Kairo: Muassasah Iqra, 2007), hlm. 251-252.

⁹ *Ibid.*, hlm. 257-260.

penelitian di level konstitusinya. Sebab konstitusi sebuah negara merupakan gambaran umum dari bentuk dan bangunan dasar negara tersebut.

Urgensi dari penelitian ini adalah, mengetahui bagaimana pola konstitusi negara-negara yang mayoritas Muslim dalam mengatur agama. Ini penting diteliti, sebab pola atau cara konstitusi dalam mengatur agama adalah cerminan dari seberapa penting kedudukan agama bagi negara tersebut. Dan selanjutnya, pola pengaturan agama di dalam konstitusi ini juga akan sangat berpengaruh pada bangunan kehidupan umat beragama di negara tersebut, termasuk di dalamnya soal toleransi antarumat beragama.

Pasalnya, isu terkait dengan agama dan toleransi antarumat beragama selalu menjadi isu yang sangat sensitif sekali. Isu ini bahkan kerap mengancam stabilitas nasional. Tak jarang terjadi konflik antarumat beragama yang berujung pada pertumpahan darah dan mengganggu keamanan masyarakat. Dan lebih jauh lagi, isu agama ini cukup potensial untuk mengancam integritas negara yang sudah bersatu. Di Indonesia, catatan sejarah masa lalu tentang peristiwa gerakan sparatis atas nama agama sudah cukup menjadi bukti betapa isu agama ini kerap menjadi ancaman integritas bangsa dan negara, jika tidak diatur secara ideal dan baik. Aturan agama yang sudah ideal dan baik pun belum tentu dapat menjamin sepenuhnya isu konflik agama tidak akan mencuat di permukaan dan mengancam stabilitas nasional, apalagi jika agama tidak diatur dengan baik.

Untuk meneliti pola pengaturan agama di dalam konstitusi negara yang mayoritas Muslim tersebut, penulis mencoba untuk melakukan studi perbandingan antara konstitusi Indonesia dan konstitusi Mesir. Negara Indonesia dan Mesir

memiliki beberapa persamaan, di antaranya adalah mayoritas warga negaranya sama-sama beragama Islam, dan sama-sama memiliki minoritas umat beragama selain agama Islam. Indonesia dan Mesir juga sama-sama mempraktikkan konsep negara modern, dimana keduanya menganut sistem demokrasi dan negara berdasarkan konstitusi. Selain itu, antara Indonesia dan Mesir memang memiliki hubungan historis yang sangat baik dan saling mempengaruhi.

Mesir adalah sebuah negara yang sebagian besar wilayahnya terletak di Afrika bagian timur laut. Dengan luas wilayah sekitar 997.739 km² Mesir mencakup Semenanjung Sinai (dianggap sebagai bagian dari Asia Barat Daya) sedangkan sebagian besar wilayah lainnya terletak di Afrika Utara. Mesir berbatasan dengan Libya di sebelah barat, Sudan di selatan, jalur Gaza dan Israel di utara-timur, serta berbatasan dengan Laut Tengah di utara dan Laut Merah di timur. Mayoritas penduduk Mesir menetap di pinggir Sungai Nil (sekitar 40.000 km²). Sebagian besar daratan merupakan bagian dari gurun Sahara yang jarang dihuni. Mayoritas penduduk negara Mesir menganut agama Islam sementara sisanya menganut agama Kristen Koptik. Pengaruh Mediterania (seperti Italia dan Yunani) dan Arab muncul di utara, dan ada beberapa penduduk asli hitam di selatan.

B. Rumusan Masalah

Penelitian ini bertujuan untuk mengetahui bagaimana pola pengaturan agama di dalam konstitusi negara-negara mayoritas Muslim. Untuk mencapai tujuan penelitian yang ingin mengetahui pola pengaturan agama di dalam konstitusi negara-negara mayoritas Muslim, maka penulis melakukan studi

komparasi antara konstitusi Indonesia dan konstitusi Mesir. Akan tetapi supaya pembahasannya lebih fokus, limitatif serta faktual, maka konstitusi kedua negara yang dibahas difokuskan pada konstitusi setelah amandemen saja. Meskipun untuk beberapa kepentingan tertentu, tidak menutup kemungkinan jika konstitusi-konstitusi sebelum amandemen juga dibahas seperlunya.

Tidak berhenti pada mengetahui bagaimana pola pengaturan agama di dalam konstitusi Indonesia dan Mesir saja, selanjutnya pola tersebut juga akan dianalisis dengan menggunakan perspektif fikih minoritas. Hal ini mengingat konstitusi yang dikaji adalah konstitusi negara yang mayoritas warga negaranya beragama Islam. Sedangkan fikih minoritas yang digunakan untuk menganalisa pola pengaturan agama di dalam konstitusi di kedua negara ini adalah fikih minoritas versi Muhammad Imarah.

Adapun rumusan masalah penelitian tesis ini adalah sebagai berikut:

1. Bagaimana konstitusi Indonesia UUD 1945 setelah amandemen mengatur agama?
2. Bagaimana Konstitusi Mesir setelah amandemen mengatur agama?
3. Bagaimana aturan tentang agama di dalam konstitusi Indonesia dan Mesir itu ditinjau dari perspektif fikih minoritas versi Muhammad Imarah?

C. Tujuan Penelitian

Penelitian ini bertujuan untuk mengungkap pola pengaturan agama di dalam konstitusi negara yang mayoritas Muslim. Secara umum, hasil penelitian ini nantinya dapat menjadi pertimbangan bagi negara yang mayoritas Muslim untuk

mengatur agama di dalam konstitusinya, salah satunya ketika melakukan amandemen konstitusi.

Adapun beberapa tujuan atau manfaat yang akan dicapai di dalam penelitian adalah:

1. Dalam ranah dunia akademis, penelitian ini sangat bermanfaat untuk menemukan pola pengaturan agama di dalam konstitusi negara mayoritas Muslim. Hal ini dapat ditinjau dari dua perspektif, yaitu perspektif konstitusionalisme dan demokrasi, serta juga dapat dianalisis dari perspektif fikih minoritas.
2. Dalam ranah praktis, penelitian ini berusaha sebisa mungkin untuk memberikan kontribusi dalam memberikan pertimbangan bagi negara mayoritas Muslim untuk mengatur agama di dalam konstitusinya. Pengaturan tentang agama di dalam konstitusi ini secara praktis juga akan berdampak pada bangunan kehidupan beragama dan toleransi antarumat beragama.

D. Kerangka Pemikiran Teoritik

Penelitian ini akan menggunakan tiga teori sebagai instrumen untuk melakukan analisis. *Pertama*, Teori Negara Konstitusi. Teori ini sangat penting untuk digunakan mengingat dasar negara Indonesia adalah negara hukum yang berlandaskan pada sebuah konstitusi. Konstitusi merupakan salah satu dari karakteristik sebuah negara hukum, dimana di situ terdapat dasar haluan dalam menjalankan roda pemerintahan serta kehidupan berbangsa dan bernegara. Konstitusi merupakan kontrak terpenting dan paling mendasar dalam bernegara.

Selain itu, teori ini juga akan membantu untuk menjelaskan bagaimana pola pengaturan agama di dalam konstitusi negara mayoritas Muslim, termasuk misalnya menjelaskan sebab jika terdapat perbedaan pola dalam pengaturan agama.

Kedua, Teori Demokrasi. Teori Demokrasi ini menjadi teori yang sangat penting dalam penelitian ini. Seperti yang termaktub di dalam UUD 1945 bahwa kedaulatan berada di tangan rakyat, menunjukkan diakomodirnya sistem demokrasi di Indonesia. Begitu juga dengan Mesir, menganut sistem demokrasi ini. Sehingga dengan Teori Demokrasi dapat menjelaskan bagaimana relasi mayoritas umat beragama dan minoritas umat beragama di dalam konteks negara yang menganut sistem demokrasi dan negara modern.

Ketiga, Fikih Minoritas. Dalam konteks Indonesia dan Mesir sama-sama negara dengan mayoritas warga negaranya beragama Islam, maka perspektif Fikih Minoritas sangat penting untuk diterapkan dalam menganalisa pola pengaturan agama di dalam konstitusinya. Dalam hal ini, penulis menggunakan Fikih Minoritas versi Muhammad Imarah dengan beberapa alasan yang akan dijelaskan di bab selanjutnya.

Adapun penjelasan singkat tentang tiga teori tersebut adalah sebagai berikut:

1. Teori Konstitusi

Paham konstitusionalisme atau Teori Konstitusi sendiri disinyalir lahir pada abad XIX sebagai lanjutan dari paham negara berdasarkan hukum yang telah dijelaskan sebelumnya—termasuk perkembangan konsep negara hukum. Paham konstitusionalisme ini juga lahir sebagai salah satu mekanisme untuk

membatasi kekuasaan.¹⁰ Artinya, kajian tentang teori-teori konstitusi ataupun paham konstitusionalisme tidak dapat dipisahkan dari kajian tentang konsep negara hukum. Karena pada dasarnya, konstitusi sendiri merupakan perwujudan konkrit dari sebuah negara hukum.¹¹

Secara etimologis, konstitusi dapat diartikan sebagai segala ketentuan dan aturan mengenai ketatanegaraan, atau Undang-Undang Dasar suatu negara.¹² Dengan demikian, konstitusi merupakan aturan dasar atau hukum dasar yang mengatur tentang ketatanegaraan di dalam suatu negara. Jadi, segala tindak-tanduk penguasa maupun warga negara harus tunduk pada konstitusi yang berlaku di negara tersebut.

Ditelisik dari sisi historis, negara konstitusi sebenarnya memiliki catatan sejarah yang cukup panjang dan lama. Bahkan negara konstitusi sudah muncul sejak zaman Yunani Kuno. Pada masa kejayaannya (624-404 SM), Athena pernah memiliki tidak kurang dari 11 konstitusi. Bahkan Aristoteles sendiri

¹⁰ Mahmuzar, *Sistem Pemerintahan Indonesia; Menurut UUD 1945 Sebelum dan Sesudah Amandemen*, Cetakan Kedua (Bandung: Nusa Media, 2014), hlm. 27.

¹¹ Untuk melihat prinsip-prinsip negara hukum dapat dilihat beberapa ide. Immanuel Kant dan Friedrich Julius Stahl dari kalangan ahli hukum Eropa kontinental memberikan ciri *rechstaat*, yaitu: a) Adanya jaminan terhadap hak asasi manusia; b) Adanya pemisahan atau pembagian kekuasaan; c) Pemerintahan yang berdasarkan atas hukum, serta; d) Adanya Peradilan Administrasi. Sedangkan A.V. Dicey, berasal dari kalangan ahli hukum anglo saxon, memberikan ciri *rule of law*, yaitu: a) Adanya supremasi hukum; b) Kedudukan yang sama di depan hukum, baik bagi rakyat biasa maupun bagi pejabat (*equality before of the law*); c) Terjaminnya hak-hak manusia oleh undang-undang dan putusan pengadilan. Menurut Laurence M. Friedman, negara hukum lebih identik dengan *rule of law*. Sedangkan *rechstaat* mengandung arti pembatasan kekuasaan negara oleh hukum. Namun dalam perkembangannya, gagasan Immanuel Kant, Julius Stahl, A.V. Dicey dan Laurence M. Friedman tersebut dirasakan belum memadai karena terjadi perkembangan demokrasi dan hukum dalam kehidupan bernegara. Kemudian pada tahun 1965 International Commission of Jurists dalam konferensinya di Bangkok merumuskan ciri-ciri pemerintahan demokratis di bawah *rule of law* sebagai berikut: a) Perlindungan konstitusional; b) Badan kehakiman yang bebas, tidak memihak; c) Pemilihan umum yang bebas; d) Kebebasan menyatakan pendapat; e) Kebebasan berserikat dan menyatakan pendapat, baik secara lisan maupun tulisan; f) Pendidikan bagi warga negara.

¹² Tim Penyusun, *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, Departemen Pendidikan dan Kebudayaan Republik Indonesia, diakses secara *online* pada 27 Mei 2015.

telah berhasil mengumpulkan dan mengoleksi sebanyak 158 buah konstitusi dari berbagai negara.¹³ Bahkan C.F. Strong dalam bukunya *Modern Political Constitutions* menegaskan bahwa negara konstitusional merupakan sesuatu yang sangat tua, setua zaman purba Yunani. Namun demikian, ia juga menyatakan negara konstitusional juga negara yang sangat baru pula, sebaru abad ke-20.¹⁴ Sehingga dapat dipahami konstitusi sendiri merupakan bagian yang dari dulu tidak dapat dipisahkan dari sebuah negara, dari masa dulu hingga masa sekarang, lebih-lebih bagi negara yang berdasarkan atas hukum.

Pemahaman awal tentang “konstitusi” pada masa itu hanyalah merupakan suatu kumpulan dari peraturan serta adat kebiasaan semata-mata. Kemudian pada masa Kekaisaran Roma, pengertian *constitutiones* memperoleh tambahan arti sebagai suatu kumpulan ketentuan serta peraturan yang dibuat oleh para kaisar atau para Praetor. Termasuk di dalamnya pertanyaan-pertanyaan pendapat dari para ahli hukum/negarawan, serta adat kebiasaan setempat, di samping undang-undang. Konstitusi Roma mempunyai pengaruh cukup besar sampai abad pertengahan. Ini merupakan inspirasi bagi tumbuhnya paham: Demokrasi Perwakilan dan Nasionalisme. Dua paham inilah merupakan cikal bakal munculnya paham konstitusionalisme modern.¹⁵

Istilah konstitusi sendiri berasal dari bahasa Perancis (*constituer*) yang berarti membentuk. Pemakaian istilah konstitusi yang dimaksudkan ialah pembentukan suatu negara atau menyusun dan menyatakan suatu negara.

¹³ Dahlan Thaib., dkk, *Teori dan Hukum Konstitusi*, (Jakarta: PT RajaGrafindo Persada, 2004), hlm. 2.

¹⁴ C.F. Strong, *Konstitusi-Konstitusi Politik Modern: Studi Perbandingan tentang Sejarah dan Bentuk*, (Bandung: Penerbit Nusa Media, 2014), hlm. 22.

¹⁵ Dahlan Thaib., *Op. Cit.*, hlm. 3.

Sedangkan istilah Undang-Undang Dasar merupakan terjemahan istilah yang dalam bahasa Belanda disebut *Gronwet*. Perkataan *wet* diterjemahkan ke dalam bahasa Indonesia undang-undang, dan *grond* berarti tanah/dasar. Namun terdapat dikotomis istilah *constitution* dengan *gronwet* (UUD). L.J. Van Apeldoorn telah membedakan secara jelas di antara keduanya.¹⁶ *Gronwet* (UUD) adalah bagian tertulis dari suatu konstitusi, sedangkan *constitution* (konstitusi) memuat baik peraturan tertulis maupun yang tidak tertulis.¹⁷

Sementara Bagir Manan membedakan antara konstitusi dalam arti sempit dan konstitusi dalam arti luas. Konstitusi dalam arti sempit sama dengan (adalah) Undang-Undang Dasar. Konstitusi dalam arti luas tidak hanya Undang-Undang Dasar, melainkan mencakup pula (ketentuan) konstitusi di luar UUD, yaitu kebiasaan-kebiasaan ketatanegaraan atau praktek-praktek ketatanegaraan (konvensi), dan putusan-putusan hakim.¹⁸

Pada dasarnya tidak ada konstitusi ataupun UUD yang sama di antara negara-negara yang pernah ada di dunia. Hal ini disebabkan oleh beberapa faktor, seperti: a) Perbedaan dasar filosofis dan ideologi; b) Perbedaan landasan teori dan konsep; c) Perbedaan latar belakang kultural; d) Perbedaan latar belakang sejarah; e) Perbedaan bentuk negara, bentuk pemerintahan dan sistem pemerintahan; dan lain sebagainya. Namun meski demikian, antara berbagai konstitusi-konstitusi yang ada sebenarnya memiliki kesamaan garis

¹⁶ Ada juga paham modern yang secara tegas menyamakan pengertian konstitusi dengan Undang-Undang Dasar, seperti C.F. Strong dan James Bryce. Lihat: Dahlan Thaib., *Op. Cit.*, hlm. 13.

¹⁷ Dahlan Thaib., *Op. Cit.*, hlm. 7-8.

¹⁸ Bagir Manan, *Membedah UUD 1945*, (Malang: UB Press, 2012), hlm. 3.

besar muatannya. Bagir Manan merangkum muatan-muatan yang biasanya atau setidaknya ada di dalam sebuah konstitusi sebagai berikut:¹⁹

- a. Bentuk negara, bentuk pemerintahan, dan sistem pemerintahan.
- b. Alat-alat perlengkapan negara, yang sekurang-kurangnya terdiri dari kekuasaan legislatif, eksekutif dan yudikatif (Montesquieu).
- c. Cara mengisi alat perlengkapan negara dengan pejabat negara. Alat perlengkapan negara dapat diisi melalui pemilihan, pengangkatan, atau plebisit (*plebiscite*).
- d. Hubungan antar-alat perlengkapan negara (hubungan kolegal, hubungan pengawasan, hubungan kepenasihatan, hubungan pertanggungjawaban).
- e. Kekuasaan dan pembatasan kekuasaan alat-alat perlengkapan negara.
- f. Hubungan antara alat perlengkapan negara dengan rakyat (hubungan mengatur, hubungan pelayanan, hubungan penjaminan dan perlindungan).
- g. Kewarganegaraan dan hak-hak kewarganegaraan (asasi dan bukan asasi).
- h. Cara pembaruan UUD.
- i. Aturan peralihan.
- j. Dan lain-lain, seperti komisi-komisi negara.

Prof. Sri Soemantri dengan mengutip J.G. Steenbeek, menjelaskan bahwa pada umumnya undang-undang dasar atau konstitusi berisi tiga hal pokok, yaitu:²⁰

- a. Adanya jaminan terhadap hak-hak asasi manusia dan warga negara.
- b. Ditetapkannya susunan ketatanegaraan suatu negara yang bersifat fundamental.

¹⁹ *Ibid.*, hlm. 8-9.

²⁰ *Ibid.*, hlm. 60. Bandingkan pula dengan pendapat Rosco J. Tresolini dan Martin Shapiro, *American Constitutional Law*, yang mengatakan bahwa Konstitusi Amerika Serikat mengatur tiga masalah pokok:

1. It establishes the framework or structure of government;
2. It delegates or assigns the power to the government;
3. It restrains the exercise of these powers by governmental officials in order that certain individual rights can be preserved.

c. Adanya pembagian dan pembatasan tugas ketatanegaraan yang bersifat fundamental.

Pada umumnya, tujuan prinsipil dari sebuah konstitusi adalah untuk membatasi kesewenangan tindakan pemerintah, untuk menjamin hak-hak yang diperintah, dan merumuskan pelaksanaan kekuasaan yang berdaulat. Oleh karenanya, setiap konstitusi senantiasa mempunyai dua tujuan:²¹

- a. Untuk memberikan pembatasan dan pengawasan terhadap kekuasaan politik;
- b. Untuk membebaskan kekuasaan dari kontrol mutlak para penguasa, serta menetapkan bagi para penguasa tersebut batas-batas kekuasaan mereka.

2. Teori Demokrasi

Istilah demokrasi seringkali dikaitkan dengan Yunani Kuno. Akar kata demokrasi ini memang berasal dari bahasa Yunani, yaitu *demos* yang berarti rakyat dan *kratos* yang berarti kekuasaan.²² Sementara itu ada juga yang mengartikan kata *kratos* sebagai aturan.²³ Dengan demikian, secara bahasa demokrasi berarti kekuasaan rakyat atau aturan yang berasal dari rakyat. Namun pengertian umum tentang demokrasi ini sering kali merujuk kepada perkataan Presiden Amerika Serikat, Abraham Lincoln (memerintah tahun 1861-1865) yang menyatakan: “Pemerintahan rakyat, oleh rakyat dan untuk rakyat”. Maka dari pengertian demokrasi seperti ini, pada hakikatnya

²¹ Dahlan Thaib., *Op. Cit.*, hlm. 24. Lihat juga: Koerniatmanto Soetoprawiro, *Konstitusi: Pengertian dan Perkembangannya*, (Pro Justitia, No. 2, tahun V, Mei 1987), hlm. 31.

²² Sa'duddin Mus'ad Hilali, *al-Jadîd fî al-Fiqh al-Siyâsiy al-Mu'âshir*, (Kairo: Maktabah Wahbah, 2011), hlm. 223.

²³ *Encyclopaedia Britannica Micropaedia*, Vol. 4, Edisi 15, (USA: Encyclopaedia Britannica Inc, 1974), hlm. 5.

kekuasaan dalam sistem pemerintahan demokrasi tidak dipegang oleh satu orang atau satu golongan, namun berada di tangan rakyat berdasarkan suara mayoritas.²⁴

Dalam sejarahnya, demokrasi pertama kali dimulai dan tumbuh di Yunani Kuno dari abad ke-6 SM. Para pemikir politik Yunani ketika itu sangat memusuhi bentuk pemerintahan yang lalim dan sewenang-wenang. Oleh karenanya, mereka membentuk sebuah pemerintahan yang berlandaskan pada undang-undang. Hukum demokrasi pertama kali diberlakukan di Athena dan beberapa kota di Yunani Kuno. Bangsa Romawi Kuno juga mengenal pemerintahan model demokrasi ini. Meski mereka masih belum menerapkan demokrasi seperti halnya di Athena, namun para pemikir politik Romawi Kuno sudah mulai membicarakan tentang pemerintahan yang berada di tangan rakyat ini. Dalam sejarahnya, Romawi Kuno juga sempat mempraktekkan sistem ini, hingga akhirnya pada tahun 27 SM berdiri sistem Kekaisaran dan menghilangkan percobaan demokrasi.²⁵

Pada abad Pertengahan Eropa, sistem demokrasi mulai kembali menemukan tempatnya di dalam sebuah pemerintahan, yaitu seiring dengan berakhirnya Kekaisaran Romawi pada abad ke-5 M. Angin segar bagi demokrasi ini mulai berhembus pasca terjadinya perseteruan antara institusi gereja dengan pemerintah, soal penentuan asas konstitusi. Ide-ide demokrasi modern mulai berkembang di abad ke-16. Perkembangan itu ditandai dengan munculnya ide-ide sekularisme yang diprakarsai oleh Niccolo Machiavelli; ide

²⁴ Saduddin Musad Hilali, *Op. Cit.*, hlm. 224.

²⁵ *Ibid.*, hlm. 223.

Negara Kontrak oleh Thomas Hobbes; gagasan tentang Konstitusi Negara dan Liberalisme, serta pembagian kekuasaan legislatif, eksekutif dan lembaga federal oleh John Locke; kemudian ide tentang pemisahan kekuasaan menjadi lembaga legislatif, eksekutif dan yudikatif oleh Baron de Montesquieu; serta ide-ide tentang kedaulatan rakyat dan kontrak sosial yang dikembangkan oleh Jean Jacques Rousseau.²⁶

Selanjutnya, pendefinisian istilah demokrasi ini mengalami perkembangan dan banyak digunakan dalam beragam pengertian. Ada beberapa definisi yang biasa digunakan untuk mengartikan demokrasi. *Pertama*, demokrasi didefinisikan sebagai bentuk sebuah pemerintahan dimana hak untuk membuat keputusan politik dilakukan langsung oleh seluruh rakyat yang berada di bawah kekuasaan mayoritas, dan biasanya dikenal dengan demokrasi langsung. *Kedua*, demokrasi diartikan sebagai sebuah bentuk pemerintahan dimana rakyat memiliki hak yang sama tidak secara langsung, namun melalui wakil-wakilnya yang dipilih oleh rakyat dan bertanggungjawab kepada rakyat, atau yang biasa disebut dengan demokrasi perwakilan. *Ketiga*, demokrasi berarti sebuah bentuk pemerintahan yang biasanya dilakukan secara demokrasi perwakilan, dimana kekuatan mayoritas diterapkan di dalam kerangka konstitusional yang dirancang untuk menjamin semua rakyat supaya dapat menikmati hak-hak individu atau kolektif, seperti kebebasan berbicara dan beragama. Demokrasi model ini biasanya disebut dengan demokrasi liberal atau demokrasi konstitusional. *Keempat*, demokrasi adalah setiap sistem politik

²⁶ Nukhtoh Arfawie Kurde, *Telaah Kritis, Teori Negara Hukum*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2005), hlm. 60-61.

ataupun sistem sosial yang cenderung untuk meminimalkan perbedaan sosial dan ekonomi, terutama yang timbul akibat dari ketidakmerataan kepemilikan pribadi.²⁷

Berbagai pengertian demokrasi yang berkembang itu sebenarnya juga menunjukkan bentuk-bentuk demokrasi yang biasanya diterapkan. Ada pakar, seperti Tom Lansford dalam bukunya *Democracy: Political Systems of the World*, yang hanya membaginya menjadi dua bentuk saja, yaitu demokrasi langsung (*direct democracy*) dan demokrasi perwakilan (*representative democracy*).²⁸ Namun Sa'duddin Mus'ad Hilali lebih rinci membagi bentuk demokrasi menjadi tiga jenis, yaitu:²⁹

- a. Demokrasi langsung, dimana semua warga berkumpul di satu tempat untuk menentukan undang-undang mereka berdasarkan pendapat mayoritas. Model demokrasi seperti ini dulu diterapkan di beberapa kota di Yunani Kuno. Penerapan demokrasi langsung seperti ini sudah sangat jarang sekali ditemukan sekarang, dan bahkan mungkin sudah tidak ada lagi.
- b. Demokrasi tidak langsung atau demokrasi perwakilan. Dalam model ini, rakyat memilih beberapa orang untuk menjadi wakil mereka dengan batasan waktu tertentu. Biasanya para wakil rakyat yang terpilih itu disebut dengan parlemen, majelis atau istilah lainnya. Sistem ini pertama kali digunakan oleh Inggris sejak abad ke-12 M.

²⁷ *Encyclopaedia Britannica Micropaedia, Op. Cit.*, hlm. 5.

²⁸ Tom Lansford, *Democracy: Political Systems of the World*, (Singapura: Marshall Cavendish, 2007), hlm. 12.

²⁹ Sa'duddin Mus'ad Hilali, *Op. Cit.*, hlm. 225.

c. Demokrasi semi langsung. Dalam demokrasi model ini, rakyat memiliki peranan langsung untuk menentukan keputusan politik dalam beberapa permasalahan. Dan di sisi lain, permasalahan lainnya diserahkan kepada parlemen atau wakil rakyat. Model demokrasi ini mulai digunakan pada abad ke-19 di Amerika Serikat, dan menyebar di negara-negara demokrasi lainnya pasca Perang Dunia I.

Meski bentuk-bentuk demokrasi itu beragam, akan tetapi dari semua bentuk itu tetap memiliki aspek-aspek fundamental yang sama. Aspek-aspek tersebut di antaranya adalah: adanya pemilihan umum yang bebas; pendapat berdasarkan mayoritas; adanya sirkulasi kekuasaan melalui pluralitas partai politik; adanya arbitrase hukum; adanya lembaga yudisial yang independen untuk mengawasi hukum; adanya pembedaan antara lembaga legislatif, eksekutif dan yudikatif; serta adanya kebebasan berorganisasi dalam bidang sosial dan ekonomi.³⁰

Fenomena demokrasi itu sendiri dapat dibedakan atas demokrasi normatif dan demokrasi empirik. Demokrasi normatif menyangkut rangkuman gagasan-gagasan atau idealisme tentang demokrasi yang terletak di dalam alam filsafat. Sedangkan demokrasi empirik adalah pelaksanaannya di lapangan tidak selalu paralel dengan gagasan normatifnya. Ada yang menyebut istilah lain untuk demokrasi normatif dan empirik, yakni disebut "*essence*" dan

³⁰ *Ibid.*

demokrasi sebagai “*preformance*”, yang di dalam ilmu hukum istilah yang sering dipakai adalah demokrasi *das sollen* dan demokrasi *das sein*.³¹

Adapun konsep demokrasi dalam tataran praktiknya mengandung beberapa nilai. Henry B. Mayo mengatakan bahwa demokrasi didasari oleh beberapa nilai-nilai, yaitu:³²

- a. Menyelesaikan perselisihan dengan damai dan secara melembaga (*institutionalized peaceful settlement of conflict*).
- b. Menjamin terselenggaranya perubahan secara damai dalam suatu masyarakat yang sedang berubah (*peaceful change in a changing society*).
- c. Menyelenggarakan pergantian pimpinan secara teratur (*orderly succession of rulers*).
- d. Membatasi pemakaian kekerasan sampai minimum (*minimum of coercion*).
- e. Mengakui serta menganggap wajar adanya keanekaragaman (*diversity*) dalam masyarakat yang tercermin dalam keanekaragaman pendapat, kepentingan serta tingkah laku.
- f. Menjamin tegaknya keadilan.

3. Fikih Minoritas Versi Muhammad Imarah

Pemikiran Muhammad Imarah tentang fikih minoritas yang diambil penulis di dalam tesis ini tertuang di dalam buku yang ia tulis dengan judul *al-Islam wa al-Aqalliyat: al-Madhi, wa al-Hadhir, wa al-Mustaqbal*.³³

Istilah “minoritas (الأقلية)” yang sering digunakan dalam kebudayaan dan sosial di masa modern/kontemporer ini sebenarnya adalah istilah impor dari pemikiran Barat. Istilah “minoritas” ini datang dari pemikiran Barat untuk mengomentari peristiwa budaya dan sosial yang terjadi di dunia Islam dan

³¹ Ni'matul Huda, *Hukum Tata Negara Indonesia*, (Jakarta: PT. RajaGrafindo Persana, 2005), hlm. 238.

³² *Ibid.*, hlm. 224.

³³ Muhammad Imarah, *al-Islâm wa al-Aqalliyât: al-Mâdhi, wa al-Hâdhir, wa al-Mustaqbal*, Cetakan Pertama (Kairo: Maktabah al-Syuruq al-Dauliyah, 2003).

Timur, sejak terjadinya hubungan antara peradaban Islam dan peradaban Barat. Dalam kerangka pemikiran Barat, istilah “minoritas” ini memiliki berbagai makna yang terkandung di dalamnya—seperti rasisme, etnis, kesukuan—yang biasa dipergunakan di dalam masyarakat Barat. Di Barat, istilah “minoritas” digunakan untuk menunjukkan: sekelompok orang yang menganggap diri mereka atau dianggap orang lain menjadi bagian dari beberapa ciri kekhususan yang berbeda dengan banyak kelompok lainnya di dalam suatu masyarakat, namun mampu berkembang dengan ciri kekhususannya itu.

Istilah “minoritas” dalam pemikiran Barat tidak hanya mengacu atau bertolak ukur pada kuantitas jumlah saja, dan juga tidak hanya mengacu pada minoritas politik saja. Akan tetapi istilah “minoritas” di Barat mengacu pada identitas kebudayaan yang berbeda dengan identitas kebudayaan mayoritas yang hidup bersama-sama, dan identitas kebudayaan tersebut berkembang secara istimewa ataupun berbeda dengan identitas kebudayaan mayoritas.

Penggunaan istilah “minoritas” ala Barat itu pun kemudian menuai kritikan dan penolakan. Penolakan tidak hanya dari umat Islam, melainkan juga dari umat Kristen Koptik yang ada di Mesir. Inilah yang disampaikan oleh al-Anba Musa, uskup di Gereja Ortodoks Mesir:

“Kami sebagai umat Koptik tidak merasa bahwa kami minoritas, karena tidak ada perbedaan etnis dan kesukuan antara kami dan umat Islam. Sebab, kita semua orang Mesir, mengalir di dalam tubuh kita darah yang satu sejak masa Firaun dan dari sisi identitas Arab. Dan kita hidup sebagai orang Arab karena identitas kita kebudayaan, dan kebudayaan Islam lah yang memimpin (menguasai) sekarang ini. ... Kita hanyalah minoritas jumlah saja.

Dan ini tidak membuat kita merasa ada keretakan antara kita dan saudara kita umat Islam.”³⁴

Maka, yang sangat penting yang perlu diingat dan digarisbawahi di sini adalah, sesungguhnya khazanah klasik Islam—baik agama, peradaban, sejarah, maupun bahasa—tidak pernah mengenal dan menggunakan istilah “minoritas” ala pemikiran dan peradaban Barat. Khazanah klasik Islam hanya mengenal istilah “minoritas” dalam pengertian jumlah saja, atau hanya mengacu kepada kuantitas jumlah saja. Jadi yang dikenal dan diakui hanyalah minoritas jumlah, bukan minoritas identitas seperti yang ada pada pemikiran dan peradaban Barat. Minoritas jumlah tepatnya digunakan sebagai lawan kata dari mayoritas jumlah.

Namun meski demikian, antara minoritas jumlah dan mayoritas jumlah tidak ada perbedaan dan keistimewaan satu sama lainnya. Tidak berarti mayoritas selalu lebih baik dan lebih unggul. Bahkan di dalam al-Quran banyak sekali ayat-ayat yang justru memberikan stigma dan konotasi negatif untuk mayoritas.

Jadi dengan demikian, di dalam khazanah Islam, istilah “mayoritas” dan “minoritas” hanya dipakai untuk menunjukkan kuantitas jumlah saja, tidak untuk menunjukkan yang lainnya seperti yang dipakai oleh Barat. Sedangkan mengenai pujian atau celaan, sifat positif dan negatif, tolak ukurnya bukanlah soal kuantitas jumlah, sehingga golongan mayoritas belum tentu lebih baik daripada minoritas.

³⁴ *Ibid.*, Lihat juga: Sa’dudin Ibrahim, *al-Milal wa al-Nihal wa al-A’raf*, (Kairo: 1990), hlm. 529-534.

Dalam Islam, tidak mengenal adanya perbedaan berdasarkan kuantitas jumlah mayoritas dan minoritas. Yang pertama dan utama di dalam Islam adalah persatuan jamaah. Jika pun ada perbedaan dan kekhususan-kekhususan tertentu, maka itu semua diakomodir di dalam jamaah yang bersatu. Sebab, semua perangai manusia itu sejatinya adalah ciptaan Allah. Dan Allah menciptakan manusia dari satu orang, kemudian dari situlah lahir laki-laki dan perempuan, dan juga lahir suku-suku dan bangsa-bangsa, dan berbagai perbedaan-perbedaan lainnya. Namun semua perbedaan itu tetap berada di dalam lingkup konsep umat manusia yang satu (*jami al-Insaniyah al-Wahidah*).

Hukum ini pun berlaku tidak hanya untuk kaum Yahudi (*ahlu al-taurat*) dan kaum Nasrani (*ahlu al-Injil*) saja. Hukum seperti ini juga berlaku secara umum untuk umat beragama lain, seperti Majusi, Hindu, Budha, dan lainnya. Ketika umat Islam membebaskan Persia, ditemukan bahwa penduduknya ternyata penganut Majusi yang menyembah api. Penduduk Persia percaya dengan dua Tuhan: Tuhan Kebaikan yakni cahaya, dan Tuhan Kejahatan yakni kegelapan. Mendapati hal ini, Khalifah Umar bin Khattab lantas menyampaikannya kepada Majelis Syura di Masjid Madinah, dan bertanya apa yang harus ia perbuat dengan kaum Majusi tersebut. Lalu Abdurrahman bin 'Auf berkata: "Saya menyaksikan Rasulullah SAW berkata: "Perlakukanlah (hukum) mereka seperti hukum Ahlul Kitab..."". Maka akhirnya Khulafa al-Rasyidah memberlakukan hukum kaum Majusi sama seperti hukum Ahlul Kitab.

Hukum ini masih terus berlaku hingga menyebarnya Islam ke wilayah-wilayah yang menganut agama-agama non-Samawi (al-diyana al-wadh'iyyah), seperti di Persia, India dan China. Para penduduk asli yang beragama non-Samawi di wilayah tersebut bahkan tidak hanya mendapatkan kebebasan dalam menjalankan kepercayaan saja, melainkan mereka juga dengan bebas dapat berdebat dan berdiskusi dengan para ulama Muslimin di majelis-majelis khalifah.

Jadi, ketika Islam menjadi mayoritas, Islam sejatinya mampu untuk menjadi penganyom bagi minoritas lainnya. Ketika Islam yang memimpin, maka kaidah dan asas hukum yang berlaku adalah seperti ucapan Rasulullah SAW, *“lahum mâ li al-muslimîn wa ‘alaihim mâ ‘ala al-muslimîn, wa ‘ala al-muslimîn mâ ‘alaihim*—bagian (hak) mereka, apa-apa yang menjadi bagian (hak) umat Islam; dan (kewajiban) atas mereka, apa-apa yang menjadi (kewajiban) atas umat Islam; serta (kewajiban) atas umat Islam, apa-apa yang menjadi (kewajiban) atas mereka.”

E. Metode Penelitian

1. Objek Penelitian

Untuk mengetahui pola pengaturan agama di dalam konstitusi negara mayoritas Muslim, maka penulis melakukan studi komparasi antara konstitusi Indonesia dan Mesir. Jadi fokus objek penelitian di dalam tesis ini adalah konstitusi Indonesia dan konstitusi Mesir. Akan tetapi supaya pembahasan di dalam tesis ini lebih fokus, limitatif, serta faktual, maka konstitusi kedua negara yang dibahas difokuskan pada konstitusi setelah amandemen saja, yaitu

konstitusi Indonesia UUD 1945 setelah amandemen bertahap pada tahun 1999, 2000, 2001 dan 2002; dan Konstitusi Mesir setelah amandemen tahun 2014. Meskipun untuk beberapa kepentingan tertentu, tidak menutup kemungkinan jika konstitusi-konstitusi kedua negara sebelum amandemen juga dibahas seperlunya.

2. Bahan Penelitian

Sumber bahan yang digunakan dalam penelitian ini diperoleh dari dokumen konstitusi yang termuat di dalam Lembaran Negara serta penelitian kepustakaan yang terdiri dari bahan hukum primer, bahan hukum sekunder dan bahan hukum tertier.

- a. Bahan hukum primer dalam penelitian ini mencakup konstitusi Indonesia Undang-Undang Dasar 1945 setelah amandemen, dan Konstitusi Mesir 2014 setelah amandemen. Ditambah juga konstitusi-konstitusi kedua negara sebelum amandemen, sebagai sumber data pelengkap untuk beberapa kepentingan tertentu.
- b. Bahan hukum sekunder berupa literatur/buku, jurnal, majalah, artikel, makalah dan hasil penelitian terdahulu yang berkaitan dengan masalah penelitian ini. Buku-buku yang akan digunakan dalam penelitian ini nantinya adalah buku-buku yang telah digunakan dalam kajian kerangka teoritis sebelumnya, dan ditambah dengan bahan-bahan referensi lainnya yang dapat digunakan untuk mendukung dan memperkaya penelitian ini.

c. Bahan hukum tertier berupa kamus maupun ensiklopedia yang dapat membantu memahami dan menganalisis masalah yang dikaji dalam penelitian ini.

3. Jenis Penelitian

Secara garis besar, penelitian hukum dapat dibagi menjadi dua jenis, yaitu penelitian hukum yang doktrinal dan penelitian hukum yang non-doktrinal. Penelitian hukum doktrinal dilakukan bertujuan untuk mengkaji hukum dari perspektif internal struktur norma hukum; serta menemukan dan mengajarkan suatu doktrin untuk menegakkan hukum. Sedangkan penelitian hukum non-doktrinal bertujuan untuk mengkaji dan menjelaskan secara keilmuan atas fenomena hukum dari perspektif eksternal, bersifat eksplanatif dan deskriptif; serta bukan mengajarkan suatu doktrin untuk menemukan dan menegakkan hukum.³⁵

Penelitian ini memilih jenis penelitian doktrinal, yuridis-normatif sebagaimana dalam pembagian dan pemaknaan dua jenis penelitian hukum di atas. Penelitian ini akan berputar pada kegiatan ilmiah yang mencakup inventarisasi, pemaparan, interpretasi, sistematitasi dan evaluasi keseluruhan hukum positif-normatif yang telah menjadi objek dan data penelitian. Konstitusi Negara Republik Indonesia dan juga Konstitusi Mesir masuk ke dalam kategori norma hukum. Karena norma hukum itu dapat berupa peraturan perundang-undangan, maupun juga norma hukum tertulis hasil dari mekanisme

³⁵ Soetandyo Wignjosoebroto, *Hukum, Konsep dan Metode*, (Malang: Setara Press, 2013), hlm. 35-36.

peradilan serta norma hukum buatan para pihak yang berkepentingan seperti kontrak.

Maka, dalam konteks penelitian ini, konstitusi Negara Republik Indonesia UUD 1945 dan Konstitusi Mesir akan dijadikan sebagai data primer. Data primer tersebut akan dikaji dengan menggunakan berbagai konsep, teori, kategori klasifikasi dan berbagai metode dalam rangka memaparkan, memahami, memberikan analisis hingga mengambil kesimpulan.

4. Metode Pendekatan

Penelitian ini menggunakan metode pendekatan yuridis-normatif, dogmatik, serta pendekatan studi perbandingan. Metode ini bertumpu pada kaidah-kaidah baik diakui dalam ranah ilmu hukum positif, maupun kaidah-kaidah yang diakui dalam ilmu fikih. Metode ini berada di dalam ranah dunia keharusan (*das Sollen*), yang mana produksinya bersifat mengkaidah. Selanjutnya, model yang akan dikembangkan dalam penelitian ini adalah yuridis-normatif, doktinal, yang disertai dengan studi komparasi. Objek penelitian dikaji dengan menggunakan peraturan perundang-undangan yang dalam hal ini berada pada level konstitusi, serta berbagai konsep dan teori yang berkaitan dari berbagai buku dan referensi lainnya. Bahkan penelitian ini akan menyentuh sampai pada tataran filosofis, dimana konsep, teori, dan data penelitian akan digali dengan sedemikian rupa untuk mencapai hasil yang baik.

5. Metode Analisis

Analisis dalam penelitian ini akan dilakukan dengan metode deskriptif kualitatif. Data yang menjadi bahan hukum primer akan dideskripsikan atau

diuraikan secara baik dalam bentuk kalimat yang teratur, runut, logis, efektif dan sesuai dengan kaidah Ejaan Bahasa Indonesia Yang Telah Disempurnakan. Setelah data diuraikan, maka data itu akan dianalisis dengan menggunakan tiga teori utama yang telah dipaparkan di depan. *Pertama*, Teori Konstitusi. Teori ini sangat penting digunakan untuk menjelaskan bagaimana pola pengaturan agama di dalam konstitusi negara mayoritas Muslim, termasuk misalnya menjelaskan sebab jika terdapat perbedaan pola dalam pengaturan agama. *Kedua*, Teori Demokrasi. Teori Demokrasi ini berguna untuk menjelaskan bagaimana relasi mayoritas umat beragama dan minoritas umat beragama di dalam konteks negara yang menganut sistem demokrasi dan negara modern. *Ketiga*, Fikih Minoritas. Dalam konteks Indonesia dan Mesir sama-sama negara dengan mayoritas warga negaranya beragama Islam, maka perspektif Fikih Minoritas sangat penting untuk diterapkan dalam menganalisa pola pengaturan agama di dalam konstitusinya. Dalam hal ini, penulis menggunakan Fikih Minoritas versi Muhammad Imarah.

F. Sistematika Penulisan

Penelitian (tesis) ini akan disusun dalam lima bab. Dari bab pertama sampai bab kelima akan diuraikan secara sistematis dan terstruktur di bawah alur pemikiran yang menjadi tujuan dari penelitian ini, yaitu menjelaskan pola pengaturan agama di dalam konstitusi negara mayoritas Muslim dengan cara studi komparasi antara konstitusi Indonesia dan Mesir setelah amandemen.

Bab I berisi tentang sepiantas kerangka pikir yang menjawab mengapa penelitian (tesis) ini disusun; teori apa saja yang digunakan; serta bagaimana

penelitian ini disusun hingga nantinya mencapai kesimpulan. Bab II akan menjelaskan lebih jauh dan mendalam tentang Teori Konstitusi serta Teori Demokrasi. Bab III akan menjelaskan lebih jauh tentang Fikih Minoritas yang dalam penelitian ini penulis menggunakan Fikih Minoritas versi Muhammad Imarah. Bab IV akan menguraikan data-data yang diperoleh serta menganalisis data tersebut, guna mencapai kesimpulan dari tujuan penelitian ini. Bab V akan berisi kesimpulan dan saran dari penelitian ini.

BAB II
TEORI KONSTITUSI, TEORI DEMOKRASI
DAN FIKIH MINORITAS VERSI MUHAMMAD IMARAH

A. Teori Konstitusi

Jika kita menelisik baik secara historis maupun konseptual, sebenarnya Teori Konstitusional ini tidak lepas dari Teori Negara Hukum. Dan sampai saat ini, perdebatan tentang konsep negara hukum itu masih menjadi wacana hangat. Pandangan-pandangan para pakar yang berbeda di dunia hukum yang dimulai sejak Plato hingga zaman modern ini belum mampu menemukan garis merah yang jelas. Sehingga tokoh-tokoh seperti Montesquieu, John Locke, Jean Jacques Rousseau dan sebagainya telah mampu menemukan teori yang hampir saja mendekati kebenaran—sekalipun banyak juga menuai berbagai hujatan. Misalnya pandangan Montesquieu tentang pemisahan tiga cabang kekuasaan secara tegas, sering kali digunakan sebagai variabel terpenting untuk menilai, apakah negara itu negara hukum atau tidak. Tidak hanya Montesquieu sebenarnya yang menghendaki pemisahan kekuasaan. Hans Kelsen yang terkenal sebagai tokoh positivisme strukturalis, juga termasuk tokoh yang menganjurkan agar cabang-cabang kekuasaan itu dipisahkan. Kelsen menempatkan konsep pemisahan kekuasaan itu pada *The Judicial Review of Legislation*. Menurut Kelsen, fungsi-fungsi hukum dalam suatu negara berdasarkan teori hukum yang tradisional dibedakan dalam tiga kategori, yaitu legislatif, administrasi (termasuk pemerintahan), dan peradilan. Bagi Kelsen, peradilan adalah kekuasaan yang

terakhir, supaya dapat mengadili pelanggaran yang dilakukan oleh kedua lembaga sebelumnya.³⁶

Mengapa konsep negara selalu hangat diperbincangkan? Hal ini karena negara merupakan institusi yang sangat penting bagi manusia. Negara adalah wadah hidup bersama manusia, dan berinteraksi satu sama lainnya. Menurut Socrates, negara bukanlah suatu organisasi yang dibuat untuk manusia demi kepentingan dirinya pribadi, melainkan negara itu suatu susunan yang objektif berdasarkan kepada sifat hakikat manusia karena itu bertugas untuk melaksanakan dan menerapkan hukum-hukum yang objektif, termuat “keadilan bagi umum”, dan tidak hanya melayani kebutuhan para penguasa negara yang saling berganti-ganti orangnya. Maka keadilan sejatilah yang harus menjadi dasar pedoman negara.³⁷

Menurut Plato, negara terbentuk karena banyaknya kebutuhan hidup serta keinginan manusia. Manusia tidak mampu memenuhi kebutuhan serta keinginannya itu secara sendiri-sendiri. Sesuai dengan kecakapan masing-masing, mereka mendapat pembagaaian tugas dengan dasar bekerja sama.³⁸ Maka jelas bahwa negara sebenarnya bukan hanya alat untuk memberikan keamanan belaka. Keamanan hanyalah salah satu dari sekian banyak kebutuhan dan keinginan manusia dalam kehidupannya. Masih banyak kebutuhan manusia yang lainnya dalam bernegara.

³⁶ Fajlurrahman Jurdi, *Komisi Yudisial*, (Yogyakarta: Kreasi Wacana, 2007), hlm. 13-14.

³⁷ Sjachran Basah, *Ilmu Negara, Pengantar, Metode dan Sejarah Perkembangannya*, Cetakan Ketujuh (Bandung: PT. Citra Aditya Bakti, 1994), hlm. 85.

³⁸ *Ibid.*, hlm. 89.

Bahkan secara tegas Plato mengatakan bahwa tujuan manusia dalam negara untuk mencapai *good life* dan untuk itu manusia memerlukan cara demi tercapainya *good life* (bahagia, sempurna) itu. Persoalan *good* dan *good life* hanyalah bisa dimengerti dan ditangkap oleh sebagian atau segolongan orang saja. Dan untuk kesemuanya itu sebaiknya pimpinan negara diserahkan dan dipegang oleh para filsuf yang dinamakan *Philosopher King*.³⁹

Lebih lanjut, Plato menjelaskan bahwa negara harus dapat memelihara dan merupakan satu kesatuan, karena merupakan suatu keluarga yang besar. Maka luas suatu negara diukur, supaya memungkinkan negara tersebut dapat mengurus kesatuan itu. Karena itu negara tidak boleh mempunyai daerah yang luasnya tidak tertentu.⁴⁰

Namun setelahnya, Yunani memasuki zaman pancaroba yang penuh kekacauan yang telah menenggelamkan negara-negara Yunani. Rasa nasionalisme Yunani yang begitu menggelora pada zaman Plato sudah padam. Hal ini mengakibatkan pemikiran salah seorang filsuf Yunani yang hidup di masa itu, Epicurus, tidak lagi menyangkut kehidupan negara, individu tidak lagi dapat mengabdikan kepada kepentingan negara. Jadi, pemikiran Epicurus adalah individualistis. Individu hanya mengejar kepentingan serta kebahagiaan pribadi dan tidak lagi memperdulikan komunitas atau masyarakatnya. Agar hal itu dapat terjadi, maka harus terjamin ketertiban dan keamanan umum. Inilah yang menjadi tujuan negara dan untuk itu diperlukan undang-undang.⁴¹

³⁹ *Ibid.*, hlm. 90.

⁴⁰ *Ibid.*, hlm. 89.

⁴¹ A.S.S. Tambunan., *Politik Hukum Berdasarkan UUD 1945*, (Jakarta: Puporis, 2002), hlm. 16.

Di era modern, Julius Stahl merumuskan konsep negara hukum yang disebutnya dengan istilah *rechtsstaat* itu mencakup empat elemen penting, yaitu: a) perlindungan hak asasi manusia; b) pembagian atau pemisahan kekuasaan; c) pemerintahan berdasarkan undang-undang; dan d) peradilan tata usaha negara. Sedangkan A.V. Dicey mengetengahkan tiga ciri penting dalam setiap negara hukum yang disebutnya dengan istilah *the rule of law*, yaitu: a) supremasi absolut atau predominasi dari *regular law* untuk menentang pengaruh dari *arbitrary power* dan meniadakan kesewenang-wenangan yang luas dari pemerintah; b) persamaan di hadapan hukum; c) konstitusi adalah hasil dari *the ordinary law of the land*, bahwa hukum konstitusi bukanlah sumber tetapi merupakan konsekuensi dari hak-hak individu yang dirumuskan dan ditegaskan oleh peradilan.⁴² Menurut Laurence M. Friedman, negara hukum lebih identik dengan *the rule of law*. Sedangkan *rechstaat* mengandung arti pembatasan kekuasaan negara oleh hukum.⁴³

Meskipun antara konsep *rechtsstaat* dengan *the rule of law* mempunyai perbedaan latar belakang, tetapi pada dasarnya keduanya berkenaan dengan perlindungan atas hak-hak kebebasan sipil warga negara dari kemungkinan tindakan sewenang-wenang kekuasaan negara.⁴⁴ Ajaran negara berdasarkan atas hukum ini lahir di Eropa pada abad pertengahan, kemudian dianut oleh banyak negara para abad ke 17 dan pada abad 19 setelah perang dunia kedua. Saat ini, terdapat dua model negara hukum itu saja yang begitu dominan dan mendominasi

⁴² Ni'matul Huda, *Lembaga Negara dalam Masa Transisi Demokrasi*, (Yogyakarta: UII Press, 2007), hlm. 57.

⁴³ Mahmuzar, *Op. Cit.*, hlm. 25.

⁴⁴ Ni'matul Huda, *Lembaga Negara dalam Masa Transisi Demokrasi, Op. Cit.*, hlm. 57.

negara-negara di dunia, yaitu berdasarkan atas hukum ini dikenal dengan *rechstaat* bagi kalangan Eropa Kontinental dan *the rule of law* bagi negara Anglo Saxon.⁴⁵

Dalam perkembangannya, gagasan tentang negara hukum *rechstaat* dan *the rule of law* tersebut dirasakan belum memadai karena terjadi perkembangan demokrasi dan hukum dalam kehidupan bernegara. Kemudian pada tahun 1965 International Commission of Jurists dalam konferensinya di Bangkok merumuskan ciri-ciri pemerintahan demokratis di bawah rule of law sebagai berikut:⁴⁶

- a. Perlindungan konstitusional;
- b. Badan kehakiman yang bebas, tidak memihak;
- c. Pemilihan umum yang bebas;
- d. Kebebasan menyatakan pendapat;
- e. Kebebasan berserikat dan menyatakan pendapat, baik secara lisan maupun tulisan;
- f. Pendidikan bagi warga negara.

Sementara itu, paham konstitusionalisme atau Teori Konstitusional sendiri disinyalir lahir pada abad XIX sebagai lanjutan dari paham negara berdasarkan hukum yang telah dijelaskan sebelumnya—termasuk perkembangan konsep negara hukum. Paham konstitusionalisme ini juga lahir sebagai salah satu mekanisme untuk membatasi kekuasaan.⁴⁷ Artinya, kajian tentang teori-teori konstitusi ataupun paham konstitusionalisme tidak dapat dipisahkan dari kajian

⁴⁵ Mahmuzar, *Op.Cit.*, hlm. 25.

⁴⁶ *Ibid.*, hlm. 26.

⁴⁷ Mahmuzar, *Op. Cit.*, hlm. 27.

tentang konsep negara hukum. Karena pada dasarnya, konstitusi sendiri merupakan perwujudan konkrit dari sebuah negara hukum.⁴⁸

Secara etimologis, konstitusi dapat diartikan sebagai segala ketentuan dan aturan mengenai ketatanegaraan, atau Undang-Undang Dasar suatu negara.⁴⁹

Dengan demikian, konstitusi merupakan aturan dasar atau hukum dasar yang mengatur tentang ketatanegaraan di dalam suatu negara. Jadi, segala tindak-tanduk penguasa maupun warga negara harus tunduk pada konstitusi yang berlaku di negara tersebut.

Ditelisik dari sisi historis, negara konstitusi sebenarnya memiliki catatan sejarah yang cukup panjang dan lama. Bahkan negara konstitusi sudah muncul sejak zaman Yunani Kuno. Pada masa kejayaannya (624-404 SM), Athena pernah memiliki tidak kurang dari 11 konstitusi. Bahkan Aristoteles sendiri telah berhasil mengumpulkan dan mengoleksi sebanyak 158 buah konstitusi dari berbagai negara.⁵⁰ Bahkan C.F. Strong dalam bukunya *Modern Political Constitutions*

⁴⁸ Untuk melihat prinsip-prinsip negara hukum dapat dilihat beberapa ide. Immanuel Kant dan Friedrich Julius Stahl dari kalangan ahli hukum Eropa kontinental memberikan ciri *rechstaat*, yaitu: a) Adanya jaminan terhadap hak asasi manusia; b) Adanya pemisahan atau pembagian kekuasaan; c) Pemerintahan yang berdasarkan atas hukum, serta; d) Adanya Peradilan Administrasi. Sedangkan A.V. Dicey, berasal dari kalangan ahli hukum anglo saxon, memberikan ciri *rule of law*, yaitu: a) Adanya supremasi hukum; b) Kedudukan yang sama di depan hukum, baik bagi rakyat biasa maupun bagi pejabat (*equality before of the law*); c) Terjaminnya hak-hak manusia oleh undang-undang dan putusan pengadilan. Menurut Laurence M. Friedman, negara hukum lebih identik dengan *rule of law*. Sedangkan *rechstaat* mengandung arti pembatasan kekuasaan negara oleh hukum. Namun dalam perkembangannya, gagasan Immanuel Kant, Julius Stahl, A.V. Dicey dan Laurence M. Friedman tersebut dirasakan belum memadai karena terjadi perkembangan demokrasi dan hukum dalam kehidupan bernegara. Kemudian pada tahun 1965 International Commission of Jurists dalam konferensinya di Bangkok merumuskan ciri-ciri pemerintahan demokratis di bawah *rule of law* sebagai berikut: a) Perlindungan konstitusional; b) Badan kehakiman yang bebas, tidak memihak; c) Pemilihan umum yang bebas; d) Kebebasan menyatakan pendapat; e) Kebebasan berserikat dan menyatakan pendapat, baik secara lisan maupun tulisan; f) Pendidikan bagi warga negara.

⁴⁹ Tim Penyusun, *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, Departemen Pendidikan dan Kebudayaan Republik Indonesia, diakses secara *online* pada 27 Mei 2015.

⁵⁰ Dahlan Thaib., dkk, *Op. Cit.*, hlm. 2.

menegaskan bahwa negara konstitusional merupakan sesuatu yang sangat tua, setua zaman purba Yunani. Namun demikian, ia juga menyatakan negara konstitusional juga negara yang sangat baru pula, sebaru abad ke-20.⁵¹ Sehingga dapat dipahami konstitusi sendiri merupakan bagian yang dari dulu tidak dapat dipisahkan dari sebuah negara, dari masa dulu hingga masa sekarang, lebih-lebih bagi negara yang berdasarkan atas hukum.

Pemahaman awal tentang “konstitusi” pada masa itu hanyalah merupakan suatu kumpulan dari peraturan serta adat kebiasaan semata-mata. Kemudian pada masa Kekaisaran Roma, pengertian *constitutionnes* memperoleh tambahan arti sebagai suatu kumpulan ketentuan serta peraturan yang dibuat oleh para kaisar atau para Praetor. Termasuk di dalamnya pertanyaan-pertanyaan pendapat dari para ahli hukum/negarawan, serta adat kebiasaan setempat, di samping undang-undang. Konstitusi Roma mempunyai pengaruh cukup besar sampai abad pertengahan. Ini merupakan inspirasi bagi tumbuhnya paham: Demokrasi Perwakilan dan Nasionalisme. Dua paham inilah merupakan cikal bakal munculnya paham konstitusionalisme modern.⁵²

Istilah konstitusi sendiri berasal dari bahasa Perancis (*constituer*) yang berarti membentuk. Pemakaian istilah konstitusi yang dimaksudkan ialah pembentukan suatu negara atau menyusun dan menyatakan suatu negara. Sedangkan istilah Undang-Undang Dasar merupakan terjemahan istilah yang dalam bahasa Belanda disebut *Gronwet*. Perkataan *wet* diterjemahkan ke dalam bahasa Indonesia undang-undang, dan *grond* berarti tanah/dasar. Namun terdapat

⁵¹ C.F. Strong, *Op. Cit.*, hlm. 22.

⁵² Dahlan Thaib., *Op. Cit.*, hlm. 3.

dikotomis istilah *constitution* dengan *gronwet* (UUD). L.J. Van Apeldoorn telah membedakan secara jelas di antara keduanya.⁵³ *Gronwet* (UUD) adalah bagian tertulis dari suatu konstitusi, sedangkan *constitution* (konstitusi) memuat baik peraturan tertulis maupun yang tidak tertulis.⁵⁴

Sementara Bagir Manan membedakan antara konstitusi dalam arti sempit dan konstitusi dalam arti luas. Konstitusi dalam arti sempit sama dengan (adalah) Undang-Undang Dasar. Konstitusi dalam arti luas tidak hanya Undang-Undang Dasar, melainkan mencakup pula (ketentuan) konstitusi di luar UUD, yaitu kebiasaan-kebiasaan ketatanegaraan atau praktek-praktek ketatanegaraan (konvensi), dan putusan-putusan hakim.⁵⁵

James Bryce mendefinisikan konstitusi sebagai “suatu kerangka masyarakat politik (negara) yang diorganisir dengan dan melalui hukum.”⁵⁶ C.F. Strong lebih dalam dan lebar lagi menjelaskan definisi konstitusi. Strong menyatakan:

“Konstitusi dapat pula dikatakan sebagai kumpulan prinsip-prinsip yang mengatur kekuasaan pemerintah, hak-hak pihak yang diperintah (rakyat), dan hubungan di antara keduanya. Konstitusi bisa berupa sebuah catatan tertulis; konstitusi dapat ditemukan dalam bentuk dokumen yang bisa diubah atau diamandemen menurut kebutuhan dan perkembangan zaman; atau konstitusi dapat juga berwujud sekumpulan hukum terpisah dan memiliki otoritas khusus sebagai hukum konstitusi. Atau, bisa pula dasar-dasar konstitusi tersebut ditetapkan dalam satu atau dua undang-undang dasar sedangkan selebihnya bergantung pada otoritas kekuatan adat-istiadat atau kebiasaan.”

⁵³ Ada juga paham modern yang secara tegas menyamakan pengertian konstitusi dengan Undang-Undang Dasar, seperti C.F. Strong dan James Bryce. Lihat: Dahlan Thaib., *Op. Cit.*, hlm. 13.

⁵⁴ Dahlan Thaib., *Op. Cit.*, hlm. 7-8.

⁵⁵ Bagir Manan, *Op. Cit.*, hlm. 3.

⁵⁶ C.F. Strong, *Op. Cit.*, hlm. 14.

K.C. Wheare berpendapat bahwa sebuah konstitusi paling tidak biasanya digunakan untuk menggambarkan keseluruhan sistem ketatanegaraan dari suatu negara berupa kumpulan peraturan-peraturan yang membentuk, mengatur atau memerintah dalam pemerintahan suatu negara. Sebagian dari peraturan-peraturan tersebut ada yang bersifat legal, dalam arti pengadilan hukum mengakui dan menerapkan peraturan-peraturan itu, dan sebagian lainnya ada yang bersifat non-legal atau ekstra legal, yang berupa kebiasaan, persetujuan, adat atau konvensi, sesuatu yang tidak diakui oleh pengadilan sebagai hukum tetapi tidak kalah efektifnya dalam mengatur pemerintahan dibandingkan dengan apa yang secara baku disebut dengan hukum.⁵⁷

Lebih lanjut K.C. Wheare menjelaskan, jika asal usul dari sebuah konstitusi dikaji lebih jauh, maka akan kita temukan bahwa konstitusi-konstitusi itu secara praktis tanpa kecuali, disusun dan diadopsi karena rakyat ingin membuat permulaan yang baru, sejauh berkaitan dengan sistem pemerintahan mereka. Keinginan dan kebutuhan akan sebuah permulaan yang baru juga muncul karena beberapa komunitas yang berdekatan ingin bergabung bersama-sama di bawah sebuah pemerintahan baru; atau karena komunitas-komunitas itu dibebaskan memerintah diri mereka sendiri; atau karena sebuah revolusi menghancurkan masa lalu dan sebuah bentuk pemerintahan baru yang berdasarkan asas-asas baru dikehendaki; atau karena kekalahan dalam perang telah menghancurkan

⁵⁷ K.C. Wheare, *Konstitusi-Konstitusi Modern*, (Surabaya: Pustaka Eureka, 2003), hlm. 1.

kelangsungan hidup pemerintahan dan diperlukan sebuah permulaan yang baru setelah perang selesai.⁵⁸

Pada dasarnya tidak ada konstitusi ataupun UUD yang sama di antara negara-negara yang pernah ada di dunia. Hal ini disebabkan oleh beberapa faktor, seperti: a) Perbedaan dasar filosofis dan ideologi; b) Perbedaan landasan teori dan konsep; c) Perbedaan latar belakang kultural; d) Perbedaan latar belakang sejarah; e) Perbedaan bentuk negara, bentuk pemerintahan dan sistem pemerintahan; dan lain sebagainya. Namun meski demikian, antara berbagai konstitusi-konstitusi yang ada sebenarnya memiliki kesamaan garis besar muatannya. Bagir Manan merangkum muatan-muatan yang biasanya atau setidaknya ada di dalam sebuah konstitusi sebagai berikut:⁵⁹

- a. Bentuk negara, bentuk pemerintahan, dan sistem pemerintahan.
- b. Alat-alat perlengkapan negara, yang sekurang-kurangnya terdiri dari kekuasaan legislatif, eksekutif dan yudikatif (Montesquieu).
- c. Cara mengisi alat perlengkapan negara dengan pejabat negara. Alat perlengkapan negara dapat diisi melalui pemilihan, pengangkatan, atau plebisit (*plebiscite*).
- d. Hubungan antar-alat perlengkapan negara (hubungan kolegial, hubungan pengawasan, hubungan kepenasihatan, hubungan pertanggungjawaban).
- e. Kekuasaan dan pembatasan kekuasaan alat-alat perlengkapan negara.
- f. Hubungan antara alat perlengkapan negara dengan rakyat (hubungan mengatur, hubungan pelayanan, hubungan penjaminan dan perlindungan).
- g. Kewarganegaraan dan hak-hak kewarganegaraan (asasi dan bukan asasi).
- h. Cara pembaruan UUD.
- i. Aturan peralihan.
- j. Dan lain-lain, seperti komisi-komisi negara.

⁵⁸ *Ibid.*, hlm. 9-10.

⁵⁹ Bagir Manan, *Op. Cit.*, hlm. 8-9.

Prof. Sri Soemantri dengan mengutip J.G. Steenbeek, menjelaskan bahwa pada umumnya undang-undang dasar atau konstitusi berisi tiga hal pokok, yaitu:⁶⁰

- a. Adanya jaminan terhadap hak-hak asasi manusia dan warga negara.
- b. Ditetapkannya susunan ketatanegaraan suatu negara yang bersifat fundamental.
- c. Adanya pembagian dan pembatasan tugas ketatanegaraan yang bersifat fundamental.

Kalimat-kalimat konstitusi sebenarnya tidak lebih dari manifestasi yuridis yang tidak dengan sendirinya menggambarkan makna kultural bangsa yang menggunakannya. Gagasan konstitusi sebagai alat pembatasan kekuasaan itu sendiri sebenarnya tidak dapat dilepaskan dari gagasan tentang hak asasi manusia, demokrasi, dan negara hukum yang harus dimuat di dalam sebuah aturan dasar kegiatan politik yang kemudian disebut konstitusi. Ia merupakan kristalisasi normatif atas tugas negara dalam memberikan perlindungan hak asasi manusia dan melaksanakan pemerintahan berdasarkan kedaulatan rakyat disertai batas-batas kekuasaan secara hukum.⁶¹

Pada umumnya, tujuan prinsipil dari sebuah konstitusi adalah untuk membatasi kesewenangan tindakan pemerintah, untuk menjamin hak-hak yang

⁶⁰ *Ibid.*, hlm. 60. Bandingkan pula dengan pendapat Rosco J. Tresolini dan Martin Shapiro, *American Constitutional Law*, yang mengatakan bahwa Konstitusi Amerika Serikat mengatur tiga masalah pokok:

1. It establishes the framework or structure of government;
2. It delegates or assigns the power to the government;
3. It restrains the exercise of these powers by governmental officials in order that certain individual rights can be preserved.

⁶¹ Moh. Mahfud MD, *Op.Cit.*, hlm. 136.

diperintah, dan merumuskan pelaksanaan kekuasaan yang berdaulat. Oleh karenanya, setiap konstitusi senantiasa mempunyai dua tujuan:⁶²

- a. Untuk memberikan pembatasan dan pengawasan terhadap kekuasaan politik;
- b. Untuk membebaskan kekuasaan dari kontrol mutlak para penguasa, serta menetapkan bagi para penguasa tersebut batas-batas kekuasaan mereka.

Namun, negara yang menganut paham berdasarkan atas hukum pada abad XVII dan paham ajaran negara berkonstitusi pada abad XIX, pada umumnya masih menganut paham negara hukum formal. Negara yang menganut paham negara hukum formal ini, lembaga eksekutif dalam arti sempit hanya bertugas menjalankan UU yang dibuat oleh lembaga legislatif. Produk hukum yang dihasilkan oleh lembaga legislatif pada abad XVII sampai awal abad XIX banyak yang tidak memihak kepada rakyat, karena lembaga legislatif diisi oleh orang-orang dan kelompok yang mempunyai status sosial di bidang ekonomi lebih mapan. Kelompok sosial ekonomi tersebut membeli suara rakyat dalam Pemilu.⁶³

Melihat keadaan ini, maka terjadilah perkembangan di bidang pemerintahan; eksekutif yang semula hanya diberi tugas untuk menjalankan apa yang telah ditetapkan oleh legislatif, sekarang diberi tugas baru, harus bisa menjamin kesejahteraan rakyat. Agar kesejahteraan rakyat tersebut bisa terwujud, maka diberikanlah kebebasan kepada pemerintah untuk menetapkan peraturan perundang-undangan lewat *freies ermessen* atau *foevoir deeskretion*. Eksekutif

⁶² Dahlan Thaib., *Op. Cit.*, hlm. 24. Lihat juga: Koerniatmanto Soetoprawiro, *Konstitusi: Pengertian dan Perkembangannya*, (Pro Justitia, No. 2, tahun V, Mei 1987), hlm. 31.

⁶³ Mahmuzar, *Op. Cit.*, hlm. 29.

bisa mengambil kebijakan, bahkan menetapkan peraturan perundang-undangan tertentu demi tercapainya tujuan negara.⁶⁴

Menurut M. Mahfud MD, adanya lembaga *freies ermessen* atau *foevair deeskretion* ini menimbulkan implikasi di bidang eksekutif dan di bidang peraturan perundang-undangan. Di bidang eksekutif antara lain ditandai dengan adanya hak prerogatif. Sedangkan di bidang peraturan perundang-undangan ada tiga macam kewenangan bagi pemerintah, yaitu: 1) pemerintah berwenang membuat Peraturan Pemerintah Pengganti Undang-Undang (Perpu), tanpa terlebih dahulu meminta persetujuan kepada parlemen; 2) pemerintah mempunyai kewenangan membuat peraturan pelaksana atas ketentuan UU; 3) pemerintah mempunyai kewenangan sendiri dalam menafsirkan materi peraturan perundang-undangan.⁶⁵

Lalu bagaimana pandangan Islam tentang negara konstitusional ini?

Seperti yang ditegaskan di atas, bahwa konstitusi hakikatnya adalah sebuah dokumen hukum yang dijadikan sebagai dasar hukum dalam setiap tindakan bernegara di suatu negara. Dalam konteks ini, sebenarnya di dalam ajaran Islam pun terkandung prinsip yang serupa, dimana Kitab Suci Al-Quran dan Sunnah Rasul dijadikan pedoman dalam menjalankan kehidupan di dunia, termasuk salah satunya dalam hal kehidupan berbangsa dan bernegara. Al-Quran dan Sunnah juga berisi muatan-muatan hukum yang harus ditaati dan dijalankan oleh umatnya. Dan yang terpenting, prinsip-prinsip seperti halnya sebuah konstitusi yang telah dijabarkan di atas, juga terkandung di dalam Al-Quran dan Sunnah. Bahkan Al-

⁶⁴ *Ibid.*, hlm. 30.

⁶⁵ *Ibid.*

Quran dan Sunnah sudah jauh lebih canggih dibandingkan dengan konstitusi-konstitusi, karena tidak perlu—dan bahkan tidak dapat—dirubah hanya untuk menyesuaikan dengan perkembangan zaman. Sampai kapan pun Al-Quran dan Sunnah akan tetap bersifat universal dan dapat diterapkan oleh umatnya.

Kedudukan antara Al-Quran dan Sunnah, dibandingkan dengan sebuah konstitusi dengan undang-undang, sebenarnya memiliki kedudukan yang hampir serupa. Konstitusi merupakan dasar hukum yang harus dijelaskan lebih lanjut oleh undang-undang supaya dapat diimplementasikan sebagai suatu hukum. Begitu juga dengan Al-Quran yang tidak dapat dipisahkan dari Sunnah. Salah satu tugas Sunnah adalah sebagai penjelas dari Al-Quran. Al-Quran memang sudah mencakup segala macam hukum syariat secara *ijmal*, global. Tetapi Sunnah lah yang selanjutnya akan menjelaskan dan memperinci hukum-hukum yang bersifat *ijmal* tadi, supaya dapat diimplementasikan oleh umatnya.

Menurut Muhammad Abu Zuhra, setidaknya Al-Quran mengandung hukum-hukum seperti: hukum ibadah, hukum muamalat, hukum keluarga, hukum pidana, hubungan antara hakim dan yang dihukum (atau pemimpin dan rakyatnya), muamalah Muslim dengan sesamanya ataupun dengan non-Muslim.⁶⁶ Sedangkan menurut Abdul Wahab Khalaf, hukum yang dikandung di dalam Al-Quran mencakup tiga hal: hukum-hukum akidah, hukum-hukum akhlak dan hukum-hukum perbuatan. Hukum perbuatan dalam al-Quran ini terbagi menjadi dua perkara, yaitu hukum-hukum ibadah dan hukum-hukum muamalat.⁶⁷

⁶⁶ Muhammad Abu Zuhra, *Ushûl al-Fiqh*, (Kairo: Darul Fikr Arabi), hlm. 93.

⁶⁷ Abdul Wahab Khalaf, *Ilmu Ushûl al-Fiqh*, (Kairo: Darul Hadis, t.t), hlm. 12

Abdul Wahab Khalaf menjelaskan bahwa ayat-ayat Al-Quran mengandung dua sifat kejujuran untuk dijadikan dalil. *Pertama*, dalil yang ada dalam Al-Quran bisa bersifat mutlak (*qath'i*). Hal ini terjadi jika ayat Al-Quran tersebut telah menunjukkan kepada sesuatu yang sangat jelas, sehingga tidak lagi membutuhkan takwil. *Kedua*, ayat Al-Quran bisa bersifat dalil yang *dzanni*. Ini terjadi ketika ayat Al-Quran tersebut belum menunjukkan kepada sesuatu yang jelas dan masih membutuhkan *takwil*. Sedangkan dari segi turun dan periwayatannya, semua ulama sepakat bahwa *hujjiyah* (kedudukannya sebagai sumber dan dasar hukum) al-Quran adalah mutlak.⁶⁸

Selanjutnya dalam perkembangan khazanah fikih, hukum konstitusi pun terus dikaji lebih lanjut. Misalnya, Abdurrahman Taj dalam bukunya *al-Siyâsah al-Syar'iyyah wa al-Fiqh al-Islâmiy* telah memberikan definisi sebuah konstitusi, legislatif, eksekutif dan yudikatif. Menurutnya, konstitusi atau ia sebut sebagai *siyâsah dustûriyyah* adalah peraturan dasar yang menjelaskan bentuk pemerintahan, membatasi kekuasaan, mengatur tata cara pemilihan pemerintah, membatasi kekuasaan pemerintah dalam mengatur urusan rakyat, serta mengakui hak-hak baik individu maupun kelompok. Sedangkan badan legislatif bertugas untuk membuat undang-undang dan membuat hukum yang harus diikuti pemerintah. Badan yudikatif adalah badan yang menegakkan undang-undang dan hukum tersebut. Sedangkan badan eksekutif adalah badan yang menjalankan roda

⁶⁸ *Ibid.*

pemerintahan, termasuk di dalamnya soal fiskal, administrasi maupun urusan hubungan luar negeri.⁶⁹

Dalam mengatur kehidupan berbangsa dan bernegara maupun hubungan antara pemerintah dan rakyatnya, al-Quran sendiri telah mengatur tata cara dan hukumnya. Prof. Dr. Bahauddin Mahmud Muhammad Mansur menjelaskan bahwa di dalam al-Quran sudah terkandung konstitusi tersebut, sebagaimana firman Allah:⁷⁰

“Wahai orang-orang yang beriman! Taatilah Allah dan taatilah Rasul (Muhammad), dan Ulul Amri di antara kamu. Kemudian, jika kamu berbeda pendapat tentang sesuatu, maka kembalikanlah kepada Allah (al-Quran) dan Rasul (Sunnahnya), jika kamu beriman kepada Allah dan hari kemudian. Yang demikian itu, lebih utama (bagimu) dan lebih baik akibatnya.” (QS. An-Nisa: 59).

Prof. Dr. Bahauddin Mahmud Muhammad Mansur menjelaskan bahwa kandungan ayat di atas setidaknya memiliki empat unsur, yaitu Allah, Rasul, Ulil Amri (pemimpin), dan umat Muslim. Adapun bagian kedua dari ayat di atas membahas tentang perselisihan atau perkara yang dikembalikan kepada Allah dan Rasul-Nya. Yang dimaksud di sini jika perselisihan tersebut terjadi antara Ulil Amri (pemimpin) dengan rakyatnya. Dan sebagai rujukan untuk mengetahui siapa yang benar dan siapa yang telah menyeleweng adalah mengembalikan perkara tersebut kepada Allah dan Rasul-Nya. Karena Allah merupakan sumber hukum

⁶⁹ Abdurrahman Taj, *al-Siyâsah al-Syar’iyyah wa al-Fiqh al-Islâmiy*, juz pertama (Kairo: Al-Azhar Magazine, 2013), hlm. 24.

⁷⁰ Bahauddin Mahmud Muhammad Mansur, “Fiqh al-Khilâfah al-Râsyidah wa al-Tahawwul al-Dîmuqrathiy fî Mashr” dalam *Majallah al-Azhâr*, (Kairo: al-Azhar, edisi Jamadi al-Akhir 1433/Mei 2012), hlm. 1312.

yang pertama dan utama. Dan begitu juga dengan Rasulullah, sebagaimana firman Allah:⁷¹

“Demi bintang ketika terbenam. Kawanmu (Muhammad) tidak sesat dan tidak (pula) keliru. Dan tidaklah yang diucapkannya itu (al-Quran) menurut keinginannya. Tidak lain (al-Quran) adalah wahyu yang diwahyukan (kepadanya). Yang diajarkan kepadanya oleh (Jibril) yang sangat kuat.” (QS. An-Najm: 53).

Lebih lanjut Prof. Dr. Bahauddin Mahmud Muhammad Mansur menjelaskan beberapa kerangka umum yang menjadi landasan dalam interaksi sesama manusia, yaitu berasaskan pada keadilan; kasih sayang; kemurahan dan kedermawanan; menjalankan amanah kepada ahlinya; serta jika menghakimi antara manusia maka harus berlaku adil.⁷² Secara khusus Allah mengharamkan kepada penguasa dan pelaksana pemerintahan untuk bertindak berlebihan di luar kebenaran.⁷³ Dalam hal harta benda dan transaksi ekonomi, Allah mengharamkan memakan harta manusia secara batil.⁷⁴ Allah juga mengharamkan bermain-main

⁷¹ *Ibid.*

⁷² QS. Al-Nahl: 90, yang artinya: *“Sesungguhnya Allah menyuruh (kamu) berlaku adil dan berbuat kebajikan, memberi kepada kaum kerabat, dan Allah melarang dari perbuatan keji, kemungkaran dan permusuhan. Dia memberi pengajaran kepadamu agar kamu dapat mengambil pelajaran.”*; Dan QS. An-Nisa: 58, yang artinya: *“Sesungguhnya Allah menyuruh kamu menyampaikan amanat kepada yang berhak menerimanya, dan (menyuruh kamu) apabila menetapkan hukum di antara manusia supaya kamu menetapkan dengan adil. Sesungguhnya Allah mendengar dan lagi Maha Melihat.”*

⁷³ QS. Al-A`raf: 33, yang artinya: *“Katakanlah: ‘Tuhanku hanya mengharamkan perbuatan yang keji, baik yang nampak ataupun yang tersembunyi, dan perbuatan dosa, melanggar hak manusia tanpa alasan yang benar, (mengharamkan) mempersekutukan Allah dengan sesuatu yang Allah tidak menurunkan hujjah untuk itu dan (mengharamkan) mengada-adakan terhadap Allah apa yang tidak kamu ketahui.’”*

⁷⁴ QS. Al-Baqarah: 188, yang artinya: *“Dan janganlah sebahagian kamu memakan harta sebahagian yang lain di antara kamu dengan jalan yang batil dan (janganlah) kamu membawa (urusan) harta itu kepada hakim, supaya kamu dapat memakan sebahagian daripada harta benda orang lain itu dengan (jalan berbuat) dosa, padahal kamu mengetahui.”*

dalam takaran dan timbangan, serta merugikan atau mengurangi hak manusia untuk memakan hak-haknya dalam transaksi barang dan ekonomi.⁷⁵ Selain itu juga dilarang menyuap hakim.⁷⁶ Adapun sebagai tata cara dan kewajiban dalam berperkara (berhukum), Allah mewajibkan untuk berlaku adil dalam kesaksian.⁷⁷ Dalam perkara *qishash*, hukuman yang diterima harus sama seperti akibat dari tindak pidananya.^{78 79} Semua kerangka umum dalam interaksi sesama manusia ini pada dasarnya juga menjadi landasan utama bagi bangunan konstitusi Islam.

Senada dengan di atas, dalam bukunya *Fî al-Nizâm al-Siyâsiy li al-Daulah al-Islâmiyyah*, Muhammad Salim al-‘Awwa juga menjelaskan beberapa prinsip dan landasan penting dalam konstitusi Islam. Prinsip dan landasan konstitusi Islam

⁷⁵ QS. Hud: 85, yang artinya: “Dan Syu’aib berkata: ‘Hai kaumku, cukupkanlah takaran dan timbangan dengan adil, dan janganlah kamu merugikan manusia terhadap hak-hak mereka, dan janganlah kamu membuat kejahatan di muka bumi dengan membuat kerusakan.’”

⁷⁶ QS. Al-Baqarah: 188, yang artinya: “Dan janganlah sebahagian kamu memakan harta sebahagian yang lain di antara kamu dengan jalan yang batil dan (janganlah) kamu membawa (urusan) harta itu kepada hakim, supaya kamu dapat memakan sebahagian daripada harta benda orang lain itu dengan (jalan berbuat) dosa, padahal kamu mengetahui.”

⁷⁷ QS. Al-An’am: 152, yang artinya: “Dan janganlah kamu dekati harta anak yatim, kecuali dengan cara yang lebih bermanfaat, hingga sampai ia dewasa. Dan sempurnakanlah takaran dan timbangan dengan adil. Kami tidak memikulkan beban kepada seseorang melainkan sekedar kesanggupannya. Dan apabila kamu berkata, maka hendaklah kamu berlaku adil, kendatipun ia adalah kerabat(mu), dan penuhilah janji Allah. Yang demikian itu diperintahkan Allah kepadamu agar kamu ingat.”;

QS. Al-Baqarah: 283, yang artinya: “Jika kamu dalam perjalanan (dan bermu’amalah tidak secara tunai) sedang kamu tidak memperoleh seorang penulis, maka hendaklah ada barang tanggungan yang dipegang (oleh yang berpiutang). Akan tetapi jika sebagian kamu mempercayai sebagian yang lain, maka hendaklah yang dipercaya itu menunaikan amanatnya (hutangnya) dan hendaklah ia bertakwa kepada Allah Tuhannya; dan janganlah kamu (para saksi) menyembunyikan persaksian. Dan barang siapa yang menyembunyikannya, maka sesungguhnya ia adalah orang yang berdosa hatinya, dan Allah Maha Mengetahui apa yang kamu kerjakan.”

Serta QS. Al-Furqan: 72, yang artinya: “Dan orang-orang yang tidak memberikan persaksian palsu, dan apabila mereka bertemu dengan (orang-orang) yang mengerjakan perbuatan-perbuatan yang tidak berfaedah, mereka lalui (saja) dengan menjaga kehormatan dirinya.”

⁷⁸ QS. Al-Nahl: 126, yang artinya: “Dan jika kamu memberikan balasan, maka balaslah dengan balasan yang sama dengan siksaan yang ditimpakan kepadamu. Akan tetapi jika kamu bersabar, sesungguhnya itulah yang lebih baik bagi orang-orang yang sabar.”

⁷⁹ Bahauddin Mahmud Muhammad Mansur, *Op. Cit.*, hlm. 1315.

tersebut adalah syuro, keadilan, kebebasan⁸⁰, persamaan⁸¹, akuntabilitas pemerintah dan ketaatan terhadapnya^{82 83}.

Sementara itu, Abu al-‘Ala al-Maududi di dalam bukunya *al-Khilafah wa al-Muluk* menjelaskan tentang prinsip-prinsip mendasar dari sebuah konstitusi, yaitu:⁸⁴

Pertama, prinsip yang didasarkan pada Surah al-Nisa ayat 59 yang artinya: “*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 kembalikanlah ia 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.*”

Menurut al-Maududi, ayat tersebut telah menjelaskan setidaknya enam poin penting prinsip sebuah konstitusi, yaitu:⁸⁵

- a. Ketaatan kepada Allah dan Rasul-Nya harus didahulukan daripada ketaatan kepada yang lainnya.

⁸⁰ QS. Yunus: 99, yang artinya: “*Dan jika Tuhanmu menghendaki, tentulah beriman semua orang yang di muka bumi seluruhnya. Maka apakah kamu (hendak) memaksa manusia supaya mereka menjadi orang-orang yang beriman semua?*”

⁸¹ QS. Al-Hujurat: 13, yang artinya: “*Hai manusia, sesungguhnya Kami menciptakan kamu dari seorang laki-laki dan seorang perempuan dan menjadikan kamu berbangsa-bangsa dan bersuku-suku supaya kamu saling kenal-mengenal. Sesungguhnya orang yang paling mulia di antara kamu di sisi Allah ialah orang yang paling bertakwa di antara kamu. Sesungguhnya Allah Maha Mengetahui lagi Maha Mengenal.*”

⁸² QS. Shad: 26, yang artinya: “*Hai Daud, sesungguhnya Kami menjadikan kamu khalifah (penguasa) di muka bumi, maka berilah keputusan (perkara) di antara manusia dengan adil dan janganlah kamu mengikuti hawa nafsu, karena ia akan menyesatkan kamu dari jalan Allah. Sesungguhnya orang-orang yang sesat dari jalan Allah akan mendapat azab yang berat, karena mereka melupakan Hari Perhitungan.*”

⁸³ Muhammad Salim al-‘Awwa, *Fi al-Nidzam al-Siyasiy li al-Daulah al-Islamiyyah*, (Kairo: Dar al-Syuruq), hlm. 181, 207, 212, 226, dan 230.

⁸⁴ Abu al-‘Ala al-Maududi, *al-Khilafah wa al-Muluk*, (Kuwait: Darul Qolam, 2011), hlm. 25-27.

⁸⁵ *Ibid.*

- b. Ketaatan kepada Ulil Amri berada setelah ketaatan kepada Allah dan Rasul-Nya.
- c. Ulil Amri harus berasal dari umat Muslim.
- d. Manusia diberikan hak untuk berbeda pendapat dalam hal urusan pemimpin dan kepemimpinan.
- e. Perbedaan pendapat dalam urusan pemimpin dan kepemimpinan itu harus dikembalikan kepada Allah dan Rasul-Nya dalam hal ini al-Quran dan Sunnah.
- f. Suatu lembaga yang independen untuk menyelesaikan sengketa hukum harus ada di dalam sistem kekhilafahan.

Kedua, lembaga kekuasaan eksekutif harus dibatasi oleh pembatasan yang telah ditetapkan oleh Allah. Lembaga eksekutif harus dibatasi dengan peraturan yang telah ditetapkan oleh Allah dan Rasul-Nya. Lembaga eksekutif harus menjalankan kekuasaannya dengan melakukan mekanisme syura. Al-Quran sendiri memang tidak menetapkan secara khusus bentuk mekanisme syura bagaimana yang harus dilaksanakan, melainkan menyerahkannya kepada manusia sesuai dengan kondisi masyarakatnya.

Ketiga, lembaga legislatif harus menjalankan kekuasaannya juga dengan mekanisme syura. Selain itu lembaga legislatif juga harus dibatasi kekuasaannya. Lembaga legislatif tidak dapat membatalkan atau membuat peraturan yang bertentangan dengan syariat yang telah ditetapkan secara mutlak oleh Allah. Lembaga legislatif dapat mengatur atau membuat peraturan berkenaan dengan hal-hal yang memang belum dibatasi atau diatur secara mutlak oleh Allah dan Rasul-Nya.

Keempat, lembaga yudikatif harus independen dan tidak dapat diintervensi oleh siapapun.

Dengan demikian, sesungguhnya antara Islam dan konstitusionalisme tidak dapat dipisahkan. Islam mengakui konstitusionalisme. Di dalam Islam juga

terkandung konstitusionalisme. Maka tidak benar jika ada anggapan bahwa ketatanegaraan dalam Islam melalui khilafah misalnya, merupakan bentuk totalitarianisme. Meminjam pendapat Abdul Wahab Khalaf, Nadirsyah Hosen dalam bukunya *Sharia and Constitutional Reform in Indonesia* menyatakan bahwa pemerintahan Islam sesungguhnya adalah pemerintahan yang konstitusional. Faktanya, pandangan syariat Islam sangat cocok (*compatible*) dengan paham konstitusionalisme. Setidaknya ada dua hal principal yang digariskan syariat Islam dalam mengatur ketatanegaraan, yaitu: adanya pemerintah yang dipilih melalui pemilihan (*elections*) atau baiat, dan; pemerintahan harus didasarkan pada syura (*broad deliberation*).⁸⁶

Diskursus tentang konstitusi dalam dunia Islam pun terus mengalami perkembangan. Dalam konteks kekinian misalnya, meletusnya revolusi di dunia Arab atau yang sering dikenal dengan Arab Spring pada tahun 2011 lalu ternyata membawa momentum faktual dalam diskursus konstitusi di dunia Islam. Dinamika perdebatan konstitusi Mesir pasca runtuhnya rezim Hosni Mubarak mungkin bisa menjadi studi kasus.

Revolusi Mesir memang telah membawa kita kepada kenyataan yang lebih aktual akan pandangan masyarakat terhadap syariat Islam, khususnya jika dijadikan sebagai landasan sebuah negara. Di Mesir sendiri, setidaknya terdapat dua golongan besar yang berbeda secara prinsip soal syariat Islam sebagai landasan negara. *Pertama*, mereka yang menginginkan Islam sebagai sumber konstitusi. *Kedua*, mereka yang tidak menginginkan Islam sebagai sumber

⁸⁶ Nadirsyah Hosen, *Shari'a and Constitutional Reform in Indonesia*, (Singapore: Institute of Southeast Asian Studies, 2007), hlm. 45-47.

konstitusi, melainkan diambil dari hasil eksperimen manusia. Mengenai dua golongan ini, Prof. Dr. Bahauddin Mahmud Muhammad Mansur mengatakan:⁸⁷

“Asas nilai atau norma yang ada pada rakyat Arab umumnya, dan pada rakyat Mesir khususnya, bersumber pada agama Samawi yang ditutup dengan agama Islam. Akan tetapi mereka yang menentang agama Islam untuk dijadikan sebagai sumber konstitusi, takut akan berpegang teguh pada nas-nas yang ada di al-Quran dan Sunnah Nabawi. Namun sayangnya ketakutan itu tanpa diiringi dengan upaya atau target untuk memurnikan makna nas atau konteks realita. Di samping itu, juga ada kelompok yang berpegang teguh pada perkataan salafus shalih dan fatwa-fatwa mereka, serta menganggap hal tersebut adalah kewajiban dalam agama. Namun sayangnya juga, mereka tidak melihat apakah hal itu mungkin untuk diterapkan di abad ke-21. Bahkan mereka masih berpegang teguh juga pada perkataan salafus shalih tersebut, meski hasilnya tidak sesuai dengan kondisi setelahnya.”

Gambaran kedua golongan ini sangat jelas sekali mewarnai kehidupan politik Mesir pasca revolusi, bahkan hingga usai pemilihan umum, baik legislatif maupun presiden. Kemenangan Ikhwanul Muslimin dan kelompok Salafi Mesir dalam Pemilu legislatif, yang berujung pada munculnya desas-desus akan dijadikannya Al-Quran dan Sunnah sebagai konstitusi negara, ternyata menjadi ketakutan tersendiri bagi kalangan sekuler dan sebagian rakyat Mesir lainnya. Parlemen yang mayoritas dikuasai oleh kelompok Islam ini dianggap sebagai ancaman besar terhadap konstitusi dan undang-undang Mesir. Akhirnya, Dewan Tertinggi Militer—yang berkuasa pada masa transisi—membubarkan Parlemen melalui Mahkamah Konstitusi, tanpa alasan yang jelas.

Maka jelaslah bahwa konstitusi, dari sudut manapun melihatnya, merupakan sesuatu yang sangat penting bagi negara. Tapi meski konstitusi itu begitu penting, tidak berarti bahwa konstitusi itu sakral dan tidak dapat dilakukan perubahan.

⁸⁷ Bahauddin Mahmud Muhammad Mansur, *Loc. Cit.*

Konstitusi walau bagaimanapun masih dapat diubah, tergantung tuntutan kebutuhan dan situasi khususnya politik yang berkembang ketika itu.

Menurut Venter, sebagaimana dikutip oleh Denny Indrayana, menyatakan bahwa konsep konstitusi memiliki sifat yang dinamis. John P. Wheeler, Jr., juga berpendapat bahwa perubahan konstitusi adalah suatu keniscayaan. Bakan Romano Prodi mengatakan bahwa konstitusi yang tidak dapat diubah adalah konstitusi yang lemah, karena ia tidak bisa beradaptasi dengan realitas, padahal sebuah konstitusi harus bisa diadaptasikan dengan realitas yang terus berkembang dan berubah. Dan menurut Brannon P. Denning, sebuah mekanisme amandemen konstitusi sangat diperlukan untuk menjamin bahwa generasi yang akan datang punya alat untuk secara efektif menjalankan kekuasaan-kekuasaan mereka untuk memerintah. Friedrich menyatakan, di dalam konstitusi modern yang baik, aturan-aturan untuk melakukan amandemen merupakan satu bagian yang vital yang perlu dan wajib diatur. Lebih jauh lagi, Edward McWhinney berpendapat bahwa tidak hanya konstitusi saja yang dinamis, bahkan konstitusionalisme itupun juga merupakan konsep yang dinamis.⁸⁸

Perubahan konstitusi memang sedikit berhimpitan dengan pembuatan konstitusi. Ada yang membedakan antara dua istilah tersebut. Tapi ada juga yang menyamakannya. Wheeler membedakan antara amandemen konstitusi dan revisi konstitusi. Ia mendefinisikan amandemen sebagai perubahan dalam lingkup yang terbatas, yang mencakup satu atau sejumlah terbatas aturan dalam sebuah konstitusi; sedangkan revisi adalah menimbang ulang seluruh atau sebagian

⁸⁸ Denny Indrayana, *Amandemen UUD 1945: Antara Mitos dan Pembongkaran*, (Bandung: Mizan Pustaka, 2007), hlm. 71.

besar dari sebuah konstitusi. Sementara Venter berpendapat bahwa pembuatan konstitusi mencakup baik amandemen maupun revisi. Pembuatan konstitusi sendiri dapat diartikan, oleh Daniel J. Elazar, sebagai sebuah tindakan yang amat sangat politik karena konsepsi tentang konstitusi tergantung pada hubungan antara isi dokumen konstitusi itu dan karakter fundamental atau bentuk pemerintahan yang akan diabdinya.⁸⁹

Selanjutnya mengenai pembuatan ataupun juga perubahan konstitusi akan bersinggungan dengan empat aspek kunci, yakni: (1) *kapan* pembuatan konstitusi harus dilakukan, (2) *bagaimana* pembuatan konstitusi harus dilakukan, (3) *siapa* yang harus menjadi lembaga pembuat konstitusi, dan (4) *bagaimana partisipasi masyarakat* semestinya digalang. Selain itu ada juga aspek yang juga tidak kalah pentingnya, yaitu mengenai isi kandungan di dalam konstitusi itu sendiri.⁹⁰

Mengenai *kapan* pembuatan komstitusi harus dilakukan, dapat disimpulkan bahwa konstitusi hanya mungkin dilakukan pada momentum luar biasa dalam sejarah bangsa. Mengenai *bagaimana* konstitusi harus dibuat, ini terkait dengan tahapan-tahapan proses yang harus dilewati dalam pembuatan konstitusi. Proses ini nantinya akan disesuaikan dengan negara masing-masing, tergantung pada tingkat demokrasi di negara tersebut. Namun meski proses pembuatan konstitusi ini dapat berbeda-beda di tiap negara, akan tetapi proses-proses tersebut tetap harus mengamankan empat tujuan utama, yakni: (1) konstitusi harus dibuat hanya atas dasar musyawarah, (2) rakyat harus punya kesempatan untuk memberikan pendapatnya selama proses berlangsung, (3) dalam sistem federal, tidak boleh ada

⁸⁹ *Ibid.*, hlm. 73-74.

⁹⁰ *Ibid.*, hlm. 78.

pihak yang bertindak sendiri untuk mengamandemen kekuasaan-kekuasaan yang dimiliki oleh unit-unitnya maupun pemerintah federal, dan (4) hak-hak individu maupun hak-hak masyarakat—khususnya hak-hak kelompok minoritas—harus dilindungi. Kemudian mengenai *siapa* yang membuat konstitusi, ini akan berkaitan pada lembaga-lembaga yang diberi kewenangan untuk merumuskan konstitusi. Syarat wajib bagi lembaga pembuat konstitusi adalah independensi lembaga, guna menghindari kepentingan apapun yang berpeluang merecoki proses pembuatan konstitusi. Selain itu, lembaga ini juga dapat diisi sejumlah orang-orang yang ahli dalam bidangnya. Dan mengenai *partisipasi masyarakat*, sangatlah penting dalam pembuatan konstitusi, karena hal ini mampu memperkuat rasa memiliki di pihak rakyat terhadap konstitusi tersebut.⁹¹

B. Teori Negara Demokrasi

Istilah demokrasi seringkali dikaitkan dengan Yunani Kuno. Akar kata demokrasi ini memang berasal dari bahasa Yunani, yaitu *demos* yang berarti rakyat dan *kratos* yang berarti kekuasaan.⁹² Sementara itu ada juga yang mengartikan kata *kratos* sebagai aturan.⁹³ Dengan demikian, secara bahasa demokrasi berarti kekuasaan rakyat atau aturan yang berasal dari rakyat. Namun pengertian umum tentang demokrasi ini sering kali merujuk kepada perkataan Presiden Amerika Serikat, Abraham Lincoln (memerintah tahun 1861-1865) yang menyatakan: “Pemerintahan rakyat, oleh rakyat dan untuk rakyat”. Maka dari pengertian demokrasi seperti ini, pada hakikatnya kekuasaan dalam sistem

⁹¹ *Ibid.*, hlm. 79-110.

⁹² Sa'duddin Mus'ad Hilali, *Op. Cit.*, hlm. 223.

⁹³ *Encyclopaedia Britannica Micropaedia*, Vol. 4, Edisi 15, (USA: Encyclopaedia Britannica Inc, 1974), hlm. 5.

pemerintahan demokrasi tidak dipegang oleh satu orang atau satu golongan, namun berada di tangan rakyat berdasarkan suara mayoritas.⁹⁴

Dalam sejarahnya, demokrasi pertama kali dimulai dan tumbuh di Yunani Kuno dari abad ke-6 SM. Para pemikir politik Yunani ketika itu sangat memusuhi bentuk pemerintahan yang lalim dan sewenang-wenang. Oleh karenanya, mereka membentuk sebuah pemerintahan yang berlandaskan pada undang-undang. Hukum demokrasi pertama kali diberlakukan di Athena dan beberapa kota di Yunani Kuno. Bangsa Romawi Kuno juga mengenal pemerintahan model demokrasi ini. Meski mereka masih belum menerapkan demokrasi seperti halnya di Athena, namun para pemikir politik Romawi Kuno sudah mulai membicarakan tentang pemerintahan yang berada di tangan rakyat ini. Dalam sejarahnya, Romawi Kuno juga sempat mempraktekkan sistem ini, hingga akhirnya pada tahun 27 SM berdiri sistem Kekaisaran dan menghilangkan percobaan demokrasi.⁹⁵

Pada abad Pertengahan Eropa, sistem demokrasi mulai kembali menemukan tempatnya di dalam sebuah pemerintahan, yaitu seiring dengan berakhirnya Kekaisaran Romawi pada abad ke-5 M. Angin segar bagi demokrasi ini mulai berhembus pasca terjadinya perseteruan antara institusi gereja dengan pemerintah, soal penentuan asas konstitusi. Ide-ide demokrasi modern mulai berkembang di abad ke-16. Perkembangan itu ditandai dengan munculnya ide-ide sekularisme yang diprakarsai oleh Niccolo Machiavelli; ide Negara Kontrak oleh Thomas Hobbes; gagasan tentang Konstitusi Negara dan Liberalisme, serta pembagian

⁹⁴ Saduddin Mus'ad Hilali, *Op. Cit.*, hlm. 224.

⁹⁵ *Ibid.*, hlm. 223.

kekuasaan legislatif, eksekutif dan lembaga federal oleh John Locke; kemudian ide tentang pemisahan kekuasaan menjadi lembaga legislatif, eksekutif dan yudikatif oleh Baron de Montesquieu; serta ide-ide tentang kedaulatan rakyat dan kontrak sosial yang dikembangkan oleh Jean Jacques Rousseau.⁹⁶

Namun demokrasi benar-benar kembali menjadi sistem pemerintahan setelah pecahnya revolusi Prancis pada tahun 1789. Dan pasca Perang Dunia II (tahun 1938-1945), demokrasi sudah mulai diterapkan oleh banyak negara di dunia, khususnya setelah diumumkannya Deklarasi Hak Asasi Manusia PBB tahun 1948 yang mana pada pasal 21 poin 3 menyebutkan: “Kehendak rakyat harus menjadi dasar kekuasaan pemerintah; kehendak ini harus dinyatakan dalam pemilihan umum yang dilaksanakan secara berkala dan murni, dengan hak pilih yang bersifat umum dan sederajat, dengan pemungutan suara secara rahasia ataupun dengan prosedur lain yang menjamin kebebasan memberikan suara.”⁹⁷

Selanjutnya, pendefinisian istilah demokrasi ini mengalami perkembangan dan banyak digunakan dalam beragam pengertian. Ada beberapa definisi yang biasa digunakan untuk mengartikan demokrasi. *Pertama*, demokrasi didefinisikan sebagai bentuk sebuah pemerintahan dimana hak untuk membuat keputusan politik dilakukan langsung oleh seluruh rakyat yang berada di bawah kekuasaan mayoritas, dan biasanya dikenal dengan demokrasi langsung. *Kedua*, demokrasi diartikan sebagai sebuah bentuk pemerintahan dimana rakyat memiliki hak yang sama tidak secara langsung, namun melalui wakil-wakilnya yang dipilih oleh rakyat dan bertanggungjawab kepada rakyat, atau yang biasa disebut dengan

⁹⁶ Nukhtoh Arfawie Kurde, *Op. Cit.*, hlm. 60-61.

⁹⁷ Saduddin Musad Hilali, *Op. Cit.*, hlm. 224.

demokrasi perwakilan. *Ketiga*, demokrasi berarti sebuah bentuk pemerintahan yang biasanya dilakukan secara demokrasi perwakilan, dimana kekuatan mayoritas diterapkan di dalam kerangka konstitusional yang dirancang untuk menjamin semua rakyat supaya dapat menikmati hak-hak individu atau kolektif, seperti kebebasan berbicara dan beragama. Demokrasi model ini biasanya disebut dengan demokrasi liberal atau demokrasi konstitusional. *Keempat*, demokrasi adalah setiap sistem politik ataupun sistem sosial yang cenderung untuk meminimalkan perbedaan sosial dan ekonomi, terutama yang timbul akibat dari ketidakmerataan kepemilikan pribadi.⁹⁸

Berbagai pengertian demokrasi yang berkembang itu sebenarnya juga menunjukkan bentuk-bentuk demokrasi yang biasanya diterapkan. Ada pakar, seperti Tom Lansford dalam bukunya *Democracy: Political Systems of the World*, yang hanya membaginya menjadi dua bentuk saja, yaitu demokrasi langsung (*direct democracy*) dan demokrasi perwakilan (*representative democracy*).⁹⁹ Namun Sa'duddin Mus'ad Hilali lebih rinci membagi bentuk demokrasi menjadi tiga jenis, yaitu:¹⁰⁰

- a. Demokrasi langsung, dimana semua warga berkumpul di satu tempat untuk menentukan undang-undang mereka berdasarkan pendapat mayoritas. Model demokrasi seperti ini dulu diterapkan di beberapa kota di Yunani Kuno. Penerapan demokrasi langsung seperti ini sudah sangat jarang sekali ditemukan sekarang, dan bahkan mungkin sudah tidak ada lagi.

⁹⁸ *Encyclopaedia Britannica Micropaedia, Op. Cit.*, hlm. 5.

⁹⁹ Tom Lansford, *Op. Cit.*, hlm. 12.

¹⁰⁰ Sa'duddin Mus'ad Hilali, *Op. Cit.*, hlm. 225.

- b. Demokrasi tidak langsung atau demokrasi perwakilan. Dalam model ini, rakyat memilih beberapa orang untuk menjadi wakil mereka dengan batasan waktu tertentu. Biasanya para wakil rakyat yang terpilih itu disebut dengan parlemen, majelis atau istilah lainnya. Sistem ini pertama kali digunakan oleh Inggris sejak abad ke-12 M.
- d. Demokrasi semi langsung. Dalam demokrasi model ini, rakyat memiliki peranan langsung untuk menentukan keputusan politik dalam beberapa permasalahan. Dan di sisi lain, permasalahan lainnya diserahkan kepada parlemen atau wakil rakyat. Model demokrasi ini mulai digunakan pada abad ke-19 di Amerika Serikat, dan menyebar di negara-negara demokrasi lainnya pasca Perang Dunia I.

Meski bentuk-bentuk demokrasi itu beragam, akan tetapi dari semua bentuk itu tetap memiliki aspek-aspek fundamental yang sama. Aspek-aspek tersebut di antaranya adalah: adanya pemilihan umum yang bebas; pendapat berdasarkan mayoritas; adanya sirkulasi kekuasaan melalui pluralitas partai politik; adanya arbitrase hukum; adanya lembaga yudisial yang independen untuk mengawasi hukum; adanya pembedaan antara lembaga legislatif, eksekutif dan yudikatif; serta adanya kebebasan berorganisasi dalam bidang sosial dan ekonomi.¹⁰¹

Dengan pengertian demikian, sistem pemerintahan yang demokrasi sering kali diantonimkan dengan sistem pemerintahan yang diktator¹⁰² dan tirani¹⁰³.

¹⁰¹ *Ibid.*

¹⁰² Diktator adalah sebuah bentuk pemerintahan absolut yang otokratis (dipegang satu orang) oleh suatu kepemimpinan yang tidak dibatasi oleh hukum, konstitusi, atau faktor-faktor sosial dan politis lainnya di dalam negara. (Lihat: Wikipedia).

¹⁰³ Tirani adalah kekuasaan yang digunakan sewenang-wenang atau negara yang diperintah oleh seorang raja atau penguasa yang bertindak sekehendak hati. (Lihat: KBBI).

Seperti yang dikemukakan oleh Tom Lansford bahwa demokrasi berfungsi untuk membubarkan dan mencegah setiap kekuasaan yang bersifat diktator dan otoriter. Menurutnya, demokrasi memberikan ruang kebebasan kepada rakyat untuk menyuarakan pendapat mereka ataupun keluhan dan protes kepada pemerintah, dengan harapan pemerintah dapat memberikan solusinya.¹⁰⁴ Sementara hak rakyat yang seperti itu belum tentu terjamin di dalam pemerintahan yang diktator dan tirani.

Jadi, Teori Negara Demokrasi menempatkan rakyat sebagai pemegang kekuasaan tertinggi. Kedaulatan harus berada di tangan rakyat.

Namun masalah yang belum sampai pada titik temu di sekitar perdebatan tentang demokrasi itu adalah bagaimana mengimplementasikan demokrasi itu di dalam praktik. Beberapa negara telah menentukan jalurnya sendiri-sendiri, yang tidak sedikit di antaranya justru mempraktikkan cara-cara atau mengambil jalur yang sangat tidak demokratis, kendati di atas kertas menyebut demokrasi sebagai dasarnya yang fundamental.¹⁰⁵

Jadi, fenomena demokrasi itu dapat dibedakan atas demokrasi normatif dan demokrasi empirik. Demokrasi normatif menyangkut rangkuman gagasan-gagasan atau idealisme tentang demokrasi yang terletak di dalam alam filsafat. Sedangkan demokrasi empirik adalah pelaksanaannya di lapangan tidak selalu paralel dengan gagasan normatifnya. Ada yang menyebut istilah lain untuk demokrasi normatif dan empirik, yakni disebut “*essence*” dan demokrasi sebagai “*preformance*”,

¹⁰⁴ Tom Lansford, *Op. Cit.*, hlm. 9.

¹⁰⁵ Ni'matul Huda, *Hukum Tata Negara Indonesia, Op. Cit.*, hlm. 238.

yang di dalam ilmu hukum istilah yang sering dipakai adalah demokrasi *das sollen* dan demokrasi *das sein*.¹⁰⁶

Dalam konteks Indonesia, UUD 1945 memang secara tegas menyatakan bahwa negara kita ini berdasarkan atas kedaulatan rakyat atau demokrasi. Namun ternyata, kedaulatan yang diakui di dalam konstitusi UUD 1945 itu bukan hanya sekedar kedaulatan rakyat saja. Jika kedaulatan dipahami sebagai konsep mengenai kekuasaan tertinggi, maka konsep mengenai ke-Mahakuasaan Tuhan yang dirumuskan dalam alinea ketiga Pembukaan UUD 45, misalnya, juga merupakan konsep mengenai kekuasaan tertinggi itu.¹⁰⁷ Artinya, Indonesia juga mengakui dan menganut kedaulatan Tuhan.

UUD 45 mengakui adanya konsep mengenai “Ke-Mahaesaan Tuhan” dan “Ke-Mahakuasaan Tuhan” sekaligus. Dengan demikian, baik konsep “Ke-Mahaesaan Tuhan” maupun “Ke-Mahakuasaan Tuhan” yang berkaitan erat dengan cita keagamaan dalam rumusan UUD 45, merupakan kerangka pikiran yang penting sebagai perwujudan cita ke-Tuhanan bangsa Indonesia dalam konteks kehidupan bernegara. Oleh karena itu, sangatlah tepat jika dikatakan bahwa UUD 45 itu, selain menganut ajaran kedaulatan rakyat, juga menganut ajaran Kedaulatan Tuhan. Bahkan seperti dikemukakan oleh Ismail Suny, UUD 45 menganut ajaran Kedaulatan Tuhan, Kedaulatan Rakyat dan Kedaulatan Hukum sekaligus.¹⁰⁸

¹⁰⁶ *Ibid.*

¹⁰⁷ *Ibid.*, hlm. 89.

¹⁰⁸ *Ibid.*, hlm. 89-90.

Adapun konsep demokrasi dalam tataran praktiknya mengandung beberapa nilai. Henry B. Mayo mengatakan bahwa demokrasi didasari oleh beberapa nilai-nilai, yaitu:¹⁰⁹

- a. Menyelesaikan perselisihan dengan damai dan secara melembaga (institutionalized peaceful settlement of conflict).
- b. Menjamin terselenggaranya perubahan secara damai dalam suatu masyarakat yang sedang berubah (peaceful change in a changing society).
- c. Menyelenggarakan pergantian pimpinan secara teratur (orderly succession of rulers).
- d. Membatasi pemakaian kekerasan sampai minimum (minimum of coercion).
- e. Mengakui serta menganggap wajar adanya keanekaragaman (diversity) dalam masyarakat yang tercermin dalam keanekaragaman pendapat, kepentingan serta tingkah laku.
- f. Menjamin tegaknya keadilan.

Lantas bagaimana sebenarnya konsep dan nilai-nilai demokrasi menurut perspektif Islam? Hal ini penting juga untuk dikaji mengingat—seperti yang sudah disinggung tentang kedaulatan Tuhan—Indonesia merupakan negara Muslim terbesar di dunia.

Dunia Islam sebenarnya masih belum mengenal demokrasi ketika masih menerapkan sistem pemerintahan sendiri, yaitu khilafah Islamiyah. Sistem pemerintahan berbentuk khilafah ini diterapkan di dunia Islam sejak abad ke-7 hingga keruntuhannya pada abad ke-20 yang salah satunya disebabkan oleh Perang Dunia I dan II. Khilafah Islam ini diterapkan atas dasar-dasar hukum syariat Islam dan dengan menggunakan sistem syuro.¹¹⁰

Demokrasi baru dikenal di dunia Islam setelah runtuhnya khilafah Islamiyah yang terakhir, yaitu Khilafah Utsmaniyah pada abad ke-20. Salah satu akibat

¹⁰⁹ *Ibid.*, hlm. 224.

¹¹⁰ Saduddin Mus'ad Hilali, *Op. Cit.*, hlm. 226.

runtuhnya khilafah Islamiyah ini adalah terpecahnya wilayah Islam menjadi negara-negara kecil yang berdiri sendiri. Daerah-daerah seperti Tripoli, Baghdad, Damaskus, Palestina, Kairo, dan lainnya yang dulunya berada di bawah kekuasaan khilafah Utsmaniyah telah terpecah menjadi negara sendiri. Bentuk pemerintahan Turki sendiri telah diganti oleh Mustafa Kemal Pasha dari khilafah menjadi negara republik yang dipimpin oleh seorang presiden.

Akibat lainnya dari keruntuhan Khilafah Utsmaniyah adalah masuknya penjajah Barat ke dunia Islam. Tentunya banyak faktor yang melatarbelakangi penjajahan Barat atas dunia Islam ini. Di antara faktor tersebut adalah melemahnya kekuatan Khilafah Utsmaniyah, baik dalam militer maupun ekonomi. Selain itu juga disebabkan kebangkitan dan kemajuan yang dicapai bangsa Barat, salah satunya dalam bidang industri yang berakibat pada meningkatnya kebutuhan terhadap bahan-bahan baku. Dan faktor-faktor lainnya.

Berdasarkan fakta tersebut, maka penulis berkesimpulan bahwa terpecahnya wilayah Islam dari khilafah menjadi negara-negara kecil serta adanya penjajahan Barat terhadap negara-negara Islam adalah di antara faktor terpenting masuknya demokrasi ke dalam dunia Islam. Di samping faktor utamanya adalah keruntuhan khilafah Islamiyah itu sendiri. Selanjutnya, ini semua dianggap sebagai masa kemunduran peradaban Islam.

Di sisi lain, peradaban Barat mulai menunjukkan taringnya sebagai peradaban yang maju. Negara-negara Barat mencapai banyak kemajuan hampir di segala bidang. Tentu saja kemajuan Barat ini tidak dapat dinafikan begitu saja oleh umat Islam. Sesuai dengan hukum alam yang berlaku, peradaban yang lemah

dan tertinggal sedikit banyaknya akan terpengaruh atau belajar kepada peradaban yang kuat dan maju. Kemungkinan besar, hal ini juga yang dilakukan oleh umat Islam pasca runtuhnya khilafah Islamiyah dan kemunduran peradaban Islam ketika itu, salah satunya di bidang politik dan pemerintahan. Terlebih lagi, penjajahan bangsa Barat pada wilayah Islam ketika itu juga memiliki peranan yang tidak kalah pentingnya terhadap masuknya demokrasi ke dunia Islam.

Sebagai contoh, Mesir terpisah dari kekuasaan Khilafah Utsmaniyah ketika pecahnya Perang Dunia I pada tahun 1914. Setelah itu Mesir mencoba untuk merumuskan konstitusinya yang pertama pada tahun 1923. Di samping menetapkan Islam sebagai agama negara, konstitusi tersebut juga menetapkan bahwa sistem pemerintahan Mesir adalah demokrasi. Terlebih lagi sebelumnya Mesir berada di bawah kekuasaan Inggris pada tahun 1882. Kemudian pasal satu pada konstitusi tahun 1971 justru semakin menegaskan bahwa demokrasi adalah sistem pemerintahan yang dianut Mesir. Dengan demikian demokrasi telah menjadi bagian penting dalam politik dunia Islam.¹¹¹

Irak berada di bawah kekuasaan Inggris juga setelah kekalahan Khilafah Utsmaniyah dalam Perang Dunia I. Tentu saja pendudukan Inggris ini mendapat penolakan dan perlawanan dari rakyat Irak. Berbagai revolusi telah dilakukan rakyat Irak, di antaranya adalah revolusi pada tahun 1338 H/1920 M. Pada tahun 1351 H, Inggris memberikan kemerdekaan semu bagi Irak, dan tetap melakukan kontrol terhadap Irak. Pada saat itu sistem pemerintahan Irak menganut sistem kerajaan. Hingga pada tahun 1378 H, rakyat Irak kembali melakukan revolusi

¹¹¹ *Ibid.*

untuk kesekian kalinya, dan akhirnya mengakhiri sistem kerajaan. Selanjutnya Irak mengumumkan diri sebagai negara republik dengan presiden pertamanya Abdul Karim Qasim. Dengan berdirinya negara republik ini, maka berakhir juga pengaruh Inggris atas Irak.¹¹²

Nasib yang sama juga dialami oleh Suriah atau wilayah Syam. Pasca runtuhnya kekuasaan Khilafah Utsmaniyah, wilayah Suriah berada di bawah bayang-bayang penjajahan bangsa Eropa. Usai Perang Dunia I, Suriah berubah menjadi negara kerajaan. Raja pertamanya adalah Syarif Husein, untuk wilayah Arab yang disebut *Jam'iyah al-'Arabiyyah al-Fatah* atau *al-Qaumiyyah*, yang melepaskan diri dari Khilafah Utsmaniyah. Bahkan disinyalir, pendirian negara kerajaan ini mendapat bantuan dari penjajah Eropa. Akan tetapi bantuan tersebut bukan semata-mata untuk Syarif Husein, melainkan sebenarnya untuk memberikan jalan bagi penjajah Eropa untuk menduduki negara Arab. Suriah sendiri menjadi negara merdeka dari Prancis pada tahun 1366 H. Di awal-awal kemerdekaan ini, pemerintahan Suriah banyak mengalami kudeta dan revolusi. Dan pada tahun 1375 H, Suriah mengadakan pemilihan umum.¹¹³

Artinya sejak saat itu, Teori Negara Demokrasi sudah tidak begitu asing lagi di tengah dunia Islam, salah satunya Indonesia. Pada realitanya, umat Islam juga tidak sepenuhnya menolak konsep demokrasi ini. Buktinya hingga saat ini, banyak negara-negara Muslim yang masih menerapkan konsep negara demokrasi. Hal ini setidaknya disebabkan karena nilai-nilai demokrasi tidak sepenuhnya bertentangan dalam Islam.

¹¹² Ragib Sirjani, *al-Mausû'ah al-Muyassarah fî al-Târîkh al-Islâmiy*, jilid kedua, (Kairo: Muassasah Iqra, 2007), hlm. 251-252.

¹¹³ *Ibid.*, hlm. 257-260.

Beberapa nilai demokrasi memang dinilai tidak bertentangan dengan pandangan Islam—meski beberapa yang lainnya juga ada yang bertentangan. Salah satu tujuan dan nilai demokrasi adalah kepuasan rakyat terhadap pemimpinnya. Maka untuk mencapai kepuasan tersebut, demokrasi—terlepas dari definisi yang telah ditetapkan berbagai pakar secara akademis—pada substansinya menginginkan agar orang yang menjadi pemimpin disetujui dan disukai oleh rakyatnya. Jika suatu ketika pemimpin ini telah melenceng dari amanat atau menyelewengkan kekuasaannya, maka rakyat memiliki hak untuk melakukan introspeksi terhadap pemimpin tersebut. Bahkan rakyat memiliki hak untuk menurunkan pemimpin tersebut jika sudah benar-benar menyimpang dari amanat rakyat.¹¹⁴

Nilai demokrasi ini, menurut Yusuf Qardhawi, tidak bertentangan dengan nilai-nilai Islam. Bahkan nilai seperti ini juga terdapat dalam Islam. Contoh kecilnya, Islam mengingkari seseorang yang menjadi imam dalam shalat, jika makmumnya tidak suka atau tidak ridha terhadapnya. Seperti yang dikatakan dalam sebuah hadis Rasulullah SAW: “Ada tiga kelompok yang shalatnya tidak terangkat walau hanya sejengkal di atas kepalanya (tidak diterima oleh Allah). Orang yang mengimami suatu kaum, tetapi kaum itu membencinya...” (HR. Ibnu Majah).¹¹⁵ Jika di dalam shalat saja seorang imam harus dari orang yang diridhai

¹¹⁴ Yusuf Qardhawi, *Min Fiqh al-Daulah fi al-Islâm*, (Kairo: Dar al-Syuruq, 2001), hlm. 132.

¹¹⁵ Menurut al-Bushiri dalam kitab al-Zawaid, sanad hadis ini shahih, dan para perawi hadis ini juga dapat dipercaya (*tsiqoh*). (Lihat: Yusuf Qardhawi, *Min Fiqh ad-Daulah fi al-Islâm*, hlm. 132)

oleh makmumnya, apalagi dalam urusan pemerintahan yang berkaitan erat dengan masalah kehidupan umat manusia.¹¹⁶

Dalam hadis lainnya, Rasulullah juga bersabda: “Sebaik-baik pemimpin adalah orang yang kalian cintai dan mereka mencintai kalian. Mereka yang mendoakan kalian dan kalian juga mendoakan mereka.” (HR. Muslim).

Selain itu, demokrasi juga memiliki nilai yang menjunjung keadilan dan kebebasan bagi seluruh rakyat. Demokrasi memberikan hak yang sama kepada semua rakyat dalam berpendapat, berpolitik, di hadapan hukum dan beberapa hak lainnya. Persamaan hak-hak ini salah satunya tercermin dalam praktek demokrasi yang berupa pemilihan umum. Demokrasi juga berperan dalam mengikis diskriminasi antara rakyat kecil dengan golongan-golongan elit. Dan bahkan demokrasi dinilai dapat melindungi hak-hak minoritas. Maka substansi seperti ini pada dasarnya tidak bertentangan dengan nilai-nilai Islam, meski pada akhirnya juga menuai berbagai kritik terhadap sistem demokrasi itu sendiri.

Islam sendiri memiliki karakteristik sebagai agama yang menjunjung tinggi kebebasan dan persamaan. Di antara buktinya adalah, Islam membebaskan hak-hak orang yang lemah, yang sebelumnya dibelenggu oleh tradisi Arab Jahiliyah. Contohnya, tradisi Arab Jahiliyah tidak memberikan hak warisan kepada orang-orang yang dinilai lemah, seperti wanita dan anak laki-laki yang masih kecil. Bangsa Arab ketika itu hanya memberikan warisan kepada mereka yang mampu berperang dan memperoleh harta rampasan perang. Namun setelah Islam datang,

¹¹⁶ Yusuf Qardhawi, *Op. Cit.*, hlm. 132.

al-Quran memberikan hak-hak warisan tersebut kepada wanita dan bahkan anak kecil.¹¹⁷

Bukti lainnya juga terlihat dalam praktek para pemimpin Islam ketika menjunjung tinggi hak-hak orang yang lemah. Dalam pidato pertamanya ketika baru diangkat menjadi khalifah, Abu Bakar Siddiq mengatakan, “Orang-orang yang lemah di antara kalian sesungguhnya kuat di sisiku, hingga aku dapat mengembalikan haknya. Dan orang-orang yang kuat di antara kalian sesungguhnya lemah di sisiku, hingga aku mengambil hak darinya (atas orang lain), insya Allah.”¹¹⁸

Namun substansi demokrasi yang sejalan dengan nilai-nilai Islam ini, tentu saja terlepas dari konsekuensi atau fakta yang terjadi di lapangan. Dalam prakteknya di lapangan selama ini, demokrasi masih banyak dinilai kurang berhasil untuk mencapai tujuan-tujuannya itu. Di sana sini juga masih sering terdengar berbagai kritikan atas praktek demokrasi. Salah satunya adalah konsekuensi dari pemilihan umum yang memicu partai politik untuk menggunakan segala cara guna memperoleh suara. Dan lain sebagainya.

Membahas konsep demokrasi dalam Islam tentu tidak lepas dari pembahasan konsep syura¹¹⁹. Palsalnya, kedua konsep ini setidaknya dinilai memiliki kemiripan. Lalu bagaimana sebenarnya konsep demokrasi dan syura ini?

¹¹⁷ Muhammad Yusuf Musa, *al-Islâm wa Hajah al-Insâniyyah ilaihi*, (Kairo: Majelis A’la, 2008), hlm. 32.

¹¹⁸ *Ibid.*

¹¹⁹ Syuro merupakan salah satu sumber dan sistem utama pemerintahan Islam. Ada beberapa dalil yang mewajibkan kita untuk menggunakan syuro. Di antaranya pertama, “*Maka berkat rahmat Allah engkau (Muhammad) berlaku lemah lembut terhadap mereka. Sekiranya engkau bersikap keras dan berhati kasar, tentulah mereka menjauhkan diri dari sekitarmu. Karena itu maafkanlah mereka dan mohonkanlah ampunan untuk mereka, dan bermusyawarahlah dengan mereka dalam urusan itu.*” (QS. Ali Imran: 159). Kedua, “*Dan (bagi) orang-orang yang*

Kata demokrasi ketika masuk ke dunia Arab dan Islam, ternyata tidak mengalami penerjemahan dalam bahasa Arab. Istilah demokrasi menjadi kata serapan dalam bahasa Arab. Hal ini menunjukkan bahwa demokrasi memang bukan konsep dari Islam, melainkan dari Barat. Sedangkan Islam memiliki konsep sendiri yang asli produk Islam, yaitu syuro. Namun sebagian orang ada yang kemudian bertanya-tanya apakah konsep demokrasi ini sama persis dengan syuro, atau tidak ada perbedaan sama sekali antara keduanya? Dari pertanyaan ini, lantas kemudian muncul pendapat-pendapat yang menerima secara frontal konsep demokrasi untuk diterapkan dalam pemerintahan Islam, dan ada juga yang sebaliknya, yaitu anti demokrasi.

Mengenai kedua konsep ini, Muhammad Imarah berpendapat lebih moderat. Menurutnya, demokrasi tidak sama dengan syuro, namun juga tidak bertentangan sepenuhnya. Keduanya ada kesamaan dan perbedaan. Dari segi mekanisme, sistem, metode, lembaga serta pengalaman, demokrasi dan syuro memiliki kesamaan, yaitu sama-sama berdasarkan pada pengalaman dan eksperimen manusia. Dalam ranah ini tidak terdapat aspek yang bersifat tetap (*tsawâbit*) yang sakral. Demokrasi dalam pengalamannya telah mengalami perkembangan-perkembangan. Begitu juga dalam konsep syuro. Sedangkan soal perbedaan antara demokrasi dan syuro, Muhammad Imarah menilai bahwa dasar perbedaan utama ada pada sumber kedaulatan undang-undang dasar keduanya. Demokrasi

menerima (mematuhi) seruan Tuhan dan melaksanakan shalat, sedang utusan mereka (diputuskan) dengan musyawarah antara mereka; dan mereka menginfakkan sebagian dari rezeki yang Kami Berikan kepada mereka.” (QS. Asy-Syura: 38). Tidak hanya itu, Rasulullah bahkan telah mempraktekkan sendiri sistem syuro kepada para Sahabat. Sampai-sampai Abu Hurairah mengatakan, “Saya tidak melihat seorang pun yang lebih banyak bermusyawarah kepada Sahabat-Sahabatnya (melebihi) dari Rasulullah SAW.”

meletakkan sumber kedaulatannya secara penuh kepada rakyat. Sementara itu, sumber kedaulatan dalam syuro adalah Allah SWT. Adapun manusia, dalam konsep syuro, hanya memiliki otoritas untuk membangun dan menjalankan syariat Allah SWT.¹²⁰

Menurut Muhammad Imarah, syuro merupakan falsafah politik yang dimiliki Islam. Syuro menjadi asas dan landasan dalam politik Islam. Setidaknya ada tiga hal yang dibangun di atas syuro ini, yaitu sistem atau aturan untuk pemerintahan, masyarakat dan keluarga. Hal ini karena pada dasarnya syuro adalah sistem yang dibentuk untuk mengatur sosial masyarakat. Hubungan sosial masyarakat ini dibangun berdasarkan pada fitrah manusia sebagai makhluk Allah. Dan tugas mendasar manusia sebagai makhluk Allah ini adalah untuk memakmurkan bumi atau sebagai khalifah di bumi. Maka berdasarkan tugas pokok sebagai makhluk tersebut, tentu saja peranan manusia tidak dapat bebas secara mutlak tanpa adanya batasan-batasan tertentu. Jadi pada dasarnya, ranah pembahasan yang dapat dibicarakan dalam syuro ini juga terbatas. Umumnya, ranah syuro ini hanya berkisar pada hal-hal yang belum ditetapkan Allah secara lazim bagi manusia.¹²¹

Sementara itu, Muhammad al-Syahat al-Jundi dalam bukunya *al-Daulah al-Madaniyyah baina al-Islâm wa al-Gharb*, menjelaskan beberapa poin penting dari karakteristik syuro. Di antara karakteristik itu adalah: syuro harus dilakukan secara bersama dan banyak orang, tidak hanya oleh satu orang pemimpin saja; masalah yang dibahas dalam syuro adalah hal-hal yang berada dalam ranah

¹²⁰ Muhammad Imarah, *Tsaurah 25 Yanâ'ir wa Kasru Hajizi al-Khauf*, (Kairo: Darussalam, 2012), hlm. 121.

¹²¹ *Ibid.*, hlm. 103 dan 114.

ijtihad; asas yang dibangun dalam syuro adalah pluralitas pendapat namun terdapat toleransi dalam berbeda pendapat; dan syuro memiliki tujuan untuk mendirikan negara yang benar dan adil berdasarkan syariat Islam.¹²²

Selanjutnya, Muhammad al-Syahat al-Jundi memaparkan beberapa poin penting perbedaan antara syuro dengan demokrasi. Di antara poin perbedaan yang penting tersebut adalah: syuro memiliki sumber dan rujukan kepada syariat Islam, sedangkan demokrasi menyerahkan urusan sepenuhnya kepada rakyat; syuro berbeda dengan demokrasi soal ranah dan batasan pembicaraan; perbedaan antara syuro dan demokrasi dalam memahami esensi dari umat/bangsa (*al-ummah*); hakikat syuro merupakan sistem yang mencakup individu, masyarakat dan negara, sedangkan demokrasi pada hakikatnya hanyalah sistem politik individu saja untuk memperjuangkan hak-hak individu.¹²³

Selain konsep demokrasi dibandingkan dengan konsep syura dalam Islam, penulis berpendapat demokrasi juga perlu ditinjau dari perspektif fikih. Dalam kajian fikih tentang demokrasi, sebenarnya tidak ada perbedaan di antara para fukaha dalam menghukumi demokrasi, jika sistem demokrasi tersebut digunakan dalam keadaan darurat, misalnya untuk mencapai kemerdekaan atau untuk mencegah adanya fitnah perang saudara. Landasan atas pendapat ini adalah ayat al-Quran yang berbunyi:¹²⁴

“Padahal Allah telah Menjelaskan kepadamu apa yang Diharamkan-Nya kepadamu, kecuali jika kamu dalam keadaan terpaksa.” (QS. Al-An’am: 119).

¹²² Muhammad al-Syahat al-Jundi, *al-Daulah al-Madaniyyah baina al-Islâm wa al-Gharb*, (Kairo: al-Hai’ah al-Mashriyyah al-‘Ammah li al-Kitab, 2011), hlm. 109.

¹²³ *Ibid.*, hlm.127.

¹²⁴ Saduddin Mus’ad Hilali, *Op. Cit.*, hlm. 227.

“Tetapi barang siapa terpaksa (memakannya), bukan karena menginginkannya dan tidak (pula) melampaui batas, maka tidak ada dosa baginya.” (QS. Al-Baqarah: 173).

Sedangkan jika sistem demokrasi ini diterapkan ketika umat Islam berada dalam kondisi yang mampu untuk memilih sistem lainnya, maka para fukaha berbeda pendapat. Secara garis besar, pendapat para fukaha tersebut terbagi menjadi tiga kelompok, yaitu: kelompok yang tidak membolehkan; kelompok yang membolehkan; dan kelompok yang membedakan antara demokrasi dijadikan sistem praktis dan demokrasi hanya sebagai sistem perantara.¹²⁵

Kelompok pertama menilai bahwa demokrasi tidak dapat diterapkan di negara Islam karena Islam memiliki sistem sendiri, yaitu syuro. Hujah atau alasan kelompok ini adalah sebagai berikut:¹²⁶

1. Istilah demokrasi sendiri tidak dikenal dalam istilah-istilah Islam.

Dengan demikian demokrasi merupakan bidah yang tertolak dalam Islam. Namun alasan ini sebenarnya kurang tepat, karena bidah yang tertolak dalam Islam itu adalah yang bertentangan dengan nas-nas dan tujuan syariat. Dan jika tidak bertentangan, atau justru membantu memungkinkan penerapan nas dan tujuan syariat, maka ia merupakan perantara (*wasilah*) yang sesuai dengan syariat.

2. Istilah demokrasi merupakan produk Barat serta memiliki keterikatan dengan pemikiran dan ideologi non-Muslim. Maka menggunakan

¹²⁵ *Ibid.*

¹²⁶ *Ibid.*, hlm. 228.

demokrasi ini merupakan hal yang terlarang bagi umat Islam. Umat Islam dilarang untuk meniru umat non-Islam.

Akan tetapi, alasan ini juga sudah terbantahkan. Jika alasannya adalah dilarang meniru umat non-Islam, maka ranah larangan ini sebenarnya hanya untuk urusan agama dan ibadah yang telah ditetapkan oleh syariat Islam. Allah berfirman: “*Untuk setiap umat di antara kamu, Kami berikan aturan dan jalan yang terang.*” (QS. Al-Mâidah: 48). Allah juga berfirman: “*Untukmu agamamu, dan untukkulah agamaku.*” (QS. Al-Kâfirûn: 6).

3. Sifat demokrasi selalu akan menjadikan pemerintahan berfungsi hanya dalam urusan sipil atau rakyat, karena demokrasi pada dasarnya adalah hukum rakyat. Adapun cara hukum rakyat atau demokrasi ini untuk menentukan pemimpin mereka adalah dengan pemilihan umum. Jadi, syarat seorang pemimpin dalam sistem demokrasi adalah terpilih, dan ini tentu saja akan menafikan faktor lainnya seperti agama dan etnis. Selain itu, sistem pemilihan umum juga bertentangan dengan sistem *wali al-amr* dalam Islam. Sistem demokrasi juga dapat berimplikasi pada persaingan dalam pemilihan. Maka, hal ini semua bertentangan dengan syariat Islam. *Pertama*, Islam melarang untuk menentang *wali al-amr* (pemimpin), dengan landasan sebuah hadis yang diriwayatkan oleh Imam Bukhari: “Kami telah membaiah Rasulullah untuk taat baik dalam hal kesenangan ataupun hal yang dibenci.” *Kedua*, syariat Islam memandang bahwa pemerintahan sebenarnya menjalankan fungsi urusan agama, dengan

alasan bahwa tugas pemimpin adalah menjalankan hukum Allah. Allah berfirman: *“Keputusan itu hanyalah milik Allah. Dia tidak Memerintahkan agar kamu tidak menyembah selain Dia. Itulah agama yang lurus, tetapi kebanyakan manusia tidak mengetahui.”* (QS. Yûsuf: 40). *Ketiga*, syariat Islam telah menentukan syarat-syarat bagi seorang pemimpin, di antaranya adalah: beragama Islam¹²⁷; adanya keridhaan dalam baiat; dan juga harus laki-laki, berdasarkan hadis riwayat Imam Bukhari dari Abu Bakrah¹²⁸.

Akan tetapi semua alasan itu pun juga telah dibantah. Bantahan-bantahan tersebut adalah: *Pertama*, tidak ada larangan dalam syariat Islam untuk melakukan persaingan dengan tujuan untuk perubahan yang baik, meskipun syariat melarang untuk menentang pemimpin dalam urusan-urusan furuk ketika ia sedang menjabat. Islam tidak melarang melakukan persaingan terhadap pemimpin untuk periode kepemimpinan selanjutnya, yang dapat berimplikasi pada persaingan untuk memberikan yang terbaik kepada rakyat. *Kedua*, pernyataan yang menyebutkan bahwa pemerintahan dalam pandangan syariat Islam menjalankan fungsi urusan agama adalah salah. Pada dasarnya yang dijalankan pemerintahan adalah fungsi urusan sipil yang membutuhkan orang-orang yang kompeten.

¹²⁷ Lihat Surat al-Nisa’: 141, yang berarti: *“Allah tidak akan memberi jalan jalan kepada orang kafir untuk mengalahkan orang-orang beriman.”* Dan juga surah Surat Âli ‘Imrân: 28, berarti: *“Janganlah orang-orang beriman menjadikan orang kafir sebagai pemimpin, melainkan orang-orang beriman. Barang siapa berbuat demikian, niscaya dia tidak akan memperoleh apa pun dari Allah, kecuali karena (siasat) menjaga diri dari sesuatu yang kamu takuti dari mereka. Dan Allah Memperingatkan kamu akan diri (siksa)-Nya, dan hanya kepada Allah tempat kembali.”*

¹²⁸ *“Tidak akan bahagian/berjaya suatu kaum yang menyerahkan urusan mereka kepada wanita (mengangkat wanita sebagai pemimpin).”*

Ketiga, penjelasan al-Quran dalam surah an-Nisâ': 141 tidak menunjukkan bahwa syarat pemimpin haruslah beragama Islam, karena ayat ini berbicara tentang keadaan di Hari Kiamat. *Keempat*, dilarangnya menjadikan pemimpin yang kafir sebenarnya berkaitan dengan pertolongan, dimana adanya anggapan bahwa orang kafir tidak akan menolong umat Islam karena permusuhan mereka terhadap syariat Islam. Akan tetapi jika seorang kafir itu terlepas dari keyakinan tersebut tadi, maka tidak ada masalah dalam hubungan kerjasama antara Muslim dengan non-Muslim.¹²⁹ *Kelima*, sedangkan perintah agar umat Islam mengambil pemimpin dari umat Islam sendiri, berhubungan dengan saling tolong-menolong sesama Muslim menerapkan syariat Islam.¹³⁰ *Keenam*, sedangkan disyaratkannya laki-laki untuk menjadi pemimpin dengan landasan sebuah hadis riwayat Imam Bukhari dari Abu Bakrah, dalalahnya hadis tersebut tidak *qath'i* karena bersifat khusus.

4. Mekanisme yang dipakai sistem demokrasi pada dasarnya adalah pemisahan agama dari negara, dan ini bertentangan dengan Islam. Namun alasan ini dijawab dengan pernyataan Abbas Aqqad yang membagi mekanisme demokrasi ke dalam dua bentuk. *Pertama*,

¹²⁹ Lihat Surat al-Mumtahanah: 8-9, yang artinya: "Allah tidak melarang kamu berbuat baik dan berlaku adil terhadap orang-orang yang tidak memerangimu dalam urusan agama dan tidak (pula) mengusir kamu dari kampung halamanmu. Sesungguhnya Allah menyukai orang-orang yang berlaku adil. Sesungguhnya Allah hanya Melarang kamu menjadikan sebagai kawanmu orang-orang yang memerangimu dalam urusan agama dan mengusir kamu dari kampung halamanmu, dan membantu (orang lain) untuk mengusirmu. Barangsiapa menjadikan mereka sebagai kawan, maka mereka itulah orang-orang yang zalim."

¹³⁰ Lihat Surat al-Taubah: 71, yang artinya: "Dan orang-orang yang beriman, lelaki dan perempuan, sebagian mereka menjadi penolong bagi sebagian yang lain. Mereka menyuruh (berbuat) yang makruf, dan mencegah dari yang mungkar, melaksanakan shalat, menunaikan zakat dan mereka taat pada Allah dan Rasul-Nya. Mereka akan Diberi rahmat oleh Allah. Sesungguhnya Allah Maha Perkasa lagi Maha Bijaksana."

demokrasi sebagai tujuan dan sistem pemikiran, dan ini yang bertentangan dengan beberapa pandangan fikih. *Kedua*, demokrasi sebagai sarana, media atau sistem praktis yang dipakai untuk mencapai tujuan rakyat. Dan jika tujuan rakyat itu untuk menerapkan hukum syariat Islam, maka dalam hal ini demokrasi tidak bertentangan dengan syariat Islam.

5. Sistem demokrasi sudah tidak diperlukan lagi, mengingat syariat Islam sudah disempurnakan.¹³¹ Dan umat Islam juga memiliki sistem sendiri (sistem syuro) sehingga tidak membutuhkan demokrasi. Akan tetapi alasan ini juga dibantah, karena sistem syuro lebih sempit dari demokrasi dalam dua hal: *pertama*, ranah pembahasan demokrasi pada aslinya tidak terbatas, sedangkan ranah pembahasan syuro terbatas; *kedua*, hasil sistem demokrasi yang diraih melalui pemilihan umum sifatnya lazim, sedangkan hasil dari syuro masih diperdebatkan para ulama wajib atau tidak menerimanya¹³².

Kelompok kedua membolehkan sistem demokrasi diterapkan di dalam dunia Islam. Kelompok ini menilai bahwa sistem demokrasi tidak bertentangan sama

¹³¹ Lihat Surat al-Ma'idah: 3, yang artinya: "*Pada hari ini telah Aku Sempurnakan agamamu untukmu.*"

¹³² Para ulama berbeda pendapat dalam hal kewajiban menerima hasil syuro. Pendapat pertama, sebagian dari ulama seperti al-Jashash dan al-Sarkhasi, mewajibkan untuk menerima hasil syuro, dengan landasan ayat al-Quran: "*Dan bermusyawarahlah dengan mereka dalam urusan itu.*" (QS. Ali 'Imran: 159). Pendapat kedua, sebagian ulama lainnya seperti Qatadah, al-Syafi'i, al-Thabari, al-Baidhawi, al-Zamakhshari dan lainnya, tidak mewajibkan menerima hasil syuro, namun menurut mereka hukumnya hanya sunah. Landasan pendapat kedua ini adalah ayat al-Quran: "*Dan bermusyawarahlah dengan mereka dalam urusan itu. Kemudian, apabila engkau telah membulatkan tekad, maka bertawakallah kepada Allah.*" (QS. Ali 'Imran: 159).

sekali dengan syariat Islam. Adapun hujah atau alasan kelompok ini adalah sebagai berikut:¹³³

1. Sistem demokrasi bertujuan untuk mengatur hubungan rakyat dengan rakyat sesuai dengan pilihan mereka. Dan mengenai hal seperti ini tidak ada larangan dalam Islam. Landasan dalilnya adalah ayat al-Quran yang berarti: *“Dan penuhilah janji, karena janji itu pasti diminta pertanggungjawabannya.”* (QS. Al-Isra’: 34). Dan juga ayat al-Quran yang berbunyi: *“Wahai orang-orang yang beriman! Penuhilah janji-janji.”* (QS. Al-Ma’idah: 1).

Akan tetapi alasan ini dibantah dengan dua hal: *Pertama*, syariat Islam memerintahkan umat Islam untuk menerapkan hukumnya, meskipun rakyat tidak menginginkannya.¹³⁴ Sementara demokrasi menyerahkan urusan sepenuhnya kepada rakyat. *Kedua*, ayat-ayat yang berkenaan dengan akad, janji-janji dan syarat-syarat tersebut, ini semua terikat dengan aturan yang mewajibkan supaya tidak bertentangan dengan syariat Islam.

Namun kedua bantahan tersebut juga dijawab dengan alasan, bahwa syariat Islam yang mewajibkan umatnya untuk menerapkan hukum Islam itu pada dasarnya berlandaskan keinginan, dan tidak dengan kekerasan atau dengan pedang. Karena Allah berfirman: *“Tidak ada paksaan dalam (menganut) agama (Islam), sesungguhnya telah jelas (perbedaan) antara*

¹³³ Saduddin Mus’ad Hilali, *Op. Cit.*, hlm. 236.

¹³⁴ Lihat Surat al-Ahzab: 36, yang artinya: *“Dan tidaklah pantas bagi laki-laki yang Mukmin dan perempuan yang Mukmin, apabila Allah dan Rasul-Nya telah Menetapkan suatu ketetapan, akan ada pilihan (yang lain) bagi mereka tentang urusan mereka.”*

jalan yang benar dengan jalan yang sesat.” (QS. Al-Baqarah: 256).

Allah juga berfirman: *“Dan katakanlah (Muhammad), “Kebenaran itu datangnya dari Tuhan-mu; barang siapa menghendaki (beriman) hendaklah dia beriman, dan barang siapa menghendaki (kafir) biarlah dia kafir.” (QS. Al-Kahfi: 29).*

2. Meski demokrasi adalah produk Barat, namun sistem ini bersumber dari sifat manusiawi. Dengan sistem ini, orang-orang minoritas tidak akan merasa termarjinalkan. Alasan ini juga dibantahkan. Posisi minoritas bukan hal yang termarjinalkan dalam pemerintahan Islam. Bahkan posisi minoritas lebih aman dan terjamin di bawah pemerintahan Islam daripada di bawah demokrasi, karena hak dan kewajiban bagi minoritas maupun mayoritas sama dalam hukum Islam. Dan dalam urusan agama yang berkaitan dengan halal dan haram, non-Muslim atau minoritas tadi berdasarkan agama mereka, dan umat Islam berdasarkan agama Islam. Namun bantahan ini juga dijawab lagi, bahwa pernyataan bahwa pemerintahan Islam menjamin penerapan agama non-Muslim (minoritas) meski bertentangan dengan syariat Islam, maka sesungguhnya itu juga merupakan bentuk dari demokrasi.
3. Fungsi pemerintahan dalam pandangan syariat Islam adalah menjalankan fungsi urusan sipil atau rakyat, dan bukan fungsi urusan agama. Dalam hal ini, yang dibutuhkan adalah orang-orang yang kompeten untuk menjalankannya sesuai dengan pandangan dan pilihan rakyat. Kemudian Islam memberikan syarat kepada pemerintah tersebut untuk berlaku adil.

Dalam pandangan Islam, jika seseorang mampu untuk berlaku adil, maka dia dinilai mampu untuk pemerintahan. Allah berfirman: *“Dan apabila kamu menetapkan hukum di antara manusia hendaknya kamu menetapkannya dengan adil.”* (QS. An-Nisa’: 58).

Akan tetapi alasan ini dibantah, karena fungsi pemerintahan dalam pandangan hukum Islam memiliki dua sisi kemungkinan. Baik pemerintahan itu menjalankan fungsi-fungsi urusan sipil saja, ataupun juga menjalankan fungsinya dalam urusan agama. Hal ini juga mengingat kewajiban untuk menjalankan hukum-hukum Islam (*hudûd*), adalah kewajiban agama yang menjadi wewenang pemerintah atau pemimpin.

Bantahan ini dijawab lagi dengan mengatakan bahwa kewajiban menjalankan hukum-hukum Islam itu berkaitan pada sistem pemerintahannya, bukan berkaitan pada pemimpinnya secara individu.

4. Jika demokrasi merupakan sistem praktis atau perantara untuk mencapai tujuan rakyat, maka demokrasi juga merupakan perantara untuk menerapkan hukum Islam kepada rakyat yang beragama Islam. Namun jika demokrasi merupakan tujuan atau sistem pemikiran yang meletakkan semua kekuasaan kepada rakyat secara mutlak, maka akan berimplikasi pada pemisahan agama dari negara. Dan apabila hal kedua ini yang terjadi, dengan demikian demokrasi harus menaungi seluruh penganut umat beragama yang berada di bawahnya untuk menjalankan agama mereka masing-masing. Hal ini memiliki kemungkinan bahwa demokrasi akan menyamaratakan semua hak dan kewajiban antara laki-laki dan

perempuan, maupun antara Muslim dan non-Muslim. Dan jika demikian adanya, maka umat Islam harus melakukan filter terhadap hal-hal yang tidak sesuai dengan agamanya. Dan inilah yang terjadi sekarang pada umat Islam yang bertempat tinggal di negara non-Muslim.

Akan tetapi hal ini juga dibantah dengan alasan jika demokrasi itu merupakan suatu tujuan atau sistem pemikiran, maka hal itu merupakan pukulan dan halangan terhadap Islam, dan ini dilarang. Padahal Allah telah berfirman: *“Allah telah Menjanjikan kepada orang-orang di antara kamu yang beriman dan yang mengerjakan kebajikan, bahwa Dia sungguh akan Menjadikan mereka berkuasa di bumi sebagaimana Dia telah Menjadikan orang-orang sebelum mereka berkuasa, dan sungguh Dia akan Meneguhkan bagi mereka dengan agama yang telah telah Dia Ridai. Dan Dia benar-benar Mengubah (keadaan) mereka, setelah berada dalam ketakutan menjadi aman sentosa.”* (QS. An-Nur: 55).

Namun bantahan ini dijawab dengan pernyataan bahwa agama Islam dijaga oleh Allah, seperti halnya Allah menjaga al-Quran. Allah berfirman: *“Sesungguhnya Kami-lah yang Menurunkan al-Quran, dan pasti Kami (pula) yang Memeliharanya.”* (QS. Al-Hijr: 9).

Sedangkan *kelompok ketiga* lebih melihat kepada pembagian demokrasi berdasarkan mekanismenya. Jika demokrasi berfungsi sebagai sistem praktis yang dapat menjadi perantara untuk mencapai keinginan rakyat, maka demokrasi diperbolehkan untuk dianut menjadi sistem dalam negara Islam. Namun jika

demokrasi menjadi sebuah sistem pemikiran dan sebuah tujuan yang berimplikasi pada pemisahan agama dari negara, maka demokrasi model ini dilarang.¹³⁵

Hujah atau alasan kelompok ketiga ini hanya ada dua. *Pertama*, menggabungkan semua hujah dan dalil yang ada pada kelompok pertama dan kedua. *Kedua*, menggunakan kaidah fikih yang mengatakan “Untuk perantara dihukumi seperti tujuan (*maqashid*).”¹³⁶

Akan tetapi pendapat kelompok ketiga ini juga mendapatkan sanggahan. Dari semua hal yang telah didiskusikan antara kedua kelompok sebelumnya, pada dasarnya demokrasi yang mengacu kepada pemisahan agama dari negara itu memiliki dua kategori, yaitu khusus dan umum. Kategori khusus adalah pemisahan agama dari pemerintahan. Pemisahan ini tidak dibenarkan karena beberapa hukum syariat Islam ada yang berkaitan atau menjadi wewenang pemerintah untuk menjalankannya. Sedangkan kategori umum dari pemisahan agama dengan negara adalah, seperti halnya pemisahan pemerintahan-pemerintahan dari negara (organisasi) yang lebih besar lagi, hingga negara besar ini (organisasi) dapat menaungi pemerintahan-pemerintahan lainnya. Contoh yang terjadi sekarang ini adalah organisasi Perserikatan Bangsa-Bangsa (PBB). Organisasi seperti ini tidak memerlukan sistem pemerintahan tertentu.¹³⁷

C. Fikih Minoritas Versi Muhammad Imarah

Dalam penelitian ini, penulis akan berusaha menggunakan analisis Fikih Minoritas versi Muhammad Imarah. Muhammad Imarah adalah seorang ulama dan pemikir Muslim asal Mesir. Ia merupakan ulama yang sangat produktif dalam

¹³⁵ Sa'duddin Mus'ad Hilali, *Op. Cit.*, hlm. 241.

¹³⁶ *Ibid.*

¹³⁷ *Ibid.*

menulis buku. Ratusan judul buku sudah dituliskannya. Ia juga adalah anggota dari Lembaga Riset Islam di Universitas al-Azhar, Kairo.

Sebenarnya cukup banyak tokoh yang dengan buku-buku karyanya juga berbicara tentang fikih minoritas ini. Di antaranya adalah Yusuf al-Qardhawi di dalam bukunya *Fî Fiqh al-Aqalliyât al-Muslimah* dan *al-Aqalliyât al-Dîniyyah wa al-Hal al-Islâmiy*. Di dalam bukunya *Fî Fiqh al-Aqalliyât al-Muslimah*, Yusuf Qardhawi lebih membahas tentang minoritas umat Islam yang hidup di tengah-tengah komunitas mayoritas non-Muslim. Buku itu pun ia tulis dalam rangka menjawab permasalahan-permasalahan yang dihadapi oleh minoritas umat Islam yang hidup di tengah mayoritas non-Muslim, seperti di negara-negara Barat saat ini.¹³⁸ Sedangkan di dalam buku *al-Aqalliyât al-Dîniyyah wa al-Hal al-Islâmiy*, Yusuf al-Qardhawi memang membahas tentang bagaimana minoritas non-Muslim yang hidup di tengah mayoritas umat Islam. Akan tetapi di sini Yusuf al-Qardhawi lebih fokus kepada kajian tentang bagaimana Islam memberikan solusi atas permasalahan-permasalahan minoritas non-Muslim yang hidup di tengah mayoritas Muslim. Selain itu, ia juga berusaha menjawab tuduhan-tuduhan miring (syubhat) yang dilontarkan kepada Islam yang berkaitan dengan perlakuan terhadap minoritas umat beragama.¹³⁹ Namun meski begitu, tidak menutup kemungkinan penulis juga akan merujuk kepada buku-buku itu dalam rangka melengkapi pembahasan.

¹³⁸ Yusuf al-Qardhawi, *Fî Fiqh al-Aqalliyât al-Muslimah: Hayâtu al-Muslimîn Wasatha al-Mujtama'ât al-Ukhra*, Cetakan Pertama (Kairo: Dar al-Syuruq, 2001), hlm. 5.

¹³⁹ Yusuf al-Qardhawi, *al-Aqalliyât al-Dîniyyah wa al-Hal al-Islâmiy*, Cetakan Pertama (Kairo: Maktabah Wahbah, 1996), hlm. 6.

Adapun pemikiran Muhammad Imarah tentang fikih minoritas yang diambil penulis di dalam tesis ini tertuang di dalam buku yang ia tulis dengan judul *al-Islâm wa al-Aqalliyât: al-Mâdhi, wa al-Hâdhir, wa al-Mustaqbal*.¹⁴⁰ Ada beberapa alasan dan pertimbangan kenapa penulis mengambil fikih minoritas versi Muhammad Imarah ini sebagai acuan analisis kajian di dalam tesis ini. Di antara alasan dan pertimbangannya adalah sebagai berikut:

1. Fikih minoritas sendiri dikatakan memiliki dua dimensi, yaitu: minoritas umat Islam dan mayoritas non-Muslim; serta mayoritas umat Islam dan minoritas non-Muslim. Untuk yang *pertama*, minoritas umat Islam dan mayoritas non-Muslim, hal ini dapat dan biasanya terjadi di negara-negara Barat. Umat Islam yang berada di negara-negara Barat menjadi minoritas yang tumbuh dan hidup di tengah kultur Barat. Mereka bersinggungan langsung dengan kultur Barat dalam kehidupan sehari-hari. Dan tidak jarang, mereka kerap menghadapi persoalan yang mengusik kehidupan beragama mereka. Gaya kehidupan masyarakat Barat yang sangat berbeda dengan gaya masyarakat Islam, tentu memaksa umat Islam di sana untuk melakukan beberapa penyesuaian. Belum lagi gencarnya Islamophobia yang kerap menyelimuti masyarakat Barat. Maka kemudian bagi sebagian kalangan, kehadiran fikih minoritas menjadi penting untuk menjawab berbagai persoalan umat Islam sebagai

¹⁴⁰ Selanjutnya sebagian besar pemaparan penulis tentang fikih minoritas versi Muhammad Imarah ini akan merujuk kepada buku itu. Kecuali ada beberapa catatan dan tambahan yang menurut penulis perlu dimasukkan. Lihat: Muhammad Imarah, *al-Islâm wa al-Aqalliyât: al-Mâdhi, wa al-Hâdhir, wa al-Mustaqbal*, Cetakan Pertama (Kairo: Maktabah al-Syuruq al-Dauliyah, 2003).

minoritas di tengah negara-negara Barat.¹⁴¹ Dan dimensi yang *kedua*, mayoritas umat Islam dan minoritas non-Muslim, hal ini dapat dijumpai di negara-negara Muslim, di antaranya adalah Indonesia dan Mesir. Inilah yang menjadi fokus pemikiran fikih minoritas versi Muhammad Imarah di dalam bukunya tersebut. Dan ini sesuai juga dengan fokus kajian di dalam tesis ini.

2. Muhammad Imarah merupakan pemikir dan ulama yang lahir serta berdomisili di Mesir. Saat ini pemikirannya juga sangat berpengaruh di Mesir khususnya, dan di dunia Islam pada umumnya. Beliau juga menjadi saksi sejarah revolusi Mesir penggulingan rezim Hosni Mubarak dan juga revolusi penggulingan Muhammad Mursi. Ia bahkan menerbitkan buku yang merespon revolusi tersebut. Maka menurut hemat penulis, sedikit banyaknya pemikiran Muhammad Imarah ini turut berpengaruh dalam dinamika politik yang terjadi di Mesir di masa transisi tersebut, yang salah satunya adalah amandemen konstitusi Mesir. Sehingga menurut penulis, menjadi relevan jika pemikiran fikih minoritas versi Muhammad Imarah ini dijadikan sebagai landasan analisis di dalam tesis ini.

Namun sebelum membahas lebih jauh tentang fikih minoritas versi Muhammad Imarah, penting bagi penulis untuk menjelaskan terlebih dahulu tentang fikih. Hal ini mengingat fikih minoritas dalam metode perumusan kaidah dan teorinya tentu tidak dapat dipisahkan dari aturan umum tentang ilmu fikih.

¹⁴¹ Yusdani, *Fikih Politik Muslim Progresif*, Cetakan Pertama (Yogyakarta: Kaukaba Dipantara, 2015), hlm. 307-310.

Sehingga tanpa memahami ilmu fikih terlebih dahulu, nicaya susah untuk memahami fikih minoritas.

1. Definisi Fikih dan Fikih Minoritas

Dalam bahasa Arab “*al-fiqh*” atau fikih berasal dari kata *fa-qi-ha*, yang berarti mengerti atau memahami. Jadi, fikih secara bahasa berarti pemahaman.

Sedangkan secara istilah, Fikih berarti ilmu yang membahas hukum-hukum syariat yang berkaitan dengan perbuatan manusia, dengan bersumber pada dalil-dalil yang terperinci. Dengan demikian, seorang *fakih* bisa diartikan orang yang memiliki kemampuan khusus untuk menyimpulkan suatu hukum yang berkenaan dengan perbuatan manusia, dengan berdasarkan pada dalil-dalil yang terperinci. Seorang *fakih* bisa juga disebut dengan *mujtahid* (orang yang berijtihad).¹⁴²

Berdasarkan pada definisi tersebut, maka ilmu Allah tidak dapat kita katakan *fikih*. Ilmu Allah merupakan *kasyaf*, karena tidak berdasarkan pada ijtihad dan pertimbangan. Begitu juga dengan ilmu Rasulullah tentang hukum syariat tidak dapat dikatakan sebagai fikih, karena tidak melalui ijtihad, melainkan melalui wahyu.¹⁴³

Menurut Dr. Nasr Farid Muhammad Washil, kalimat fikih dengan definisi di atas tadi belum dikenal pada awal-awal kemunculan Islam atau di masa Rasulullah SAW. Tidak ada dari Sahabat (baca: sahabat Rasulullah

¹⁴² Nasr Farid Muhammad Washil, *Al-Madkhal Al-Wasith li Dirâsah al-Syar’iyyah al-Islâmiyyah wa al-Fiqh wa al-Tasyrî’*, (Kairo: Maktabah Taufiqiyah), hlm. 21.

¹⁴³ Ulama berbeda pendapat apakah Rasulullah SAW diperintahkan atau boleh untuk berijtihad ketika tidak ada nash Al-Quran. Mayoritas ulama Asya’irah dan Mutakallimun berpendapat bahwa secara akal, Rasulullah SAW boleh berijtihad. Sedangkan pendapat sebagian ulama lainnya ada yang berpendapat bahwa ijtihad Rasulullah SAW mustahil. Lihat: Muhammad Abu al-Nur Zuhair, *Ushûl al-Fiqh*, (Kairo: Maktabah al-Azhar li al-Turats), jilid 2, hlm. 190.

SAW) yang berijtihad menyimpulkan hukum syariat semasa hidup Rasulullah, kecuali ketika ada halangan untuk menanyakannya kepada Rasulullah, atau ketika Rasulullah ingin mengajarkan dan melatih sahabatnya. Begitu juga di zaman Sahabat (pasca Rasulullah wafat), sampai pada awal-awal masa Tabi'in, fikih masih belum menjadi cabang ilmu khusus yang memiliki metode dan landasannya (ushul). Pada masa itu, ulama-ulama yang berfatwa untuk mengeluarkan hukum dari suatu masalah lebih banyak berlandaskan pada apa-apa yang mereka hafal dari Al-Quran dan Sunnah Rasulullah SAW. Mereka hanya sedikit menggunakan akal dan berijtihad. Ulama-ulama yang terkenal sering berfatwa ketika itu biasa disebut dengan *qura*. Sedangkan istilah *fuqaha* ketika itu masih belum digunakan. Istilah *fuqaha* baru digunakan pada pertengahan masa Tabi'in.¹⁴⁴

Sedangkan menurut Abu Abdullah Muhammad bin Zanki Al-Asfarayini, di antara Sahabat ada yang berfatwa pada masa Rasulullah SAW hidup. Di antara Sahabat tersebut misalnya Abu Bakr, Umar bin Khattab, Utsman bin Affan, Ali bin Abi Thalib, dan Abdullah bin Mas'ud.¹⁴⁵ Mengenai ijtihad Sahabat pada masa Rasulullah ini terdapat perbedaan pendapat di kalangan ulama.¹⁴⁶

¹⁴⁴ *Ibid.*

¹⁴⁵ Abu Abdullah Muhammad bin Zanki Al-Asfarayini, *Yunabi' al-Ahkâm fî Ma'rîfati al-Halâl wa al-Harâm*, (Kairo: Wazaratu al-Awqaf Majlis 'Ala li Syuun al-Islamiyah, 2009), hlm. 9.

¹⁴⁶ Terdapat dua pendapat ulama dalam masalah apakah sahabat berijtihad semasa hidup Rasulullah SAW. *Pertama*, secara akal sahabat tidak boleh berijtihad. *Kedua*, secara akal sahabat boleh berijtihad, dan ini pendapat mayoritas ulama. Para ulama yang menilai bahwa sahabat boleh berijtihad juga terbagi menjadi dua pendapat. *Pertama*, boleh secara mutlak, baik sahabat yang hadir dalam majelis Rasulullah SAW, maupun yang tidak hadir. *Kedua*, boleh hanya ketika tidak hadir dalam majelis Rasulullah SAW. Lihat: Muhammad Abu al-Nur Zuhair, *Ushûl al-Fiqh*, (Kairo: Maktabah al-Azhar li al-Turats), jilid 2, hlm. 195.

Berdasarkan definisi itu juga, kita bisa mengetahui bahwa objek pembahasan dalam Fikih adalah perbuatan manusia yang ditinjau dari kaca mata syariat Islam. Perbuatan tersebut baik dalam ranah ibadah maupun muamalah, baik secara individu maupun kelompok.

Allah SWT telah menurunkan al-Quran sebagai sumber hukum syariat. Namun tidak semua ayat al-Quran menjelaskan hukum syariat tersebut dengan terperinci, bahkan sebagian besar hanya secara global saja. Oleh karena itulah Rasulullah SAW ditus Allah SWT untuk menjelaskan hukum syariat tersebut secara terperinci. Dan di antara Sahabat Rasul sendiri juga ada yang berijtihad untuk mengeluarkan hukum syariat, ketika tidak terdapat nash dari al-Quran dan Sunnah.

Dalam hal ini terdapat perbedaan istilah antara fikih dan *tasyri'*. Para ulama sepakat bahwa sumber *tasyri'* adalah Allah SWT. Dan tidak ada perbedaan pendapat bahwa masa turunnya wahyu ketika Rasulullah SAW hidup adalah zaman *tasyri'*. Akan tetapi para ulama berbeda pendapat apakah zaman Rasulullah SAW tersebut termasuk ke dalam fase perkembangan fikih atau tidak. Hal ini berdasarkan pada perbedaan pendapat apakah ijtihad Rasulullah SAW itu termasuk *tasyri'* atau fikih. Dengan demikian, ahli sejarah yang menulis perkembangan fikih juga terbagi menjadi dua pendapat:¹⁴⁷

1. Fase fikih termasuk ke dalam masa *tasyri'*, atau terdapat pada masa kenabian Rasulullah SAW. Ini berdasarkan pada pendapat ulama yang

¹⁴⁷ Nasr Farid Muhammad Washil, *op. cit.* hlm. 79.

mengatakan bahwa ijtiyah Rasulullah SAW yang bukan dari wahyu tidak termasuk *tasyri'*, melainkan termasuk fikih.

2. Fase fikih tidak termasuk ke dalam masa *tasyri'*. Dan fase fikih belum dimulai kecuali setelah masa *tasyri'* dan masa pewahyuan selesai dengan wafatnya Rasulullah SAW. Ini berdasarkan pada pendapat ulama yang mengatakan bahwa ijtiyah Rasulullah SAW tidak termasuk fikih, melainkan termasuk *tasyri'*.

Adapun fase fikih sebagai disiplin ilmu yang berdiri sendiri dalam Islam, yang memiliki metode, kaidah, landasan (*ushul*) serta dibukukan secara khusus, telah dimulai pada masa munculnya madzhab-madzhab fikih. Sedangkan fikih sebagai hukum syariat telah ada sejak turunnya wahyu dan selalu berkembang dari masa ke masa, sesuai dengan perkembangan manusia.

a. Fikih Pada Masa Sahabat

Masa ini dimulai dari wafatnya Rasulullah SAW. Sepeninggal Rasulullah SAW, di antara Sahabat ada yang berperan sebagai khalifah, hakim, qadhi dan mufti. Pada masa ini semua permasalahan fikih terpusat pada Sahabat, mengingat jumlah mujtahid dari kalangan Sahabat sangat banyak. Namun meski begitu, permasalahan fikih yang tidak dijelaskan secara terang dalam nash Al-Quran dan Sunnah juga bertambah banyak. Di antara contohnya adalah permasalahan khilafah, orang-orang yang menolak untuk membayar zakat, hukuman untuk orang-orang yang murtad, dan lain sebagainya. Permasalahan fikih ini semakin bertambah banyak seiring

dengan meluasnya wilayah kekuasaan Islam dan banyaknya orang yang memeluk agama Islam dari berbagai wilayah dan latar belakang.

Dalam menyimpulkan hukum syariat, Sahabat terlebih dahulu mencarinya di dalam nash Al-Quran dan Sunnah. Misalkan Abu Bakar, setiap ditanya tentang suatu permasalahan, beliau terlebih dahulu mencari jawabannya di nash Al-Quran. Jika beliau mendapatkan jawaban atau hukum atas permasalahan tersebut di dalam Al-Quran, maka beliau menghukuminya dengan Al-Quran. Jika tidak terdapat di dalam Al-Quran, maka beliau mencarinya di dalam Sunnah Rasulullah SAW, sepanjang apa yang beliau ketahui dan beliau hafal. Namun apabila tidak terdapat di dalam kedua nash tersebut, beliau menanyakannya kepada orang atau Sahabat lainnya, apakah Rasulullah SAW pernah menghukumi permasalahan yang ditanyakan kepada beliau tersebut atau tidak. Jika ada, maka beliau mengambilnya untuk menghukumi permasalahan tersebut.

Jika dari nash Al-Quran dan Sunnah juga tidak terdapat hukum tersebut, maka Abu Bakar mengumpulkan ahli ilmu dan *ra'yi* dari Sahabat untuk memusyawarahkan permasalahan itu. Jika para ahli ilmu dan *ra'yi* tersebut sepakat atas suatu hukum, maka beliau mengambil kesepakatan tersebut untuk dijadikan hukum. Namun jika mereka berbeda pendapat satu sama lain, maka Abu Bakar akan mengambil pendapat yang menurutnya lebih kuat.¹⁴⁸

¹⁴⁸ *Ibid*, hlm. 82.

Begitu juga dengan Umar bin Khattab ketika menjadi khalifah setelah Abu Bakar. Beliau juga memakai cara yang sama dengan Abu Bakar. Namun ketika tidak menemukan hukum di dalam nash Al-Quran dan Sunnah, beliau terlebih dahulu melihat pendapat Abu Bakar sebelum menanyakannya kepada ahli ilmu dan *ra'yi* dari para Sahabat. Jika Abu Bakar pernah menyelesaikan permasalahan tersebut dengan suatu hukum, maka beliau mengambil hukum dari Abu Bakar itu.¹⁴⁹

Perlu dicatat, tidak semua Sahabat satu suara dalam menghukumi suatu masalah. Di dalam tubuh Sahabat juga terdapat perbedaan-perbedaan pendapat. Perbedaan dalam tubuh Sahabat tersebut disebabkan oleh beberapa faktor, seperti:¹⁵⁰

- 1) Perbedaan pengetahuan Sahabat dalam memahami bahasa Arab. Di antara Sahabat ada yang memiliki pengetahuan mendalam tentang bahasa Arab, dan yang lainnya ada yang tidak. Ini berpengaruh kepada pemahaman tentang ayat-ayat Al-Quran dan Sunnah.
- 2) Para Sahabat satu sama lain tidak sama dalam *mulazamah* kepada Rasulullah SAW. Di antara Sahabat ada yang bersama Rasulullah SAW setiap waktu, dan sebagian yang lainnya tidak. Dan ada juga yang hanya sebentar saja menemani atau bersama Rasulullah SAW.
- 3) Perbedaan pengetahuan, kepandaian dan kepintaran yang dikaruniai Allah SWT kepada para Sahabat.

¹⁴⁹ *Ibid*, hlm. 83.

¹⁵⁰ Rasyad Hasan Khalil dan Abdul Fatah Abdullah Al-Barsyumi, *al-Sami fi Târikh al-Tasyrî' al-Islâmiy*, (Kairo: Universitas Al-Azhar), hlm. 91. Lihat juga: Nasr Farid Muhammad Washil, *Op. Cit.* hlm. 85.

- 4) Perbedaan pengetahuan Sahabat tentang kisah-kisah umat terdahulu.
- 5) Adanya nash yang bertentangan.
- 6) Perbedaan pengetahuan dan halafan Sahabat terhadap Sunnah Rasulullah SAW.
- 7) Perbedaan metode Sahabat dalam menerima Sunnah, berdasarkan klasifikasi *mutawatir* dan *ahad*.
- 8) Perbedaan pendapat yang bersumber pada perbedaan pemahaman Sahabat terhadap nash Al-Quran dan Sunnah.

Dalam hal ini, ada beberapa faktor penting yang mempengaruhi perkembangan fikih di masa Sahabat, di antaranya: *Pertama*, meluasnya wilayah kekuasaan Islam dengan banyaknya *futuh* Islamiah, seperti ke Irak, Syam dan Mesir. Wilayah-wilayah baru ini memiliki adat dan kebiasaan yang berbeda dengan masyarakat Islam di Madinah dan Makkah. Kedua, bercampurnya orang-orang Arab dengan orang-orang non-Arab. Ini juga terjadi ketika *futuh* Islamiah, yang mana menyebabkan umat Islam yang membebaskan wilayah-wilayah tersebut bercampur dengan orang pribumi. Di antara pribumi ada yang kemudian memeluk agama Islam. Namun ada juga yang masih tetap dengan keyakinan mereka terdahulu. Dengan demikian, terjadilah hubungan antara kedua belah pihak, yang belum pernah terjadi sebelumnya pada zaman Rasulullah SAW.¹⁵¹

¹⁵¹ *Ibid.*

b. Fikih Pada Masa Tabi'in

Masa ini dimulai setelah berakhirnya pemerintahan Khulafa Ar-Rasyidun dan pada awal berdirinya Daulah Umawiyah pada tahun 41 Hijriah. Di awal-awal masa ini, hanya sebagian kecil dari para Sahabat yang masih hidup pada masa ini. Meski hidup mereka pada masa ini cukup lama, namun permasalahan fikih tidak lagi terpusat pada Sahabat yang masih hidup ini. Hal ini disebabkan oleh beberapa faktor seperti: sedikitnya jumlah Sahabat yang masih hidup, munculnya kelompok-kelompok politik, serta banyaknya Tabi'in yang berguru dan mengambil ilmu dari para Sahabat pada fase pertama.¹⁵²

Seperti halnya di masa Sahabat, pada masa ini pun masih belum ada ulama yang secara khusus mempelajari dan mengajarkan fikih. Ulama-ulama ketika itu mengajarkan agama Islam secara global yang mencakup Al-Quran dan tafsirnya, meriwayatkan Sunnah dan pemahamannya, tanpa mengajarkan fikih secara khusus. Namun meski demikian, fikih di masa ini mengalami perkembangan yang signifikan. Hal ini disebabkan beberapa faktor, seperti: *Pertama*, tersebarnya para ulama ke berbagai penjuru wilayah kekuasaan Islam. Ini berbeda ketika pada masa Sahabat, dimana Umar bin Khattab melarang para Sahabat meninggalkan Madinah kecuali untuk kepentingan yang sangat mendesak.

Kedua, meluasnya periwayatan hadits Rasulullah SAW. Pada masa Sahabat, Abu Bakar dan Umar bin Khattab melarang umat Islam dari

¹⁵² *Ibid*, hlm. 87.

periwiyatan hadits yang terlalu banyak, hingga melebihi Al-Quran. Selain itu juga ditakutkan akan terjadinya pemalsuan hadits. Namun ketika banyaknya *futuhah* Islamiah di masa Utsman bin Affan, para Sahabat diizinkan untuk pergi ke wilayah-wilayah Islam yang baru tersebut. Dengan demikian, periwiyatan hadits juga sangat dibutuhkan.

Selain dua faktor tadi, juga dikarenakan pada masa ini para ulama mulai fokus pada pengajaran fikih dan beberapa ilmu lainnya. Ini menyebabkan banyak munculnya madrasah-madrasah fikih yang saling berbeda satu sama lain, seiring dengan perbedaan metode para Sahabat dan Tabi'in dalam berijtihad. Namun semua madrasah tersebut terpusat pada dua madrasah inti, Madrasah Madinah dan Madrasah Kufah.¹⁵³

Pada masa ini, umat Islam terpecah menjadi beberapa kelompok atau aliran, yaitu: Khawarij, Syi'ah dan Ahlu Sunnah. Kemunculan aliran-aliran ini pada mulanya disebabkan konflik politik. Namun pada akhirnya hal ini juga menyebabkan perbedaan dalam metode fikih antar masing-masing aliran. Perbedaan ini disebabkan berbedanya sumber-sumber hukum fikih yang diakui dan digunakan setiap aliran.

c. Fikih Pada Masa Tabi' Tabi'in

Masa ini dimulai saat runtuhnya Daulah Umawiyah dan dimulainya Daulah Abbasiyah, atau sekitar awal abad kedua Hijriah. Adapun berakhirnya sekitar abad keempat Hijriah.

¹⁵³ *Ibid*, hlm. 88.

Pada masa ini sudah bermunculan madzhab-madzhab fikih. Imam madzhabnya adalah para mujtahid yang metodenya diikuti oleh murid-muridnya dan umat Islam pada umumnya. Di antaranya adalah madzhab Sufyan bin ‘Ayyinah di Makkah; madzhab Anas bin Malik di Madinah; madzhab Hasan Bashri, madzhab Abu Hanifah, madzhab Sufyan Tsauri, madzhab Daud Adzh-Dzhahiri, madzhab Ibnu Jarir Ath-Thabari dan madzhab Ahmad bin Hanbal di Bashra; madzhab Abu Tsauri di Baghdad; madzhab Al-Auza’i di Syam; serta madzhab Laits bin Sa’ad dan madzhab Syafi’i di Mesir.

Namun sayangnya sebagian besar madzhab-madzhab tersebut tidak berumur panjang. Misalnya, madzhab Al-Auza’i (wafat tahun 157 H) yang ada di Syam dan Andalus lenyap usai abad kedua, setelah munculnya madzhab Maliki. Madzhab Abu Tsauri (wafat tahun 240 H) juga berakhir usai abad ketiga Hijriah. Begitu juga dengan madzhab Ibnu Jarir Ath-Thabari (wafat tahun 210 H) berakhir pada pertengahan abad kelima Hijriah.¹⁵⁴

Beberapa karakteristik perkembangan fikih pada masa ini di antaranya adalah:¹⁵⁵

- 1) Jangkauan pembahasan fikih yang sangat luas, mencakup semua segi kehidupan sosial masyarakat.

¹⁵⁴ *Ibid*, hlm. 94.

¹⁵⁵ *Ibid*, hlm. 95.

- 2) Fikih menjadi cabang ilmu pengetahuan dalam Islam yang berdiri sendiri secara sempurna. Beberapa imam ada yang menuliskan madzhab mereka, dengan metode yang bermacam-macam.
- 3) Dirumuskannya standar hukum-hukum fikih yang dapat mencakup seluruh permasalahan sosial masyarakat. Dengan begitu, permasalahan yang belum terjadi secara perbuatan namun secara akal mungkin terjadi, sudah dapat dicari hukumnya.
- 4) Dirumuskannya kaidah-kaidah khusus dalam Ilmu Fikih yang dapat membantu dalam menyimpulkan hukum-hukum syariat, dan juga dapat membantu cepatnya pengeluaran fatwa atas suatu permasalahan.
- 5) Munculnya madzhab-madzhab fikih yang beragam.

Adapun faktor-faktor yang mempengaruhi pesatnya perkembangan fikih pada masa ini di antaranya adalah dibangunnya daulah atau khilafah yang berlandaskan pada agama Islam; meluasnya perdebatan dan diskusi-diskusi ilmiah di antara ahli fikih; serta gencarnya gerakan terjemah dan penulisan buku-buku.

Fikin sendiri memiliki sumber-sumber hukumnya yang khusus. Mengenai sumber hukum fikih, para ulama berbeda pendapat dalam klasifikasi sumber-sumber hukum fikih atau syariat. Ada yang mengklasifikasikannya menjadi *sumber asasi* yang meliputi Al-Quran, Sunnah, *ijma'* dan *Qiyas*; dan *sumber penunjang*, atau selain dari sumber asasi. Di antara ulama juga ada yang mengklasifikasikannya ke dalam *sumber dasar* yang meliputi Al-Quran

dan Sunnah saja; serta *sumber penunjang* yang meliputi *ijma'*, *Qiyas*, *Al-Istihsan*, *Sad adz-Dzarai'*, *'Urf*, *Syar'u Man Qablana*, dan lainnya.¹⁵⁶

Ada juga ulama yang membagi sumber hukum fikih ke dalam:¹⁵⁷

- 1) *Sumber naqliyah* yang terbagi menjadi dua macam:
 - a) Melalui wahyu, yaitu Al-Quran, Sunnah dan *Syar'u Man Qablana*.
 - b) Tidak dengan melalui wahyu, seperti *ijma'*, *Qoul Shahabi* dan *'Urf*.
- 2) *Sumber aqliyah*, seperti *Qiyas*, *Al-Istihsan*, *Al-Istishlah*, *Al-Istishhab*.

Para ulama berbeda pendapat dalam mengambil sumber-sumber hukum fikih tersebut. Oleh karena itu, ada klasifikasi lain dari sumber-sumber hukum itu, yang didasarkan pada perbedaan pendapat ulama, yaitu:¹⁵⁸

- 1) *Sumber mujma'* *'alaiha*, yaitu nash Al-Quran dan Sunnah.
- 2) *Sumber muttafaq 'alaiha*, yaitu *ijma'* dan *qiyas*. Namun demikian, ada beberapa aliran yang mengingkari sumber ini, seperti aliran Dzhahiriah dan beberapa aliran dalam Syi'ah.
- 3) *Sumber mukhtalaf ftha*, yaitu selain sumber nash, *ijma'* dan *qiyas*.

Namun dari sekian klasifikasi di atas, dapat kita simpulkan bahwa sumber hukum fikih diambil dari tiga sumber utama, yaitu Al-Quran, Sunnah dan Ijtihad. Ketiga sumber ini berdasarkan pada riwayat Mu'adz bin Jabal ketika diutus Rasulullah SAW ke Yaman. Di dalam riwayat tersebut, ketika ditanya Rasulullah mengenai bagaimana cara menghukumi sesuatu, Mu'adz menyebutkan Al-Quran, Sunnah dan Ijtihad.

¹⁵⁶ Muhammad Sayyid Ali Dasuqi, dalam *Mausû'ah al-Tasyrî' al-Islâmiy*, (Kairo: Wazaratu al-Awqaf Majlis 'Ala li Syuun al-Islamiyah), hlm. 559.

¹⁵⁷ *Ibid*, hlm. 560.

¹⁵⁸ *Ibid*.

Dari penjelasan ini, setidaknya dapat disimpulkan bahwa kajian fikih itu akan selalu berkembang, seiring dengan perkembangan zaman. Mungkin dapat juga dikatakan bahwa fikih itu fleksibel sesuai dengan situasi dan kondisi yang terjadi ketika itu. Namun demikian, yang perlu dicatat adalah, bahwa meski fikih itu fleksibel dan akan terus berkembang mengikuti zaman, akan tetapi fikih harus tetap berada pada mekanismenya yang sudah ada. Fikih harus tetap mengambil sumber dan landasan dari al-Quran, Sunnah, Ijmak, Qiyas, dan sumber legislasi lainnya.

Salah satu bentuk dari upaya respon fikih terhadap perkembangan zaman, khususnya dalam dinamika relasi manusia dengan manusia yang lainnya, adalah munculnya teori fikih minoritas.

Menurut perkiraan dari *Union of Islamic Organizations in Europe* (UIOE), terdapat sekitar 15,84 juta umat Islam yang hidup di Eropa barat, atau sekitar 4,45 persen dari total populasi. Sedangkan di Amerika Serikat, berdasarkan perkiraan *The Council on American Islamic Relations* (CAIR), jumlah mereka berkisar antara 6 sampai 7 juta jiwa. Mereka pada umumnya adalah kaum imigran, yang dari generasi ke generasi telah berkewarganegaraan di negara tempat mereka hidup dan bertempat tinggal. Sementara itu dari kalangan pribumi pun juga tidak sedikit yang kemudian memeluk Islam. Dalam kehidupan sehari-hari, minoritas Muslim yang berada di negara-negara Barat atau mayoritas non-Muslim ini tentu akan terjadi interaksi dan persinggungan sosial. Tak jarang, dari kehidupan sosial tersebut kemudian muncul berbagai persoalan yang membuat keberagamaa umat Islam terusik.

Realitas kehidupan di sana memperlihatkan aspek-aspek yang dapat dianggap kurang kondusif, tidak bersesuaian atau bahkan bertentangan dengan ajaran-ajaran keagamaan yang diyakini umat Islam selama ini. Jadi, keberagaman yang dijalankan oleh umat Islam ini harus berhadapan dan sering terjebak oleh budaya dan nilai-nilai yang berkembang di negara tersebut.¹⁵⁹

Munculnya Islamophobia justru semakin memperkeruh masalah. Akhirnya keberadaan minoritas Muslim ini semakin terpojokkan, yang salah satunya disebabkan oleh informasi dan isu tentang Islam yang tidak benar. Namun begitu, tentu saja sebagai umat Islam, mereka harus selalu taat kepada Allah dan Rasulul-Nya. Mereka harus tetap bertahan dengan konsekuensi sebagai Muslim. Maka dari sini lah kemudian letak dan semangat munculnya fikih minoritas. Dan wajar saja jika kemudian sebagian orang ada yang lantas menyimpulkan bahwa kehadiran fikih minoritas tersebut bermula dari akumulasi kegelisahan minoritas Muslim di Barat ketika harus melakukan sesuatu yang berkaitan dengan keagamaan mereka. Ada juga yang lantas mengatakan bahwa fikih klasik sudah tidak mampu memecahkan berbagai persoalan yang dihadapi umat Islam saat ini di negara-negara Barat, maka oleh karenanya muncul lah fikih minoritas sebagai respon atas problematika tersebut.¹⁶⁰

Hal itu jika ditinjau dari sisi umat Islam sebagai minoritas yang hidup di tengah negara-negara Barat saat ini. Akan tetapi jika ditinjau sebaliknya, yang

¹⁵⁹ Yusdani, *Op. Cit.*, hlm. 307. Lihat juga: Abd. A'la, "Pengembangan Fiqih Minoritas, Representasi Islam yang Menyejarah", dalam Ahmad Imam Mawardi, *Fiqih Minoritas Fiqh al-Aqalliyat dan Evolusi Maqashid al-Syari'ah dari Konsep ke Pendekatan*, (Yogyakarta: LKiS, 2010), hlm. vii-viii.

¹⁶⁰ *Ibid.*, hlm. 308-309.

menjadi minoritas adalah non-Muslim dan mayoritas adalah umat Islam, maka fikih minoritas ini digunakan dalam rangka bagaimana umat Islam memperlakukan non-Muslim. Dalam dimensi ini, fikih minoritas menetapkan aturan-aturan tentang bagaimana seharusnya umat Islam memperlakukan non-Muslim sebagai minoritas yang hidup di tengah-tengah mereka. Sesuai dengan ilmu fikih yang telah dijelaskan sedikit di atas, maka semua aturan tentang memperlakukan non-Muslim di tengah-tengah umat Islam ini memiliki landasan filosofis dan normatif yang sangat kuat dari al-Quran maupun Sunnah. Lebih dari itu, secara historis, bahkan Rasulullah sudah memberikan contoh teladan dalam implementasinya.

2. Istilah¹⁶¹ “Minoritas” dalam Perspektif Islam

¹⁶¹ Sebelum lebih jauh membahas tentang minoritas, yang paling penting dan utama dilakukan adalah melakukan pemahaman definisi istilah “minoritas” itu sendiri. Pembahasan mengenai definisi sangat penting sekali untuk diangkat. Menurut Prof. Dr. Thaha Jabir Al-Ulwani, direktur International Institute of Islamic Thought (IIIT), pemahaman tentang definisi menjadi hal pertama yang wajib dilakukan di tengah galaknya gerakan islamisasi pengetahuan. Definisi tidak sama dengan kata-kata lainnya yang mencakup nama-nama atau kalimat-kalimat saja. Nama dan kalimat akan mudah dipahami, misalkan hanya dengan mencari persamaan katanya saja. Hal ini berbeda dengan definisi. Definisi mengandung ringkasan ide-ide, teori-teori dan filsafat pengetahuan. Terkadang juga definisi merupakan hasil dari eksperimen pengetahuan. Definisi juga mengandung sifat-sifat objek yang identitasnya harus digambarkan secara jelas. Oleh karena itulah, definisi memiliki peranan yang sangat penting dalam benturan pemikiran dan kebudayaan.

Dr. Muhammad Jala Idris juga menjelaskan pentingnya memahami terlebih dahulu definisi suatu istilah yang nantinya akan banyak digunakan dalam ilmu pengetahuan. Masalah definisi, dalam konflik pemikiran, menjadi pembicaraan yang luas dan selalu berkembang. Perbedaan dalam memahami definisi merupakan hasil dari keragaman derajat penyerapan manusia terhadap sesuatu. Namun seringkali perbedaan-perbedaan dalam memahami definisi ini mempengaruhi kemaslahatan manusia. Untuk itulah, menurut Dr. Muhammad Jala Idris, Al-Qur’an telah memberikan jalan keluar dari perbedaan-perbedaan dalam memandang sesuatu itu ke dalam sebuah *kalimatın sawâın*.

Dalam surah Ali Imran, Allah berfirman: “*Katakanlah (Muhammad), “Wahai Ahli Kitab! Marilah (kita) menuju kepada satu kalimat (pegangan) yang sama antara kami dan kamu, bahwa kita tidak menyembah selain Allah dan kita tidak mempersekutukan-Nya dengan sesuatu pun, dan bahwa kita tidak menjadikan satu sama lain tuhan-tuhan selain Allah. Jika mereka berpaling maka katakanlah (kepada mereka), “Saksikanlah, bahwa kami adalah orang muslim [64]. Wahai Ahli Kitab! Mengapa kamu berbantah-bantahan tentang Ibrahim, padahal Taurat dan Injil diturunkan setelah dia (Ibrahim)? Apakah kamu tidak mengerti? [65]. Begitulah kamu! Kamu berbantah-bantahan tentang apa yang kamu ketahui, tetapi mengapa kamu berbantah-bantahan juga tentang apa yang tidak kamu ketahui? Allah mengetahui sedang kamu tidak mengetahui [66].*

Istilah “minoritas (الأقلية)” yang sering digunakan dalam kebudayaan dan sosial di masa modern/kontemporer ini sebenarnya adalah istilah impor dari pemikiran Barat. Istilah “minoritas” ini datang dari pemikiran Barat untuk mengomentari peristiwa budaya dan sosial yang terjadi di dunia Islam dan Timur, sejak terjadinya hubungan antara peradaban Islam dan peradaban Barat. Dalam kerangka pemikiran Barat, istilah “minoritas” ini memiliki berbagai makna yang terkandung di dalamnya—seperti rasisme, etnis, kesukuan—yang biasa dipergunakan di dalam masyarakat Barat. Di Barat, istilah “minoritas” digunakan untuk menunjukkan: sekelompok orang yang menganggap diri mereka atau dianggap orang lain menjadi bagian dari beberapa ciri kekhususan

Ibrahim bukanlah seorang Yahudi dan bukan (pula) seorang Nasrani, tetapi dia adalah seorang yang lurus, Muslim dan dia tidaklah termasuk orang-orang musyrik [67]. Orang yang peling dekat kepada Ibrahim ialah orang yang mengikutinya, dan Nabi ini (Muhammad), dan orang yang beriman. Allah adalah pelindung orang-orang yang beriman [68].

Ayat di atas mengandung koreksi dari sekian pemahaman yang sebelumnya salah dan menjadi perbedaan antara Muslim dan Ahli Kitab. Ayat pertama mengandung koreksian akan pemahaman “ibadah” dan “syirik”. Ayat kedua mengandung koreksi atas pemahaman “ilmu”. Sedangkan ayat ketiga dan keempat mengandung koreksian atas pemahaman “al-wila (loyalitas)” dan “pengikut”.

Bahkan makna yang sudah jelas pun sering kali dikaburkan pemahamannya. Seperti dalam kasus orang Arab Badui yang mempermainkan pemahaman tentang “Iman” dan “Islam”. Allah berfirman yang artinya: “*Orang-orang Arab Badui berkata, ‘Kami telah beriman.’ Katakanlah (kepada mereka), ‘Kamu belum beriman, tetapi katakanlah ‘Kami telah tunduk (Islam),’ karena iman belum masuk ke dalam hatimu. Dan jika kamu taat kepada Allah dan Rasul-Nya, Dia tidak akan mengurangi sedikit pun (pahala) amal perbuatannya. Sungguh, Allah Maha Pengampun, Maha Penyayang.*” (QS. Al-Hujurat: 14).

Dr. Shalah Ismail Abdul Haq memberikan contoh kasus pemahaman yang masih rancu, yaitu pengertian demokrasi. Secara bahasa demokrasi berarti pemerintahan rakyat. Istilah ini diambil dari bahasa Yunani, *Demos* berarti rakyat, dan *Kratia* berarti pemerintahan atau hukum. Namun pada perkembangannya, pemahaman tentang yang dimaksud dengan rakyat dan yang dimaksud dengan pemerintahan. Bahkan pemahaman tentang istilah demokrasi ini telah meluas, hingga sepertinya telah keluar dari definisi yang telah digariskan oleh falsafah politik itu sendiri. Misalkan, demokrasi diartikan sebagai “kebebasan” dengan maksud yang sangat beragam. Atau diartikan sebagai kebebasan berpendapat dan berpolitik. Dan ada juga yang mengartikan demokrasi sebagai sebuah bentuk persamaan di depan hukum. Dan beragam pemahaman lainnya. Dari pemaknaan yang beragam terhadap satu istilah ini, akhirnya menyebabkan kesalahpahaman dan kerancuan pemahaman di masyarakat.

Untuk itulah, Dr. Shalah Ismail Abdul Haq menjelaskan bahwa yang dimaksud dengan definisi secara logis adalah kumpulan sifat-sifat dan karakteristik yang menentukan topik atau objek dalam suatu istilah, dan dapat membedakan topik atau objek tersebut dari yang lainnya.

yang berbeda dengan banyak kelompok lainnya di dalam suatu masyarakat, namun mampu berkembang dengan ciri kehususannya itu.

Istilah “minoritas” dalam pemikiran Barat tidak hanya mengacu atau bertolak ukur pada kuantitas jumlah saja, dan juga tidak hanya mengacu pada minoritas politik saja. Akan tetapi istilah “minoritas” di Barat mengacu pada identitas kebudayaan yang berbeda dengan identitas kebudayaan mayoritas yang hidup bersama-sama, dan identitas kebudayaan tersebut berkembang secara istimewa ataupun berbeda dengan identitas kebudayaan mayoritas.

Penggunaan istilah “minoritas” ala Barat itu pun kemudian menuai kritikan dan penolakan. Penolakan tidak hanya dari umat Islam, melainkan juga dari umat Kristen Koptik yang ada di Mesir. Inilah yang disampaikan oleh al-Anba Musa, uskup di Gereja Ortodoks Mesir:¹⁶²

“Kami sebagai umat Koptik tidak merasa bahwa kami minoritas, karena tidak ada perbedaan etnis dan kesukuan antara kami dan umat Islam. Sebab, kita semua orang Mesir, mengalir di dalam tubuh kita darah yang satu sejak masa Firaun dan dari sisi identitas Arab. Dan kita hidup sebagai orang Arab karena identitas kita kebudayaan, dan kebudayaan Islam lah yang memimpin (menguasai) sekarang ini. ... Kita hanyalah minoritas jumlah saja. Dan ini tidak membuat kita merasa ada keretakan antara kita dan saudara kita umat Islam.”

Maka, yang sangat penting yang perlu diingat dan digarisbawahi di sini adalah, sesungguhnya khazanah klasik Islam—baik agama, peradaban, sejarah, maupun bahasa—tidak pernah mengenal dan menggunakan istilah “minoritas” ala pemikiran dan peradaban Barat. Khazanah klasik Islam hanya mengenal istilah “minoritas” dalam pengertian jumlah saja, atau hanya mengacu kepada

¹⁶² Lihat juga: Sa’dudin Ibrahim, *al-Milal wa al-Nihal wa al-A’raf*, (Kairo: 1990), hlm. 529-534.

kuantitas jumlah saja. Jadi yang dikenal dan diakui hanyalah minoritas jumlah, bukan minoritas identitas seperti yang ada pada pemikiran dan peradaban Barat. Minoritas jumlah tepatnya digunakan sebagai lawan kata dari mayoritas jumlah.

Namun meski demikian, antara minoritas jumlah dan mayoritas jumlah tidak ada perbedaan dan keistimewaan satu sama lainnya. Tidak berarti mayoritas selalu lebih baik dan lebih unggul. Bahkan di dalam al-Quran banyak sekali ayat-ayat yang justru memberikan stigma dan konotasi negatif untuk mayoritas.

Surat al-Hadid ayat 16 Allah menyatakan yang artinya:

“Belumkah datang waktunya bagi orang-orang yang beriman, untuk tunduk hati mereka mengingat Allah dan kepada kebenaran yang telah turun (kepada mereka), dan janganlah mereka seperti orang-orang yang sebelumnya telah diturunkan Al Kitab kepadanya, kemudian berlalulah masa yang panjang atas mereka lalu hati mereka menjadi keras. Dan kebanyakan di antara mereka adalah orang-orang yang fasik.”

Dalam Surat Hud ayat 17 Allah menyatakan yang artinya:

“Apakah (orang-orang kafir itu sama dengan) orang-orang yang ada mempunyai bukti yang nyata (Al-Quran) dari Tuhannya, dan diikuti pula oleh seorang saksi (Muhammad) dari Allah dan sebelum Al-Quran itu telah ada Kitab Musa yang menjadi pedoman dan rahmat? Mereka itu beriman kepada Al-Quran. Dan barangsiapa di antara mereka (orang-orang Quraisy) dan sekutu-sekutunya yang kafir kepada Al-Quran, maka nerakalah tempat yang

diancam baginya, karena itu janganlah kamu ragu-ragu terhadap Al-Quran itu. Sesungguhnya (Al-Quran) itu benar-benar dari Tuhanmu, tetapi kebanyakan manusia tidak beriman.”

Dalam Surat al-Baqarah ayat 243 Allah juga menyatakan yang artinya:

“Apakah kamu tidak memperhatikan orang-orang yang ke luar dari kampung halaman mereka, sedang mereka beribu-ribu (jumlahnya) karena takut mati; maka Allah berfirman kepada mereka: “Matilah kamu”, kemudian Allah menghidupkan mereka. Sesungguhnya Allah mempunyai karunia terhadap manusia tetapi kebanyakan manusia tidak bersyukur.”

Dalam Surat al-An’am ayat 116 Allah juga berfirman yang artinya:

“Dan jika kamu menuruti kebanyakan orang-orang yang di muka bumi ini, niscaya mereka akan menyesatkanmu dari jalan Allah. Mereka tidak lain hanyalah mengikuti persangkaan belaka, dan mereka tidak lain hanyalah berdusta (terhadap Allah).”

Dalam Surat al-A’raf ayat 187 Allah juga berfirman yang artinya:

“Mereka menanyakan kepadamu tentang kiamat: “Bilakah terjadinya?” Katakanlah: “Sesungguhnya pengetahuan tentang kiamat itu adalah pada sisi Tuhanku; tidak seorangpun yang dapat menjelaskan waktu kedatangannya selain Dia. Kiamat itu amat berat (huru haranya bagi makhluk) yang di langit dan di bumi. Kiamat itu tidak akan datang kepadamu melainkan dengan tiba-tiba”. Mereka bertanya kepadamu seakan-akan kamu benar-benar mengetahuinya. Katakanlah: “Sesungguhnya pengetahuan tentang hari kiamat itu adalah di sisi Allah, tetapi kebanyakan manusia tidak mengetahui.”

Dan masih banyak ayat-ayat di al-Quran yang bernada serupa seperti pada Surat al-Zukhruf ayat 78, Surat Ali Imran ayat 11, Surat al-Maidah ayat 103, dan lainnya yang intinya mensifati mayoritas dengan sifat yang negatif.

Kemudian sebaliknya, justru istilah minoritas di dalam beberapa ayat al-Quran disifati Allah dengan sifat yang positif. Misalnya Allah berfirman di dalam Surat Saba' ayat 13 yang artinya: *“Para jin itu membuat untuk Sulaiman apa yang dikehendaknya dari gedung-gedung yang tinggi dan patung-patung dan piring-piring yang (besarnya) seperti kolam dan periuk yang tetap (berada di atas tungku). Bekerjalah hai keluarga Daud untuk bersyukur (kepada Allah). Dan sedikit sekali dari hamba-hamba-Ku yang berterima kasih.”*

Di dalam Surat Shad ayat 24 Allah juga berfirman yang artinya:

“Daud berkata: “Sesungguhnya dia telah berbuat zalim kepadamu dengan meminta kambingmu itu untuk ditambahkan kepada kambingnya. Dan sesungguhnya kebanyakan dari orang-orang yang berserikat itu sebahagian mereka berbuat zalim kepada sebahagian yang lain, kecuali orang-orang yang beriman dan mengerjakan amal yang shaleh; dan amat sedikitlah mereka ini”. Dan Daud mengetahui bahwa Kami mengujinya; maka ia meminta ampun kepada Tuhannya lalu menyungkur sujud dan bertaubat.”

Dalam Surat al-Baqarah ayat 249 Allah juga berfirman yang artinya:

“Maka tatkala Thalut keluar membawa tentaranya, ia berkata: “Sesungguhnya Allah akan menguji kamu dengan suatu sungai. Maka siapa di antara kamu meminum airnya; bukanlah ia pengikutku. Dan barangsiapa tiada meminumnya, kecuali menceduk seceduk tangan, maka dia adalah

pengikutku”. Kemudian mereka meminumnya kecuali beberapa orang di antara mereka. Maka tatkala Thalut dan orang-orang yang telah minum berkata: “Tak ada kesanggupan kami pada hari ini untuk melawan Jalut dan tentaranya”. Orang-orang yang meyakini bahwa mereka akan menemui Allah, berkata: “Barapa banyak terjadi golongan yang sedikit dapat mengalahkan golongan yang banyak dengan izin Allah. Dan Allah beserta orang-orang yang sabar.”

Dalam Surat Hud ayat 40 Allah juga berfirman yang artinya:

“Hingga apabila perintah Kami datang dan dapur telah memancarkan air, Kami berfirman: “Muatkanlah ke dalam bahtera itu dari masing-masing binatang sepasang (jantan dan betina), dan keluargamu kecuali orang yang telah terdahulu ketetapan terhadapnya dan (muatkanlah pula) orang-orang yang beriman”. Dan tidak beriman bersama dengan Nuh itu kecuali sedikit.”

Jadi dengan demikian, di dalam khazanah Islam, istilah “mayoritas” dan “minoritas” hanya dipakai untuk menunjukkan kuantitas jumlah saja, tidak untuk menunjukkan yang lainnya seperti yang dipakai oleh Barat. Sedangkan mengenai pujian atau celaan, sifat positif dan negatif, tolak ukurnya bukanlah soal kuantitas jumlah, sehingga golongan mayoritas belum tentu lebih baik daripada minoritas.

Dalam Islam, tidak mengenal adanya perbedaan berdasarkan kuantitas jumlah mayoritas dan minoritas. Yang pertama dan utama di dalam Islam adalah persatuan jamaah. Jika pun ada perbedaan dan kekhususan-kekhususan tertentu, maka itu semua diakomodir di dalam jamaah yang bersatu. Sebab,

semua perandai manusia itu sejatinya adalah ciptaan Allah. Dan Allah menciptakan manusia dari satu orang, kemudian dari situlah lahir laki-laki dan perempuan, dan juga lahir suku-suku dan bangsa-bangsa, dan berbagai perbedaan-perbedaan lainnya. Namun semua perbedaan itu tetap berada di dalam lingkup konsep umat manusia yang satu (*jami al-Insaniyah al-Wahidah*).

Ditinjau dari pendekatan manusia sebagai makhluk sosial, antara individu dan masyarakat tentu memiliki saling ketergantungan. Manusia tidak dapat hidup secara individual tanpa adanya masyarakat. Begitu juga sebaliknya, masyarakat baru dapat dikatakan masyarakat jika terdiri dari individu-individu. Kumpulan individu yang membentuk masyarakat inilah yang kemudian nantinya akan membentuk kebudayaan dan peradaban. Dan dalam interaksi antar individu di dalam masyarakat, kebudayaan maupun peradaban, tentu sudah menjadi keniscayaan akan terjadinya perbedaan-perbedaan antara satu individu dengan individu yang lainnya, antara kebudayaan dengan kebudayaan lainnya, dan bahkan antar peradaban. Di sinilah peranan Islam muncul sebagai agama yang diturunkan untuk seluruh umat manusia (*rahmatan lil 'alamin*). Islam mampu mengakomodir seluruh kehidupan manusia dengan berbagai ragam perbedaannya. Sebab, Islam sendiri sejatinya memang mengakui adanya fitrah perbedaan tersebut.¹⁶³

Islam mengenalkan dan mengembangkan konsep umat (*ummah*). Konsep umat (*ummah*) inilah yang menaungi seluruh jenis perbedaan, baik perbedaan

¹⁶³ Ali Muhammad Rahumah, *Syawâhid al-Nazar fâ al-Islâm wa Mafâhim al-'Ashr*, (Libya: Jami'ah al-Da'wah al-Islamiyah al-'Alamiyah, 2000), hlm. 74 dan 126.

keyakinan agama, perbedaan suku dan bangsa, perbedaan bahasa dan etnis, perbedaan adat dan kebudayaan, di dalam setiap level sosial. Dan semuanya itu di bawah umat yang satu dan di bawah peradaban¹⁶⁴ yang satu, di bawah Darul Islam.

¹⁶⁴ Dalam bahasa Perancis, peradaban biasanya disebut dengan *civilisation*. Sedangkan dalam bahasa Jerman, peradaban disebut *kultur*. Istilah *cultur* dalam bahasa Perancis menunjukkan arti kebudayaan, sama halnya dengan bahasa Inggris yang menggunakan istilah *culture*. Jadi bahasa Perancis membedakan istilah *civilisation* yang menunjukkan peradaban, dengan *cultur* yang menunjukkan kebudayaan. Sedangkan dalam bahasa Melayu, peradaban disebut dengan tamadun.

Nasr Muhammad Arif, dalam bukunya *al-Hadhârah, al-Tsaqofah, al-Madaniyah* telah meneliti istilah “civilization” dari bahasa asalnya, yaitu bahasa Latin. Dalam bahasa Latin terdapat istilah *civites* yang artinya kota; *civis* yang artinya orang yang tinggal di kota; dan *civilis* yang artinya sipil. Dan istilah “civilization” baru diambil dari bahasa Latin tersebut pada abad ke-18 M. [Muhammad Jala Idris, *al-‘Alâqat al-Hadhâriyah*, (Damaskus: Dar al-Qolam, 2003), hlm. 12.]

Sarjana Barat sendiri berbeda-beda dalam mendefinisikan istilah “civilization”. Sebagai contoh dalam bukunya *The Philosophy of Civilization*, Albert Schweitzer menjelaskan bahwa peradaban adalah kemajuan spiritual dan materi pada setiap individu maupun kelompok. Schweitzer juga menjelaskan bahwa peradaban harus dapat menciptakan kondisi yang menguntungkan semua orang dalam hidupnya. Tujuan peradaban adalah kesempurnaan spiritual dan moral individu. [Abdul Halim Uwais, *al-Hadhârah al-Islamiyah: Tsawâbituha wa Fadhluha ‘ala al-Hadhârah al-Insâniyah*, (Kairo: Maktabah al-Syuruq al-Daulah, 2009), hlm. 15.]

Berbeda dengan Schweitzer yang menekankan peradaban pada pencapaian moral dan spiritual, Will Durant mengartikan peradaban sebagai sistem sosial yang membantu manusia untuk meningkatkan produksi kebudayaannya. Menurut Durant, peradaban terdiri dari empat unsur: sumber daya ekonomi, sistem politik, tradisi moral, serta ilmu dan kesenian.

Sedangkan Samuel Huntington memandang peradaban sebagai entitas budaya. Peradaban terdiri dari unsur-unsur yang kompleks, seperti bahasa, agama, sejarah, adat, lembaga, atau indentifikasi diri secara subjektif. Dalam pandangan Huntington ini, jika sekelompok manusia yang besar di suatu wilayah memiliki kesamaan seperti bahasa, agama dan adat, maka bisa disebut sebagai peradaban. Contohnya adalah Amerika dan Eropa yang sering disebut sebagai peradaban Barat.

Banyak lagi pendapat sarjana-sarjana Barat lainnya yang memberikan definisi terhadap peradaban. Definisi peradaban atau “civilization” dalam dunia pemikiran Barat mengalami perkembangan yang sangat pesat. Ada yang menjadikan makna “civilization” sebagai sinonim dari kata “culture”, seperti Tylor tadi. Ada juga yang mempersempit definisi “civilization” hanya sebagai kemajuan materi. Ada juga yang memperluas definisinya menjadi kemajuan yang menyeluruh melingkupi semua aspek kehidupan. Ada juga yang mempersempitnya lagi menjadi kemajuan individu saja. Ada juga yang memperluasnya sebagai kemajuan individu dan kelompok. Dan berbagai perkembangan definisi lainnya. [Nasr Muhammad Arif, *al-Hadhârah, al-Tsaqâfah, al-Madaniyyah: Dirâsah li Sîroh al-Musthalah wa Dalâlatu al-Mafhum*, dalam Thaha Jabir al-Ulwani, *Binâ al-Mafahim: Dirâsah Ma’rifiyah wa Namadzij Tathbiqiyyah*, International Institute of Islamic Thought (IIIT), (Kairo: Darussalam, 2008), hlm. 280.]

Selanjutnya istilah “civilization” ini mengalami persinggungan dengan bahasa Arab. Pada awal abad ke-19, kata “civilization” diterjemahkan ke dalam bahasa Arab dengan istilah التمدن. Rifa’ah Ath-Thahtawi dalam bukunya “*Manâhij al-Albab al-Mashriyah*” menggunakan istilah “*tamaddun*” untuk menunjukkan istilah “civilization” yang dipakai di Eropa. Ath-Thahtawi menyebutkan, *tamaddun* mengandung dua unsur asli: secara makna seperti akhlak dan adab, dan secara materi.

Allah berfirman di dalam Surat al-Maidah ayat 38 yang artinya:

“Dan Kami telah turunkan kepadamu Al-Quran dengan membawa kebenaran, membenarkan apa yang sebelumnya, yaitu kitab-kitab (yang diturunkan sebelumnya) dan batu ujian terhadap kitab-kitab yang lain itu; maka putuskanlah perkara mereka menurut apa yang Allah turunkan dan janganlah kamu mengikuti hawa nafsu mereka dengan meninggalkan kebenaran yang telah datang kepadamu. Untuk tiap-tiap umat di antara kamu, Kami berikan aturan dan jalan yang terang. Sekiranya Allah menghendaki, niscaya kamu dijadikan-Nya satu umat (saja), tetapi Allah hendak menguji kamu terhadap pemberian-Nya kepadamu, maka berlomba-lombalah berbuat kebajikan. Hanya kepada Allah-lah kembali kamu semuanya, lalu diberitahukan-Nya kepadamu apa yang telah kamu perselisihkan itu.

Dengan demikian jelas sudah bahwa istilah “mayoritas” yang diimpor dari Barat sangat tidak cocok dan tidak sesuai dengan pemahaman istilah “minoritas” dalam khazanah Islam. Dan dapat disimpulkan bahwa

Kata “*tamaddun*” terus digunakan untuk menunjukkan “civilization” sampai kemudian berubah menjadi kata *المدنية*. Istilah “*madaniyah*” ini dipakai selama abad ke-19 dan abad ke-20. Pada tahun 1936, istilah “*madaniyah*” diartikan sebagai sebuah keadaan sosial budaya yang ditandai dengan kemajuan relatif dalam bidang kesenian, ilmu pengetahuan, manajemen pemerintahan. Lalu pada tahun 1957, istilah “*madaniyah*” digunakan untuk menunjukkan fenomena kemajuan fisik atau materi dalam kehidupan masyarakat.

Lalu pada pertengahan abad ke-20, kamus-kamus bahasa Arab mulai menerjemahkan kata “civilization” dengan arti *حضارة*. Dan pada masa ini hampir disepakati bahwa kata “*hadhârah*” berarti sekumpulan fenomena sosial yang memiliki karakter fisik, ilmu, seni teknik yang ada dalam masyarakat, dan merupakan fase kemajuan dalam perkembangan manusia.

Sebenarnya kata “*حضارة*” sudah dipakai oleh Ibnu Khaldun dalam Muqaddimah-nya. Namun kata “*hadhârah*” di sini belum dipakai untuk menunjukkan sebuah peradaban yang memiliki definisi kompleks seperti di atas. Kata “*hadhârah*” digunakan Ibnu Khaldun untuk menunjukkan lawan dari pola hidup yang berpindah-pindah, atau yang disebut dengan *البدو*. Sedangkan untuk menunjukkan sebuah peradaban, Ibnu Khaldun menggunakan istilah “*umrân*”. [Ibnu Khaldun, *Muqaddimah*, (Alexandria: Dar-Akidah, 2008), hlm. 180.]

sesungguhnya konsep “minoritas” ala Barat itu tidak dapat dibenarkan di dalam dunia Islam.

3. Sikap Islam Terhadap Minoritas

Sejak awal turun, Islam sudah memerangi pemahaman yang mendominasi tentang hubungan rakyat, bangsa dan agama ketika itu. Ada beberapa pemahaman yang menyimpang dan diskriminatif ketika itu, di antaranya:

- Romawi sangat meyakini bahwa bangsa merekalah yang berkuasa dan sangat mulia, dan memandang rendah bangsa lain. Bangsa Barbar misalnya, dipandang tidak berhak memiliki kemuliaan seperti bangsa Romawi. Bangsa Barbar juga tidak diperbolehkan menganut dan menjalankan agama selain agama yang dianut oleh bangsa Romawi. Umat Yahudi dan Nasrani ditindas ketika Romawi masih dalam periode menganut paganisme (penyembah berhala).
- Yahudi Talmud telah berubah menjadi penganut rasisme dan etnisme. Bahkan Yahudi Talmud telah berubah menjadi paganisme ketika mereka menganggap bahwa Allah hanyalah Tuhan untuk bangsa mereka saja, sedangkan untuk bangsa yang lainnya tuhan selain Allah (memonopoli Allah sebagai Tuhan). Iman mereka telah bergeser dengan meyakini bahwa Allah bukanlah Tuhan seluruh alam.
- Nasrani juga menindas orang yang tidak sehaluan keyakinan dengan mereka. Contohnya, ketika Nasrani sudah menjadi agama resmi yang

dianut oleh Romawi pada masa Qastantin (274-337 M), Nasrani menindas penganut paganisme di Mesir.

Inilah yang digambarkan Allah di dalam al-Quran Surat al-Baqarah ayat 113 yang artinya:

“Dan orang-orang Yahudi berkata: “Orang-orang Nasrani itu tidak mempunyai suatu pegangan”, dan orang-orang Nasrani berkata: “Orang-orang Yahudi tidak mempunyai sesuatu pegangan,” padahal mereka (sama-sama) membaca Al-Kitab. Demikian pula orang-orang yang tidak mengetahui, mengatakan seperti ucapan mereka itu. Maka Allah akan mengadili di antara mereka pada hari Kiamat, tentang apa-apa yang mereka berselisih padanya.”

Islam datang dengan pemahaman yang benar tentang hubungan antara penguasa dan rakyat yang dikuasai; hubungan antara mayoritas dengan minoritas; serta hubungannya dengan agama dan identitas yang berbeda. Islam menyatukan perbedaan-perbedaan yang ada di dalam satu lingkungan. Islam menjadikan pluralitas sebagai sunnatullah. Misalnya, Islam mengangkat derajat wanita dan menempatkannya sebagai bagian dari komunitas sosial; Islam juga menyatakan kaum lainnya sebagai bagian dari masyarakat Islam atau Darul Islam. Ini tidak pernah terjadi sebelumnya dalam sejarah umat dan peradaban manusia.

Islam menyatakan Allah adalah Tuhan untuk seluruh alam semesta. Pernyataan ini tentu merupakan pernyataan pemersatu untuk seluruh umat manusia. Di dalam al-Quran Surat al-Syura ayat 13 Allah berfirman:

“Dia telah mensyari’atkan bagi kamu tentang agama apa yang telah diwasiatkan-Nya kepada Nuh dan apa yang telah Kami wahyukan kepadamu dan apa yang telah Kami wasiatkan kepada Ibrahim, Musa, dan Isa yaitu: Tegakkanlah agama dan janganlah kamu berpecah belah tentangnya. Amat berat bagi orang-orang musyrik agama yang kamu seru mereka kepadanya. Allah menarik kepada agama itu orang yang dikehendaki-Nya dan memberi petunjuk kepada (agama)-Nya orang yang kembali (kepada-Nya).”

Dalam Surat al-Baqarah ayat 285 Allah berfirman:

“Rasul telah beriman kepada Al-Quran yang diturunkan kepadanya dari Tuhannya, demikian pula orang-orang yang beriman. Semuanya beriman kepada Allah, malaikat-malaikat-Nya, kitab-kitab-Nya, dan rasul-rasul-Nya, (mereka mengatakan): “Kami tidak membeda-bedakan antara seseorang pun (dengan yang lain) dari rasul-rasul-Nya” Dan mereka mengatakan: “Kami dengar dan kami taat”. (Mereka berdoa): “Ampunilah kami ya Tuhan kami dan kepada Engkau lah tempat kembali”.

Kedatangan Islam ini telah membawa—dalam istilah Muhammad Imarah—revolusi pembaharuan dan pembaharuan yang revolusioner (*al-tsaurah al-ishlahiyyah wa al-ishlah al-tsaura*) terhadap pandangan dan pemahaman tentang hubungan antara sesama manusia, khususnya dalam konteks ini antara mayoritas dan minoritas.

Islam adalah agama dan negara; syariat dan masyarakat; dunia dan akhirat; individu, keluarga, jamaah dan umat; dan sebagian besar syariat Islam yang bernuasa kemasyarakatan (sosial) tidak dapat diterapkan kecuali di bawah

kendali negara, sistem pemerintahan maupun masyarakat; dan bahkan syariat yang bersifat individual pun pahalanya akan bertambah jika dilakukan secara berjamaah.

Konsep Islam tentang hubungan masyarakat ini tidak berhenti hanya sebatas pemikiran filsafat, teori maupun doktrin belaka. Konsep ini telah diimplementasikan langsung oleh Rasulullah SAW sendiri yang faktanya termuat di dalam Konstitusi Negara Madinah, yakni Piagam Madinah¹⁶⁵, dan disamping itu juga telah diterapkan oleh Khulafa al-Rasyidun. Bahkan bukti implementasi konsep ini juga dapat ditelusuri di dalam dokumen-dokumen konstitusi negara-negara Islam.

Sebagai contoh konkrit, apa yang terkandung di dalam Piagam (Shahifah) Madinah misalnya. Secara umum, Piagam Madinah pada intinya mengatur tatacara membangun negara yang di dalamnya terdapat pluralitas suku, agama dan kebiasaan di tengah rakyatnya. Dalam Hadis yang

¹⁶⁵ Piagam (Shahifah) Madinah merupakan bukti implementasi konsep Islam yang mengayomi seluruh umat manusia dengan berbagai macam perbedaan. Piagam (Shahifah) Madinah memiliki 47 pasal perjanjian. Di antara beberapa isi Piagam Madinah adalah, sebagai berikut:

“Dengan nama Allah Yang Maha Pengasih dan Maha Penyayang”

Ini adalah Piagam dari Muhammad, Nabi SAW., di kalangan mukminin dan muslimin (yang berasal) dari Quraisy dan Yasrib, dan orang yang mengikuti mereka, menggabungkan diri dan berjuang bersama mereka.

(1) Sesungguhnya mereka satu umat, lain dari (komunitas) manusia yang lain.

(37) Bagi kaum Yahudi ada kewajiban biaya, dan bagi kaum muslimin ada kewajiban biaya. Mereka (Yahudi dan muslimin) bantu membantu dalam menghadapi musuh warga piagam ini. Mereka saling memberi saran dan nasihat. Memenuhi janji lawan dari khianat. Seseorang tidak menanggung hukuman akibat (kesalahan) sekutunya. Pembelaan diberikan kepada pihak yang teraniaya.

(38) Kaum Yahudi memikul biaya bersama mukminin selama dalam peperangan.

(44) Mereka (pendukung piagam) bahu membahu dalam menghadapi penyerang kota Yasrib.

(47) Sesungguhnya piagam ini tidak membela orang zalim dan khianat. Orang yang keluar (bepergian) aman, dan orang berada di Madinah aman, kecuali orang yang zalim dan khianat. Allah adalah penjamin orang yang berbuat baik dan takwa. Muhammad Rasulullah SAW.

diriwayatkan oleh al-Bukhari dan Abu Dawud disebutkan bahwa, ketika Rasulullah SAW tiba di Madinah, dilihat dari segi agama, penduduk Madinah terdiri dari tiga golongan besar, yaitu: Muslimin , Musyrikin dan Yahudi. Kaum Muslimin terdiri dari dua golongan, yaitu: Muhajirin, yang merupakan pendatang atau yang hijrah dari Makkah ke Madinah; dan Anshar, yang merupakan penduduk Madinah asli yang sudah memeluk Islam dan menerima/menolong hijrahnya golongan Muhajirin di Madinah. Golongan Muhajirin adalah orang-orang Quraisy yang telah masuk Islam yang terdiri dari beberapa kelompok, di antaranya Bani Hasyim dan Bani Muthalib. Sedangkan golongan Anshar terdiri dari kabilah utama seperti kabilah ‘Aws dan Khazraj. Setiap kabilah ini terdiri dari kelompok suku yang banyak. Golongan Musyrikin adalah orang-orang Arab yang masih menyembah berhala (paganisme). Golongan Yahudi terdiri dari keturunan Yahudi pendatang dan keturunan Arab yang masuk agama Yahudi atau kawin dengan orang Yahudi pendatang. Tiga kelompok besar keturunan Yahudi pendatang adalah Bani Nadir, Bani Qainuqa dan Bani Quraizhah. Di tengah kemajemukan penghuni Kota Madinah itulah, Nabi Muhammad SAW berusaha membangun tatanan hidup bersama, mencakup semua golongan yang ada di Kota Madinah. Salah satu langkah awal sekali yang dilakukan Rasulullah SAW adalah mempersaudarakan antara golongan Muhajirin dan Anshar.¹⁶⁶

¹⁶⁶ Ahmad Sukardja, *Piagam Madinah dan Undang-Undang Dasar 1945: Kajian Perbandingan Tentang Dasar Hidup Bersama dalam Masyarakat yang Majemuk*, (Jakarta: UI Press, 1995), hlm. 36.

Adapun inti dari isi Piagam Madinah tersebut disimpulkan sebagai berikut:¹⁶⁷

- 1) Masyarakat pendukung piagam ini adalah masyarakat majemuk yang terdiri atas berbagai suku dan agama. Piagam Madinah secara tegas mengakui eksistensi suku bangsa dan agama dan memelihara unsur solidaritasnya. Piagam Madinah menggariskan kesetiaan kepada masyarakat yang lebih luas lebih penting daripada kesetiaan yang sempit kepada suku, dengan mengalihkan perhatian suku-suku itu pada pembangunan negara, yang warga negaranya bebas dan merdeka dari pengaruh dan kekuasaan manusia lainnya.
- 2) Semua rakyat yang berada di bawah Piagam Madinah mempunyai kedudukan yang sama, wajib saling menghormati dan wajib kerja sama antara sesama mereka, serta tidak seorang pun yang diperlakukan secara buruk. Bahkan orang yang lemah di antara mereka harus dilindungi dan dibantu.
- 3) Negara mengakui, melindungi, dan menjamin kebebasan menjalankan ibadah dan agama baik bagi orang-orang Muslim maupun non-Muslim.
- 4) Setiap warga negara mempunyai kedudukan yang sama di depan hukum.
- 5) Hukum adat (kelaziman mereka pada masa lalu), dengan berpedoman pada kebenaran dan keadilan, tetap diberlakukan.
- 6) Semua warga negara mempunyai hak dan kewajiban yang sama terhadap negara. Mereka berkewajiban membela dan mempertahankan negara dengan

¹⁶⁷ Dahlan Thaib., dkk, *Op. Cit*, hlm. 41-43.

harta, jiwa mereka dan mengusir setiap upaya yang mengganggu stabilitas negara.

7) Sistem pemerintahan adalah desentralisasi, dengan Madinah sebagai pusatnya.

Adapun tentang aturan membayar jizyah oleh non-Muslim kepada negara Islam, sebenarnya ini bukanlah disebabkan karena mereka berbeda agama atau berbeda keyakinan dengan umat Islam. Bukan juga karena mereka minoritas. Jizyah bukan pengganti dari keimanan kepada Islam. Jizyah hubungannya dengan keamanan dan pembiayaan perang. Buktinya, bagi wilayah yang menerapkan pungutan pajak untuk militer di dalam barisan umat Islam yang melawan Persia dan Romawi di Syam, Irak dan Mesir—padahal mereka yang berada di daerah tersebut beragama non-Islam—tidak diwajibkan membayar jizyah. Jizyah sendiri hanya diambil dari orang-orang yang mampu secara harta, dan sebenarnya juga mampu untuk berperang melindungi keamanan wilayah negara.

Yusuf al-Qardhawi menyatakan bahwa jizyah adalah pengganti jihad. Jihad merupakan kewajiban agama yang sifatnya ibadah, sehingga Islam tidak dapat mewajibkan jihad kepada non-Muslim. Akan tetapi para ulama berpendapat, jika non-Muslim (*ahlu dzimmah*) turut berperang mempertahankan keamanan wilayah negara, maka gugurlah kewajiban membayar jizyah atasnya.

Mengenai istilah *ahlu dzimmah* sendiri, maknanya adalah mereka yang berada di dalam jaminan Allah dan Rasul-Nya serta jaminan umat Islam di

bawah perjanjian. Karena jaminan itulah, umat Islam wajib melindungi mereka dan mereka diberi keleluasaan untuk menjalankan syariat agama mereka. Yusuf al-Qardhawi mengatakan bahwa istilah “*ahlu ẓimmah*” ini dapat diganti dengan istilah warga negara dan kewarganegaraan (*al-muwâthinîn* dan *al-muwâthanah*). Maknanya, mereka (*ahlu ẓimmah*) merupakan warga negara bersama-sama umat Islam di dalam suatu kewarganegaraan.¹⁶⁸

Implementasi toleransi dalam hubungan antara umat Islam dan non-Muslim di lingkup negara Islam yang telah ditorehkan sejak 14 abad lalu itu, bahkan membuat banyak orang terkagum-kagum di era sekarang ini. Misalnya, tentara Islam yang membebaskan Mesir dari penjajahan Romawi ternyata membiarkan gereja-gereja umat Koptik tetap berdiri kokoh. Mereka pun tidak juga lantas mengubah gereja-gereja tersebut menjadi masjid-masjid untuk umat Islam.

Demikian juga di masa perjanjian antara Rasulullah SAW dengan Nasrani Najran, yang bahkan telah mencapai masa-masa kejayaannya dalam hal hubungan negara Islam dengan tempat-tempat ibadah non-Muslim. Sampai-sampai pertolongan negara Islam untuk umat non-Muslim dalam pembangunan tempat-tempat ibadah mereka merupakan salah satu kewajiban dari negara Islam. Dan perlu dicatat, kewajiban tersebut tidak hanya sebatas memberikan izin pendirian tempat-tempat ibadah non-Muslim saja, bahkan melainkan juga memberikan bantuan nyata dalam pembangunan tempat-tempat

¹⁶⁸ Yusuf al-Qardhawi, *al-Dîn wa al-Siyâsah*, Cetakan Pertama (Kairo: Dar al-Syuruq, 2007), hlm. 182-184.

ibadah non-Muslim tersebut. Hal ini tidak lain karena, Islam menganggap non-Muslim juga merupakan bagian dari negara Islam.

Hukum ini pun berlaku tidak hanya untuk kaum Yahudi (*ahlu al-taurat*) dan kaum Nasrani (*ahlu al-Injil*) saja. Hukum seperti ini juga berlaku secara umum untuk umat beragama lain, seperti Majusi, Hindu, Budha, dan lainnya. Ketika umat Islam membebaskan Persia, ditemukan bahwa penduduknya ternyata penganut Majusi yang menyembah api. Penduduk Persia percaya dengan dua Tuhan: Tuhan Kebaikan yakni cahaya, dan Tuhan Kejahatan yakni kegelapan. Mendapati hal ini, Khalifah Umar bin Khattab lantas menyampaikannya kepada Majelis Syura di Masjid Madinah, dan bertanya apa yang harus ia perbuat dengan kaum Majusi tersebut. Lalu Abdurrahman bin 'Auf berkata: "Saya menyaksikan Rasulullah SAW berkata: "*Perlakukanlah (hukum) mereka seperti hukum Ahlul Kitab...*"." Maka akhirnya Khulafa al-Rasyidah memberlakukan hukum kaum Majusi sama seperti hukum Ahlul Kitab.

Hukum ini masih terus berlaku hingga menyebarnya Islam ke wilayah-wilayah yang menganut agama-agama non-Samawi (*al-diyannah al-wadh'iyyah*), seperti di Persia, India dan China. Para penduduk asli yang beragama non-Samawi di wilayah tersebut bahkan tidak hanya mendapatkan kebebasan dalam menjalankan kepercayaan saja, melainkan mereka juga dengan bebas dapat berdebat dan berdiskusi dengan para ulama Muslimin di majelis-majelis khalifah.

Inilah bukti bahwa kedatangan Islam di suatu wilayah merupakan pembebasan untuk wilayah tersebut, salah satunya pembebasan untuk menganut dan menjalankan agama/kepercayaan. Islam melakukan pembebasan bagi wilayah-wilayah Timur yang menjadi jajahan Romawi dan Persia yang sangat menindas kehidupan beragama di wilayah tersebut. Islam datang dengan penuh toleransi. Islam tidak pernah mengenal pemaksaan dalam beragama.

Mesir misalnya, adalah bukti bahwa meski Islam sudah berkuasa di sana, namun tetap tidak ada paksaan bagi penduduk asli yang beragama Koptik untuk memeluk Islam. Penduduk asli Mesir membutuhkan waktu yang lama untuk sedikit demi sedikit berpindah agama memeluk Islam. Penduduk asli Mesir terdiri dari umat Kristen dan Yahudi. Data sejarah mencatat, ketika pertama kalinya Islam masuk ke Mesir, jumlah umat Kristen dan Yahudi (20 H/241 M) mencapai sekitar 2.500.000 jiwa. Hingga berakhirnya periode Khalifah Muawiyah bin Abi Sufyan (60 H/280 M) atau hampir setengah abad sejak Islam memasuki Mesir, ternyata sekitar setengah dari jumlah penduduk Mesir masih memeluk agama mereka, yakni sebanyak 1.030.000 jiwa. Dan di akhir masa kepemimpinan Khalifah Harun al-Rasyid (193 H/809 M) atau sekitar dua abad setelah Islam masuk Mesir, jumlah penduduk Mesir yang belum memeluk Islam sebanyak 650.000 jiwa, atau sekitar seperempat dari total penduduk Mesir ketika itu yang berjumlah 2.671.000. Dan sampai pada abad ke-9 Masehi atau setelah dua abad setengah dari masuknya Islam ke Mesir, jumlah penduduk Mesir yang non-Muslim sekitar 20% dari total jumlah

penduduk. Maka data ini menunjukkan bahwa dakwah Islam pun dilakukan dengan penuh toleransi tanpa paksaan.

Dalam konteks persamaan derajat sosial, hubungan antara umat Islam dan non-Muslim di negara Islam pun tidak ada diskriminasi. Non-Muslim diberikan kesempatan yang sama dengan orang Islam dalam mendapatkan pekerjaan atau bekerja di kantor-kantor pemerintahan. Bahkan tidak sedikit non-Muslim yang bekerja di kantor-kantor pemerintahan, hingga dalam konteks ini seorang orientalis Jerman, Adam Metz, mengatakan: “Sesungguhnya kaum Nasrani lah yang menjalankan pemerintahan di negara-negara Islam.”

Yusuf al-Qardhawi di dalam bukunya *al-Aqalliyat al-Diniyah wa al-Hal al-Islamiy* menjelaskan beberapa asas dan alasan mengapa umat Islam harus berlaku baik dan toleran terhadap umat yang berbeda agama. Asas dan alasan tersebut adalah:¹⁶⁹

- 1) Keyakinan setiap Muslim terhadap kemuliaan umat manusia, apapun itu agama, bangsa dan warna kulitnya. Allah berfirman di dalam surat al-Isra ayat 70 yang artinya: "*Dan sesungguhnya telah Kami muliakan anak-anak Adam, Kami angkat mereka di daratan dan di lautan, Kami beri mereka rezeki dari yang baik-baik dan Kami lebihkan mereka dengan kelebihan yang sempurna atas kebanyakan makhluk yang telah Kami ciptakan.*"
- 2) Keyakinan setiap Muslim bahwa segala perbedaan manusia dalam memeluk agama itu terjadi atas kehendak Allah SWT. Allah memberikan kebebasan

¹⁶⁹ Yusuf al-Qardhawi, *al-Aqalliyât al-Dîniyyah wa al-Hal al-Islâmiy*, Op. Cit., hlm. 42-44.

kepada manusia untuk memilih keyakinan yang mereka yakini benar. Allah berfirman di dalam surat al-Kahfi ayat 29 yang artinya: *"Dan katakanlah: "Kebenaran itu datangnya dari Tuhanmu; maka barangsiapa yang ingin (beriman) hendaklah ia beriman, dan barangsiapa yang ingin (kafir) biarlah ia kafir". ..."*

Begitu juga di dalam surat Hud ayat 118, Allah berfirman yang artinya: *"Jikalau Tuhanmu menghendaki, tentu Dia menjadikan manusia umat yang satu, tetapi mereka senantiasa berselisih pendapat."*

Di dalam surat Yunus ayat 99 Allah juga berfirman yang artinya: *"Dan jikalau Tuhanmu menghendaki, tentulah beriman semua orang yang di muka bumi seluruhnya. Maka apakah kamu (hendak) memaksa manusia supaya mereka menjadi orang-orang yang beriman semuanya?"*

3) Sesungguhnya seorang Muslim tidaklah dibebani untuk menghakimi orang-orang kafir atas kekafiran mereka, atau juga menghukum orang-orang yang sesat atas kesesatan mereka. Yang berhak melakukan itu semua hanyalah Allah di hari Pembalasan kelak. Allah berfirman di dalam surat al-Haj ayat 68-69 yang artinya: *"Dan jika mereka membantah kamu, maka katakanlah: "Allah lebih mengetahui tentang apa yang kamu kerjakan". Allah akan mengadili di antara kamu pada hari Kiamat tentang apa yang kamu dahulu selalu berselisih padanya."*

4) Allah menyuruh setiap Muslim untuk berlaku adil dan menyerukan kepada akhlak mulia, meskipun itu terhadap orang-orang kafir. Allah membenci kezaliman dan akan menghukum orang yang berbuat zalim, meskipun

kezaliman itu dilakukan Muslim terhadap orang kafir. Allah berfirman di dalam surat al-Maidah ayat 8 yang artinya: *"Hai orang-orang yang beriman hendaklah kamu jadi orang-orang yang selalu menegakkan (kebenaran) karena Allah, menjadi saksi dengan adil. Dan janganlah sekali-kali kebencianmu terhadap sesuatu kaum, mendorong kamu untuk berlaku tidak adil. Berlaku adillah, karena adil itu lebih dekat kepada takwa. Dan bertakwalah kepada Allah, sesungguhnya Allah Maha Mengetahui apa yang kamu kerjakan."*

Alhasil, ketika Islam menjadi mayoritas, Islam sejatinya mampu untuk menjadi penganyom bagi minoritas lainnya. Ketika Islam yang memimpin, maka kaidah dan asas hukum yang berlaku adalah seperti ucapan Rasulullah SAW, *"lahum ma li al-muslimin wa 'alaihim ma 'ala al-muslimin, wa 'ala al-muslimin ma 'alaihim*—bagian (hak) mereka, apa-apa yang menjadi bagian (hak) umat Islam; dan (kewajiban) atas mereka, apa-apa yang menjadi (kewajiban) atas umat Islam; serta (kewajiban) atas umat Islam, apa-apa yang menjadi (kewajiban) atas mereka."

BAB III

PEMBAHASAN

A. Diskursus Hubungan Agama dan Negara

Untuk mengawali pembahasan mengenai hubungan antara Islam dan negara—baik di Indonesia maupun Mesir—, cukup penting menurut penulis untuk menjelaskan hal yang akan bersinggungan dengan pembahasan tersebut, karena ini merupakan satu keterkaitan yang tidak dapat dipisahkan. Hal tersebut adalah diskursus hubungan antara agama dan negara. Pasalnya, persinggungan antara Islam dan negara tersebut mau tidak mau mengundang pertanyaan mendasar tentang korelasi antara agama dan negara. Bagaimana sebenarnya hubungan agama dan negara?

Dalam sejarah pemerintahan umat Islam klasik, model dinasti ataupun model kerajaan lah yang digunakan. Di balik model kerajaan ini biasanya disematkan suatu agama, atau dalam hal ini Islam, sebagai ciri utama dari kerajaan itu. Oleh karenanya kemudian kita mengenal sebutan kerajaan Islam, ataupun kerajaan lainnya yang menggunakan nama agama sebagai coraknya. Model yang seperti ini akhirnya membentuk suatu asumsi bahwa agama (red: Islam) dan negara itu satu kesatuan yang tidak dapat dipisahkan.

Namun di era modern ini, relasi antara agama dengan negara pun berkembang. Salah satu pembicaraan yang penting di dalam relasi antara agama dan negara adalah muncul dan berkembangnya paham sekuler. Paham sekuler ini sejatinya muncul pertama kali di dunia Barat.

Menurut Adian Husaini, setidaknya ada tiga faktor penting yang menjadi latar belakang, mengapa Barat menganut paham sekular dan liberal, dan kemudian menyebarkan pandangan hidup ini ke seluruh dunia, termasuk di dunia Islam. *Pertama*, trauma sejarah, khususnya yang berhubungan dengan dominasi agama Kristen pada abad pertengahan. *Kedua*, problema teks Bible. *Ketiga*, problema teologis Kristen.¹⁷⁰

Dalam sejarahnya, peradaban Barat (*Western Civilization*) telah mengalami masa kelam yang pahit, yang biasanya disebut dengan “zaman kegelapan” (*the dark ages*), dan biasa juga disebut dengan ‘Zaman Pertengahan’ (*the medieval ages*). Zaman itu bermula ketika Imperium Romawi Barat runtuh pada tahun 476, dan mulai munculnya Gereja sebagai sebuah institusi yang mendominasi masyarakat Kristen Barat.

Dominasi Gereja ini sebenarnya bermula dari dikeluarkannya Edict of Milan (maklumat Milan) yang ditandatangani oleh kaisar Constantine I dan Licinius pada tahun 313 M. Maklumat atau dekret ini berfungsi untuk memberikan toleransi beragama di Kekaisaran Romawi.¹⁷¹ Selanjutnya setelah Edict of Milan, pada tahun 392, keluar juga Edict of Theodosius yang menyatakan secara resmi bahwa Kristen adalah agama negara dari Imperium Romawi. Theodosius (379-395) adalah kaisar terakhir dari kekuasaan Romawi, baik Timur maupun Barat.¹⁷²

Di akhir masa Kekaisaran Romawi, Gereja meraih kekuasaannya. Selanjutnya Gereja tumbuh menjadi kuat dengan keanggotaannya yang semakin

¹⁷⁰ Adian Husaini, *Wajah Peradaban Barat: dari Hegemoni Kristen ke Dominasi Sekular-Liberal*, (Jakarta: GIP, 2005). Lihat di: Kumpulan Makalah Workshop Pemikiran Islam Kontemporer, tgl. 19-22 Februari 2006, Ikatan Keluarga Pondok Modern (IKPM) Cabang Kairo.

¹⁷¹ Lihat: Wikipedia, http://en.wikipedia.org/wiki/Edict_of_Milan. Diakses 29 Mei 2015.

¹⁷² Lihat: Wikipedia, http://en.wikipedia.org/wiki/Theodosius_I. Diakses 29 Mei 2015.

meningkat. Ketika itu, Gereja merupakan lembaga yang mempersatukan masyarakat Barat pasca runtuhnya Kekaisaran Romawi pada tahun 476. Gereja mampu menjelaskan tentang konsep kehidupan dan kematian, serta memberikan alternatif rekonstruksi kehidupan. Karena itulah pengaruh Gereja begitu cepat meluas di seluruh daratan Eropa.¹⁷³

Namun ternyata kepercayaan masyarakat Barat kepada Gereja yang begitu besar ketika itu, dirusak dengan adanya sebuah institusi Gereja yang terkenal dengan “Inquisisi”. Institusi ini terkenal dengan kejahatan dan kekejamannya. Ini digunakan Gereja Protestan untuk melakukan persekusi dan kontrol terhadap kaum Katolik di negar-negara mereka. Inquisisi ini mengambil dalih bahwa Gereja adalah pemegang otoritas segalanya, dan menempatkan diri sebagai wakil Tuhan.

Adanya dominasi dan tindakan-tindakan Gereja seperti itulah yang kemudian membuat masyarakat Barat berpikir untuk memisahkan agama dengan kehidupan sosial dan kenegaraan (sekularisasi). Kesewenang-wenangan Gereja dalam kekuasaan tersebut mengakibatkan adanya trauma sejarah yang berkepanjangan, sampai saat ini. Dari situlah, akhirnya merubah cara pandang masyarakat Barat terhadap agama, yang ketika itu didominasi oleh Kristen. Mereka pun mencari konsep dan ideologi baru yang menurut mereka sesuai dengan keinginan mereka. Sehingga lahirlah masyarakat Barat yang sekuler.

Maka dari sini, menurut Ahmad al-Qashash dalam kitabnya *Usus al-Nahdhah al-Rasyidah*, akar ideologi Barat adalah ide pemisahan agama dari

¹⁷³ Marvin Perry, *Western Civilization*, hlm. 149-150. Lihat: Adian Husaini, *Wajah Peradaban Barat: dari Hegemoni Kristen ke Dominasi Sekular-Liberal*, (Jakarta: GIP, 2005).

kehidupan (sekularisme), yang pada gilirannya melahirkan pemisahan agama dari negara. Sekularisme inilah yang menjadi induk bagi lahirnya segala pemikiran dalam ideologi Barat. Berbagai bentuk pemikiran liberal, seperti liberalisme di bidang politik, ekonomi, ataupun agama, semuanya berakar pada ide dasar yang sama, yaitu sekularisme.¹⁷⁴

Menurut Donald Eugene Smith, secara garis besar, sekularisasi ditandai oleh (1) pemisahan (separasi) antara pemerintahan dan ideologi-ideologi keagamaan dan struktur-struktur kegerejaan; (2) pengembangan (ekspansi) pemerintahan untuk melaksanakan peranan mengatur lapangan sosio-ekonomis yang dulu dilakukan oleh struktur-struktur keagamaan; dan (3) transvaluasi budaya politik untuk menekankan tujuan-tujuan duniawi yang nontransenden dan cara-cara yang rasional dan pragmatis, yang berupa nilai-nilai politik sekuler. Tiga aspek sekularisasi ini berlaku umum dalam pembangunan pemerintahan modern selama lebih dari satu setengah abad lalu. Ketiganya bersifat universal paling tidak dalam substansinya, walaupun sisa-sisa dari sistem tradisional boleh jadi masih ada.¹⁷⁵

Namun ada fakta yang menarik menurut Donald Eugene Smith, bahwa di lingkungan umat Katolik, Muslim dan juga Hindu, hukum keluarga (terutama yang berkaitan dengan perkawinan dan perceraian) tetap merupakan benteng terakhir dari konsep hukum agama mereka. Di samping itu, pengikisan atau penghancuran legitimasi agama terhadap pemerintahan, baik dengan atau tanpa

¹⁷⁴ M. Shiddiq Al-Jawi, *Akar Sejarah Pemikiran Liberal*, dalam situs Khabar Islam; Menuju Kebangkitan Islam, lihat di: <http://www.khabarislam.com/akar-sejarah-pemikiran-liberal.html>. Diakses 29 Mei 2015.

¹⁷⁵ Donald Eugene Smith, *Agama dan Modernisasi Politik: Suatu Kajian Analitis*, (Jakarta: Penerbit CV. Rajawali, 1985), hlm. 115.

dibarengi dengan perubahan-perubahan konstitusi secara resmi, merupakan gejala yang menonjol di mana-mana.¹⁷⁶

Sekularisasi secara garis besar berproses tanpa disadari ke seluruh segi kehidupan, sebab nilai-nilai sekuler yang berkaitan dengan pendidikan modern, sains, teknologi dan pembangunan ekonomi yang tersebar luas dengan perantara media komunikasi massa memiliki dampak pada budaya politik. Pemerintah-pemerintah nasionalis revolusioner, seperti pemerintah-pemerintah di Meksiko dan Turki, berusaha menerapkan bentuk radikal dari sekularisasi dominasi pemerintahan.¹⁷⁷

Dalam dunia Islam sendiri, Turki adalah sebuah contoh terakhir ketika orang akan mengatakan terjadi proses sekularisasi di sebuah negara “agama”. Pilihannya untuk mengubah sistem pemerintahan monarki-religius menjadi sekuler adalah sebuah eksperimentasi yang mengagetkan banyak negara ketika itu. Tak dapat dibantah bahkan kehadiran sekularisasi di Turki merupakan “keberhasilan” yang membanggakan, walau banyak kecaman dari negara Muslim lainnya, seperti Iran, Mesir, dan Arab Saudi. Turki secara optimis dan konsisten tetap berjalan pada rel pemerintahan non religius, sekalipun masyarakatnya merupakan masyarakat religius. Apa yang dilakukan pemerintah Turki dengan slogan sekularisasi sistem pemerintahan adalah sebuah ajakan bagi keseluruhan negara yang masyarakatnya beragama untuk “membuka mata” bahwa apapun

¹⁷⁶ *Ibid.*, hlm. 7.

¹⁷⁷ *Ibid.*, hlm. 119.

yang dikatakan sebagai proses perubahan dalam masyarakat adalah sebuah keniscayaan, sehingga tidak mungkin ditolak kehadirannya.¹⁷⁸

Di Asia dan Afrika, sekularisasi disebabkan salah satunya oleh imperialisme Barat. Para penguasa Barat menurunkan raja-raja suci dari tahta mereka (seperti di Birma), mengganti hukum pidana Islam dengan hukum pidana sekuler (seperti di Nigeria bagian utara), menolak untuk memperlakukan warga negara atas dasar tingkatan sosial keagamaan (kasta) dan bahkan menetapkan aturan hukum yang bertentangan dengannya (seperti di India), menghapuskan lembaga-lembaga ekonomi suci dari sistem tuan tanah di kalangan para biksu (seperti di Sri Lanka), menganaktirikan sistem pendidikan agama dengan menganakemaskan sekolah-sekolah pemerintah yang bersifat sekuler dan sekolah-sekolah misi Kristen (seperti di Mesir), dan pada umumnya secara drastis memperkecil arti dan pengaruh agama-agama dalam kehidupan sosial maupun politik.¹⁷⁹

Lantas bagaimana sebenarnya sekularisme itu sendiri dalam pandangan Islam?

Menurut Muhammad Natsir, orang Islam itu mempunyai falsafah hidup, mempunyai satu ideologi sebagaimana juga orang Kristen mempunyai falsafah hidup dan ideologi, seperti juga orang fasis atau komunis mempunyai falsafah hidup dan ideologinya sendiri-sendiri pula. Jadi, seorang Muslim hidup di atas dunia ini sepenuhnya dengan cita-cita hendak menjadi seorang hamba Allah dalam arti yang sepenuhnya, mencapai kejayaan di dunia dan kemenangan di

¹⁷⁸ Zuly Qodir, *Agama dalam Bayang-Bayang Kekuasaan*, (Yogyakarta: Interfidei, 2001), hlm. 91-92.

¹⁷⁹ *Ibid.*, hlm. 118-119

akhirat. Dunia dan akhirat ini tidak mungkin dipisahkan oleh seorang Muslim dari ideologinya.¹⁸⁰

Tetapi yang sering orang lupakan, menurut Natsir, jikalau membicarakan urusan agama dan negara ini ialah, dalam pengertian Islam yang dinamakan agama itu, bukanlah semata-mata yang disebut peribadatan dalam istilah sehari-hari itu saja, tetapi yang dinamakan agama menurut pengertian Islam meliputi semua kaidah-kaidah, hudud-hudud dalam mu'amalah dalam masyarakat menurut garis-garis yang telah ditetapkan oleh Islam itu. Semua aturan itu dalam garis besarnya terhimpun dalam al-Quran dan Sunnah Nabi Muhammad Saw. Tetapi al-Quran dan Sunnah itu tidak bertentangan dan tidak berkaki sendiri untuk menjaga supaya peraturan-peraturannya itu dijalankan oleh manusia. Untuk menjaga supaya aturan-aturan dan patokan-patokan itu dapat berlaku dan berjalan sebagaimana mestinya harus ada suatu kekuatan dalam pergaulan hidup, berupa kekuasaan dalam negara, sebagaimana telah diperingatkan oleh Rasulullah Saw kepada umat Islam, "Sesungguhnya Allah memegang dengan kekuasaan penguasa, yang tidak dapat dipelihara dan dipegang oleh al-Quran itu." (HR. Ibnu Katsir).¹⁸¹

Pengertian demokrasi dalam Islam memberikan hak kepada rakyat supaya mengkritik, menegur, membetulkan pemerintah yang zalim, kalau tidak cukup dengan kritik dan teguran, Islam memberi hak kepada rakyat untuk menghilangkan kezaliman itu dengan kekuatan dan kekerasan jika perlu. Pernah orang bertanya kepada Rasulullah Saw, "Apakah yang sebaik-baiknya jihad?"

¹⁸⁰ M. Natsir, *Agama dan Negara dalam Perspektif Islam*, (Jakarta: Penerbit Media Da'wah, t.t), hlm. 78.

¹⁸¹ *Ibid.*, hlm. 78-79.

Rasulullah Saw menjawab, “Mengatakan kebenaran terhadap penguasa yang zalim.” (HR. Nasa’i).¹⁸²

M. Natsir menulis:¹⁸³

“Bagi kita kaum Muslimin negara bukanlah suatu badan tersendiri yang menjadi tujuan. Dan dengan persatuan agama dengan negara kita maksudkan, bukanlah agama itu, cukup sekedar dimasukkan saja di sana sini kepada negara itu. Bukan begitu! Negara bagi kita, bukan tujuan, tetapi alat urusan kenegaraan pada pokok dan pada dasarnya adalah satu bagian yang tak dapat dipisahkan, satu *intergereerende deel* dari Islam. Yang menjadi tujuan ialah: Kesempurnaan berlakunya undang-undang Ilahi, baik yang berkenaan dengan perikemanusiaan manusia sendiri, (sebagai individu), ataupun sebagai anggota dari masyarakat. Baik yang berkenaan dengan kehidupan dunia yang fana ini, ataupun yang berhubungan dengan kehidupan kelak di alam baka.”

Penyatuan agama dan negara ini juga dapat dilihat dari pandangan Ibnu Taimiyah. Menurutnya, bahkan kebutuhan manusia akan negara didasarkan pada hadis, di samping juga berdasarkan rasio. Misalnya, Ibnu Taimiyah mengemukakan hadis Rasulullah SAW yang menyatakan: “Bila ada tida orang melakukan perjalanan, maka salah seorang dari mereka selayaknya menjadi pimpinan.” Atau hadis yang berbunyi: “Enam puluh tahun berada di bawah tirani lebih baik daripada satu malam tanpa pemerintahan.” Hadis-hadis itu dijadikan Ibnu Taimiyah untuk menguatkan argumentasinya bahwa Islam sangat menekankan pentingnya kepemimpinan dan pemerintahan.¹⁸⁴ Islam telah mengatur itu, artinya Islam juga tidak dapat dipisahkan dari sebuah negara.

¹⁸² *Ibid.*, hlm 80.

¹⁸³ *Ibid.*, hlm. 82-83.

¹⁸⁴ Khalid Ibrahim Jindan, *The Islamic Theory of Government According to Ibn Taymiyah*, diterjemahkan oleh Mufid dengan judul *Teori Pemerintahan Islam*, (Jakarta: PT Rineka Cipta, 1994), hlm. 48-49.

Selanjutnya, Ibnu Taimiyah juga menguatkan argumentasinya itu dengan menyatakan bahwa tugas keagamaan penting yang ditentukan di dalam al-Quran dan Sunnah seperti mengumpulkan zakat, menghukum tindakan kriminal, distribusi manfaat di kalangan yang berhak menerimanya dan organisasi jihad, tidak dapat terlaksana dengan sempurna tanpa intervensi penguasa politik yang resmi atau negara. Ia mengatakan bahwa negara dan agama “sungguh saling berkelindan; tanpa kekuasaan negara yang bersifat memaksa, agama berada dalam bahaya; namun tanpa disiplin hukum wahyu, negara pasti menjadi sebuah organisasi yang tiranik.”¹⁸⁵ Maka di sinilah letak pentingnya penyatuan agama dan negara menurut Ibnu Taimiyah.

Pendapat yang senada juga dilontarkan oleh Yusuf al-Qardhawi. Yusuf al-Qardhawi melandaskan adanya relasi yang kuat antara agama (Islam) dan negara pada ayat al-Quran dan juga fakta sejarah. Di dalam al-Quran surah al-Nisa ayat 58-59 Allah berfirman yang artinya: *“Sesungguhnya Allah menyuruh kamu menyampaikan amanat kepada yang berhak menerimanya, dan (menyuruh kamu) apabila menetapkan hukum di antara manusia supaya kamu menetapkan dengan adil. Sesungguhnya Allah memberi pengajaran yang sebaik-baiknya kepadamu. Sesungguhnya Allah adalah Maha Mendengar lagi Maha Melihat. 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 kembalikanlah ia kepada Allah (al-Quran) dan Rasul (Sunnah), jika kamu benar-*

¹⁸⁵ *Ibid.*, hlm. 50.

benar beriman kepada Allah dan hari kemudian. Yang demikian itu lebih utama (bagimu) dan lebih baik akibatnya.”

Menurut Yusuf al-Qardhawi ayat tersebut berbicara tentang pemerintah dan juga yang diperintah. Maka dalam konteks ini negara dan pemerintahan merupakan perintah Allah. Bagi umat Islam harus memiliki negara dan pemerintahan, lalu kemudian mentaatinya. Sedangkan fakta sejarah juga mengatan hal yang demikian. Rasulullah SAW dengan susah payah membangun negara Islam. Madinah adalah darul Islam yang dipimpin langsung oleh Rasulullah SAW. Bahkan dalam perkembangannya, tidak pernah ada dalam sejarah Islam dimana negara tanpa agama dan sebaliknya, agama tanpa negara.¹⁸⁶

Penyatuan agama dan negara ini bahkan juga telah diakui oleh sarjana-sarjana Barat dan orientalis. Dr. Firt Gerald mengatakan: “Islam bukan sekedar agama melainkan juga sebuah tatanan politik, sekalipun pada saat akhir-akhir ini ada beberapa oknum muslimin yang menamakan dirinya sebagai kaum modern berusaha untuk memisahkan antara negara dan tatanan politik, namun konsep Islam yang sebenar-benarnya seluruhnya ternyata dibangun di atas kedua prinsip yang saling berkaitan, sehingga tidak dapat dipisahkan satu dari yang lain.” Selain itu Dr. Schatt juga mengatakan: “Islam lebih dari sekedar sebuah agama. Ia juga menjabarkan hukum dan politik. Ringkasnya, Islam adalah satu sistem kebudayaan yang paripurna, meliputi agama dan negara sekaligus.” Dr. Stuartman mengatakan: “Islam adalah perwujudan agama dan politik, karena pembangunnya

¹⁸⁶ Yusuf al-Qardhawi, *al-Dîn wal al-Siyâsah: Ta'shil wa Rad Syubhât*, (Kairo: Dar al-Syuruq, 2007), hlm. 138-142.

adalah seorang Nabi, sekaligus pemimpin pemerintahan yang ideal lagi luas pengetahuannya mengenai berbagai macam pengaturan pemerintahan.”¹⁸⁷

Sampai sekarang, diskursus tentang hubungan agama dan negara bisa dikatakan belum selesai. Sebagian kelompok masih ada yang berpaham sekuler, dengan mengatakan bahwa agama dan negara seharusnya terpisah. Agama tidak boleh ikut campur urusan negara, begitu juga negara tidak boleh mengatur agama. Keduanya biarkan saja berjalan sendiri-sendiri. Namun sebagian kelompok yang lain juga ada yang bersikeras, bahwa agama dan negara itu satu kesatuan yang tidak dapat dipisahkan. Agama harus masuk ke dalam urusan-urusan negara. Dengan demikian, seakan kita hanya dihadapkan dua opsi pemahaman ini saja. Karena pada kenyataannya, kedua paham inilah yang memang kerap “bertikai”. Bahkan “pertikaian”nya masuk ke dalam ranah perumusan dasar hukum yang menjadi dasar dalam pembentukan peraturan perundang-undangan, termasuk konstitusi.

Lantas apakah tidak ada opsi lain?

Jika kita berpedoman pada pemahaman Islam yang moderat (*wasathiyah*), maka sesungguhnya akan kita temukan jalan tengah atas polemik ini. Berdasarkan yang penulis pahami dari ajaran moderatisme yang dikembangkan di Al-Azhar, Kairo, bahwa sebenarnya hubungan agama dan negara tidaklah seperti dua opsi yang kita hadapi saat ini. Islam bahkan tidak mengenal konsep negara sekuler (*daulah ‘almaniyah*), dan juga negara teokrasi (*daulah diniyah*). Menurut Syaikh

¹⁸⁷ M. Yusuf Musa, *Nizâmu al-Hukmi fî al-Islâm, Kairo, 1963*, diterjemahkan oleh Drs. M. Thalib, *Politik dan Negara dalam Islam*, (Surabaya: Al-Ikhlâs, 1990), hlm. 26-27.

Muhammad Ali Jum'ah, konsep negara persektif Islam adalah Negara Islam itu sendiri (*daulah Islamiyah*).

Negara sekuler tidak diakui, karena mendekonstruksi peranan agama dalam seluruh sendi kehidupan, termasuk sendi kehidupan bernegara. Sedangkan teokrasi tidak dibenarkan, karena di dalam konsep teokrasi ini pemimpin dianggap sebagai wakil Tuhan. Suara pemimpin dianggap suara Tuhan. Hal inilah yang tidak diakui di dalam Islam. Akan tetapi, bahwa tujuan didirikannya negara itu untuk mendukung tegaknya syariat Allah, itu memang benar. Tinggal caranya saja lagi yang perlu disesuaikan dengan kondisi dan perkembangan zaman.

Pendapat ini dipertegas oleh seorang pemikir Islam abad ini, Muhammad Imarah, yang mengatakan bahwa sesungguhnya hubungan agama dan negara bukanlah sekularisme ataupun teokrasi, melainkan *tamyiz* (pemilahan, *red*) hubungan antara agama dan negara. Jadi, beberapa hal yang menjadi ranah keagamaan juga memang harus diatur oleh negara. Bahkan hal keagamaan itu tidak akan tegak kecuali ditegakkan oleh negara. Misalnya penegakan hukum-hukum pidana (*hudud*). Persoalan penegakan hukum pidana harus ditegakkan oleh negara, jika tidak maka orang akan main hakim sendiri. Namun di sisi lain, ada juga beberapa hal keagamaan yang tidak bisa diatur atau diintervensi oleh negara. Misalnya, perintah untuk ikhlas dalam segala hal; perintah sabar; larangan bersifat riya, iri, dengki; dan lain sebagainya. Karena dalam hal keagamaan, memang ada yang sifatnya sangat privasi individualistik yangmana hanya Allah-lah yang mengetahuinya.

B. Islam dan Negara dalam Sejarah dan Konstitusi Indonesia

Sebelum penulis membahas tentang pengaturan agama dan kehidupan beragama di dalam konstitusi Indonesia dan Mesir, dirasa sangat penting sekali sebagai pengantar untuk membahas sekilas mengenai hubungan Islam dan kedua negara ini dalam sejarah dan juga konstitusi. Hal ini dirasa perlu, sebab membahas tentang pengaturan agama di dalam sebuah konstitusi suatu negara tentu tidak dapat lepas dari perkembangan sejarah terhadap agama di dalam negara tersebut. Pasalnya, latar belakang sejarah sering kali menjadi pertimbangan politik hukum yang penting dalam perumusan suatu peraturan perundang-undangan termasuk konstitusi. Sehingga pembahasan mengenai sejarah hubungan Islam dengan Indonesia dan Mesir sangat perlu diungkap, begitu juga dengan persinggungan Islam dengan konstitusinya. Hal ini senada dengan yang dinyatakan oleh Kuntowijoyo dalam *Pengantar Ilmu Sejarah*, bahwa ketika membahas sejarah sebenarnya juga untuk kepentingan masa kini dan bahkan masa yang akan datang.¹⁸⁸

Namun meski demikian, pembahasan mengenai sejarah Islam di Indonesia dan kedudukannya di dalam konstitusi ini tidak bermaksud untuk membahas secara mendetail atau memfokuskan sejarah sebagai objek pembahasan. Karena jika berbicara sejarah tentu membutuhkan lembaran-lembaran halaman yang sangat banyak, sebab sejarah merupakan rekonstruksi masa lalu. Sementara sejarah yang menjadi pembahasan di dalam penelitian ini hanyalah sebagai salah satu upaya atau batu loncatan untuk mengidentifikasi persinggungan antara Islam

¹⁸⁸ Kuntowijoyo, *Pengantar Ilmu Sejarah*, (Yogyakarta: Yayasan Bentang Budaya, 1995), hlm. 17.

dan Indonesia, sebelum membahas tentang pengaturan agama di Indonesia yang dituangkan di dalam konstitusi.

Untuk kepentingan penelitian ini, penulis mencoba untuk membagi persinggungan Islam dengan Indonesia ini ke dalam beberapa fase, yakni: fase masuknya Islam pertama kali di Indonesia; fase Islam di Indonesia di masa kerajaan; fase Islam di masa penjajahan; dan fase kemerdekaan dan hubungan Islam dengan konstitusi Indonesia.

1. Masuknya Islam Pertama Kali ke Indonesia

Mengenai kapan awal masuknya Islam ke Nusantara atau Indonesia ini, memang terdapat beragam pendapat dan teori. Seminar masuknya Islam ke Indonesia yang diadakan di Medan pada tahun 1963 menyatakan bahwa Islam untuk pertama kalinya masuk ke Indonesia pada abad ke-1 Hijriyah atau abad ke-7/ke-8 Masehi. Seminar itu menyatakan juga bahwa Islam langsung datang atau dibawa dari Arab. Pendapat tersebut mendasarkan bukti bahwa pada abad itu telah terdapat perkampungan orang Islam di Selat Malaka. Namun selain pendapat itu, ada juga pendapat yang mengatakan bahwa proses pengenalan Islam diperkirakan berlangsung mulai abad ke-11 sampai abad ke-17 M. Pendapat ini didasarkan pada bukti-bukti sejarah di antaranya: (1) Sejarah Dinasti Yuan (1280-1376) yang melaporkan pertemuan duta Cina dengan dua orang menteri dari Kerajaan Samudra Pasai; (2) Laporan Marco Polo pada tahun 1292 M yang menyatakan terdampar di Samudra Pasai dimana penduduknya beragama Islam; dan (3) Laporan dari seorang Cina Muslim bernama Ma Huan yang diterbitkan pada tahun 1416 M. Namun selain dua

pendapat tersebut, ada pendapat lain yang mengatakan bahwa Islam mulai masuk ke Indonesia pada abad ke-13. Pendapat ini didasarkan pada beberapa bukti di antaranya batu nisan Sultan Malik Saleh berangkat tahun 1297 M, dan catatan Ibnu Batutah (1345-1346) yang menyatakan bahwa Samudra Pasai menganut mazhab Syafi'i.¹⁸⁹

Beragamnya pendapat yang menyatakan kapan Islam masuk ke Indonesia itulah, membuat M.C. Ricklefs yang kemudian dikutip oleh Nor Huda dalam bukunya *Sejarah Sosial Intelektual Islam di Indonesia* menyatakan bahwa sejarah islamisasi di Indonesia itu memang tidak jelas, meskipun di sisi lain memang sangat penting untuk dipelajari. Ketidakjelasan itu tidak hanya soal kapan Islam itu masuk ke Indonesia, melainkan juga dari mana Islam itu dibawa dan siapa yang menyebarkan Islam di Indonesia pertama kali. Bahkan sampai sekarang, diskursus tentang hal tersebut masih menjadi polemik di meja para ahli sejarah. Sebabnya adalah perbedaan sudut pandang, data yang ditemukan dan interpretasi terhadap data penelitian itu sendiri. Di sisi lain juga disebabkan oleh kurangnya data yang dapat mendukung suatu teori tertentu dan oleh sifat sepihak dari teori yang ada. Kesulitan untuk menentukan kapan masuknya Islam ke Indonesia juga disebabkan oleh kondisi geografis dan luas wilayah Indonesia.¹⁹⁰

Hal inilah yang kemudian menyebabkan para ahli sejarah merumuskan beberapa teori yang berbeda mengenai islamisasi di Indonesia, baik itu

¹⁸⁹ Adi Sudirman, *Sejarah Lengkap Indonesia*, (Yogyakarta: Diva Press, 2014), hlm. 142-145.

¹⁹⁰ Nor Huda, *Sejarah Sosial Intelektual Islam di Indonesia*, (Jakarta: Rajawali Pers, 2015), hlm. 1-2. Lihat juga: M.C. Ricklefs, *Sejarah Indonesia Modern*, terj. Dharmono Hardjowidjono, (Yogyakarta: Gadjah Mada University Press, 1990), hlm. 3.

mengenai kapan Islam datang di Indonesia seperti yang dijelaskan di atas, kemudian dari mana Islam dibawa dan siapa yang menyebarkannya. Paling tidak ada empat teori yang dimunculkan untuk menjawab pertanyaan-pertanyaan tersebut, yakni: teori India, teori Arab, teori Persia dan teori Cina.¹⁹¹

Pertama, teori India. Salah satu pakar yang berpegang pada teori ini adalah Pijnappel, seorang Profesor Bahasa Melayu di Universitas Leiden, Belanda. Ia mengatakan bahwa Islam yang datang ke Indonesia bukan berasal dari Arab atau Persia secara langsung, melainkan dari India, khususnya dari Gujarat dan Malabar. Sebelum Islam sampai di Indonesia, banyak orang Arab yang bermazhab Syafi'i yang bermigrasi dan menetap di India. Kemudian dari sinilah Islam menyebar ke Indonesia. Teori ini kemudian direvisi oleh Christian Snouck Hurgronje yang mengatakan bahwa Islam di Indonesia berasal dari wilayah Malabar dan Coromandel. Alasannya adalah penduduk yang dari Deccan yang merupakan pedagang lah yang menyebarkan Islam kepada penduduk di Indonesia, buktinya adalah adanya kesamaan paham tentang paham fikih Syafi'i yang kini masih berlaku di Pantai Coromandel. Selain itu, J.P. Moquette juga berpegang pada teori ini dan menyatakan bahwa Islam di Indonesia datang dari Gujarat. Pendapatnya ini didasarkan pada pengamatannya terhadap bentuk batu nisan di Pasai yang berangka 17 Dzulhijjah 831 H/27 September 1428, dan juga batu nisan pada makam Maulana Malik Ibrahim (w. 822 H/1419 M) di Gresik, Jawa Timur. Meskipun

¹⁹¹ *Ibid.*, hlm. 2.

teori batu nisan yang diusung J.P. Moquette ini dibantah oleh S.Q. Fatimi yang mengatakan bahwa batu nisan tersebut bukan dari Gujarat, melainkan dari Bengal (Bangladesh). Dan masih banyak lagi pendapat para ahli sejarah yang menggunakan teori India ini.¹⁹²

Kedua, teori Arab. Teori ini semula dikemukakan oleh Crawford yang mengatakan bahwa Islam dikenal pada masyarakat di Nusantara langsung datang dari Arab, meskipun tidak menafikan bahwa hubungan Melayu-Indonesia dengan umat Islam di pesisir Timur India juga merupakan faktor penting. Dasar argumentasinya adalah adanya persamaan penganut mazhab Syafi'i yang dominan di Indonesia. Pendapat ini dikembangkan oleh Keyzer yang menyatakan bahwa Islam di Indonesia dibawa dari Mesir. Sementara Niemann dan de Hollander menyatakan bahwa Islam di Indonesia berasal dari Hadramaut. Seperti yang disinggung di atas, seminar yang bertajuk tentang kedatangan Islam di Indonesia oleh sejumlah ahli Indonesia dan Malaysia yang diadakan pada 1963 dan juga seminar pada tahun 1978 juga menyimpulkan bahwa Islam di Indonesia datang dari Arab pada abad ke-1 H atau abad ke-7 M. Uka Tjandrasasmita, pakar sejarah dan arkeologi Islam menduga bahwa Islam datang ke Indonesia pada abad-abad ke-7 dan ke-8. Sebab pada abad ini dimungkinkan orang-orang Islam dari Arab, Persia dan India sudah banyak yang berhubungan dengan orang-orang di Asia Tenggara dan Asia Timur.

¹⁹² Pembahasan selanjutnya tentang teori-teori islamisasi di Indonesia oleh Nor Huda dalam *Sejarah Sosial Intelektual Islam di Indonesia* banyak mengacu kepada buku Azyumardi Azra, *Islam Nusantara: Jaringan Global dan Lokal*, (Bandung: Mizan, 2002) dan Azyumardi Azra, *Jaringan Ulama: Timur Tengah dan Kepulauan Nusantara Abad XVII dan XVIII*, (Bandung: Mizan, 1998). Lihat juga: Azyumardi Azra, *Jaringan Ulama: Timur Tengah dan Kepulauan Nusantara Abad XVII dan XVIII*, (Bandung: Mizan, 1998), hlm. 24.

Kemajuan transportasi pelayaran pada abad-abad tersebut sangat memungkinkan sekali terjadi sebagai akibat dari persaingan antara kerajaan-kerajaan besar ketika itu seperti Dinasti Umayyah, Kerajaan Sriwijaya dan kekuasaan Cina di bawah Dinasti Tang.¹⁹³ Selain itu, dengan pendekatan karakteristik internal Islam dan kajian *worldview*, Syekh Muhammad Naquib al-Attas juga berpendapat bahwa Islam di Indonesia langsung datang dari Arab.

Ketiga, teori Persia. Teori ini menyatakan bahwa Islam di Indonesia berasal dari Persia, bukan dari Arab ataupun India. Teori ini mendasarkan argumentasinya pada beberapa unsur kebudayaan Persia, terlebih unsur Syi'ah yang ada di dalam kebudayaan Islam di Indonesia. Di antara pendukung teori ini adalah P.A. Hoesein Djajadiningrat yang mendasarkan analisisnya pada pengaruh sufisme Persia terhadap ajaran sufisme Indonesia, salah satunya kesamaan antara ajaran *manunggaling kawula gusti* milik Syekh Siti Jenar dengan ajaran *wahdat al-wujud* milik al-Hallaj dari Persia.¹⁹⁴

Keempat, teori Cina. Salah satu penganut teori ini adalah H.J. de Graaf. Ia menyunting beberapa literatur Jawa klasik yang memperlihatkan peranan orang-orang Cina dalam pengembangan Islam di Indonesia. Dalam tulisan itu disebutkan bahwa beberapa tokoh besar seperti Sunan Ampel dan Raja Demak merupakan orang-orang keturunan Cina. Pandangan ini didukung oleh salah seorang sejarawan Indonesia, Slamet Muljana, di dalam bukunya *Runtuhnya Kerajaan Hindu Jawa dan Timbulnya Negara-negara Islam di Nusantara*.

¹⁹³ Lihat juga: Uka Tjandrasasmita, *Pertumbuhan dan Perkembangan Kota-kota Muslim di Indonesia dari Abad XIII sampai XVIII Masehi*, (Kudus: Menara Kudus, 2000), hlm. 17.

¹⁹⁴ Lihat juga: P.A. Hoesein Djajadiningrat, "Islam di Indonesia", dalam Kenneth W. Morgan, *Islam Jalan Lurus*, terj. Abu Salamah dan Chaidir Anwar, (Jakarta: Pustaka Jaya, 1986), hlm. 426-427.

Akhirnya, adanya perbedaan teori tentang kedatangan Islam di Indonesia tersebut setidaknya memaksa supaya adanya sintesis antar teori, salah satunya dengan mengejawentahkannya ke dalam fase-fase perkembangan Islam di Indonesia. Misalnya, abad ke-7 M dianggap sebagai fase permulaan kedatangan Islam di Indonesia, sedangkan abad ke-13 adalah masa proses penyebaran dan pertumbuhan Islam di antaranya terbentuknya kerajaan bercorak Islam. Hasan Mu'arif Ambary dengan mendasarkan pada data-data arkeologi membagi fase islamisasi di Indonesia ke dalam tiga fase: (1) fase kehadiran para pedagang Muslim; (2) fase terbentuknya kerajaan Islam, dan; (3) fase pelembagaan Islam.¹⁹⁵ Lathiful Khuluq juga melakukan pembagian fase penyebaran Islam menjadi lima fase, yakni: (1) fase islamisasi yang dilakukan oleh para pedagang Muslim dari India dan Arabia kepada komunitas masyarakat biasa di pesisir utara Pulau Jawa; (2) fase islamisasi yang dilakukan oleh para ulama yang terkenal dengan sebutan “wali sanga”; (3) fase islamisasi di bawah Kerajaan Islam Mataram yang berpusat di pedalaman Pulau Jawa; (4) fase islamisasi yang diwarnai dengan makin maraknya gerakan pemurnian Islam yang dibawa ke Indonesia pada abad ke-18, dan; (5) fase islamisasi yang ditandai dengan gerakan reformasi yang dilakukan oleh organisasi-organisasi Islam seperti Jami'at al-Khair (1901), Sarekat Islam (1911), Muhammadiyah (1912) dan sebagainya.¹⁹⁶

¹⁹⁵ Lihat juga: Hasan Mu'arif Ambary, *Menemukan Peradaban: Jejak Arkeologi dan Historis Islam Indonesia*, (Jakarta: Logos Wacana Ilmu, 1988), hlm. 55-58.

¹⁹⁶ Lihat juga: Lathiful Khuluq, “Islamisasi pada Masa Pemerintahan Sultan Agung (1613-1646)”, *Jurnal Penelitian Agama*, No. 20 Tahun VII, September-Desember 1988, hlm. 118-138.

2. Islam di Indonesia di Masa Kerajaan

Kebanyakan sarjana sepakat bahwa di antara penyebar pertama Islam di pulau Jawa adalah Maulana Malik Ibrahim. Ia dilaporkan telah banyak mengislamkan di sekitar wilayah pesisir utara Jawa dan bahkan beberapa kali mencoba membujuk raja Hindu-Budha Majapahit, Vikramavarddhana (berkuasa 788-833/1386-1429) agar masuk Islam. Namun kelihatannya hanya setelah kedatangan Raden Rahmat sajal Islam memperoleh momentumnya di istana Majapahit. Ia digambarkan mempunyai peran menentukan dalam Islamisasi Pulau Jawa dan oleh karenanya juga ia dipandang sebagai pemimpin Wali Sanga dengan gelar Sunan Ampel. Di Ampel, ia mendirikan sebuah pusat keilmuan untuk mengajarkan agama Islam. Ketika runtuhnya Majapahit, terdapat seorang Arab lain yakni Syaikh Nur al-Din Ibrahim yang kemudian dikenal dengan Sunan Gunung Jati. Ia kemudian memapankan dirinya di Kesultanan Cirebon.¹⁹⁷

Fakta ini setidaknya menandakan bahwa proses Islamisasi di Indonesia dibawa oleh orang-orang yang memang pakar di bidang keislaman, dan jalan dakwah yang ditempuh selain menyerukan Islam kepada rakyat biasa, juga menyerukan Islam kepada para penguasa ketika itu. Artinya dakwah Islam secara diplomatik kepada kerajaan-kerajaan di Indonesia, khususnya kerajaan Hindu-Budha, ketika itu sudah dilakukan.

Kebangkitan beberapa kerajaan bercorak Islam disinyalir dimulai sejak abad ke-13. Ini semua tidak dapat lepas dari perkembangan dakwah Islam yang

¹⁹⁷ Azyumardi Azra, *Jaringan Ulama: Timur Tengah dan Kepulauan Nusantara Abad XVII dan XVIII*, (Bandung: Mizan, 1998), hlm. 30.

dilakukan oleh juru dakwah sejak pertama kali masuknya Islam ke Indonesia. Meningkatnya kehadiran para penyiar Islam, khususnya yang berasal dari Arab, merupakan faktor yang tak lepas dari sebab bermunculannya kerajaan bercorak Islam. Hal ini juga menandakan bahwa adanya perubahan fenomena dakwah Islam di Indonesia, dimana jika dalam masa sebelumnya Muslim Arab dan Persia memusatkan kegiatan-kegiatan mereka pada perdagangan, maka menjelang akhir abad ke-12 mereka mulai memberikan perhatian khusus pada usaha-usaha penyebaran Islam di Indonesia.¹⁹⁸ Seperti yang telah disinggung tadi, upaya dakwah melalui jalur diplomatik kepada kerajaan-kerajaan Hindu-Budha pun sudah dilakukan oleh para juru dakwah, khususnya para Wali Sanga.

Beberapa kerajaan bercorak Islam di Indonesia tercatat seperti: Kerajaan Samudra Pasai (1267-1521), Kesultanan Ternate (sejak 1257), Kerajaan Pagaruyung (1500-1792), Kerajaan Malaka (1400-1511), Kerajaan Inderapura (1500-1792), Kerajaan Demak (1475-1548), Kerajaan Kalinyamat (1527-1599), Kesultanan Aceh (1496-1903), Kesultanan Banten (1527-1813), Kesultanan Cirebon (1552-1677), Kesultanan Mataram (1588-1681), Kesultanan Palembang (1659-1823), Kesultanan Siak (1723-1945), dan Kesultanan Pelalawan (1725-1946).¹⁹⁹

Selanjutnya, perkembangan Islam di Indonesia ini juga membuka ruang yang lebar bagi hubungan antara Indonesia dengan Timur Tengah. Azyumardi

¹⁹⁸ *Ibid.*, hlm. 44.

¹⁹⁹ Adi Sudirman, *Op. Cit.* Bisa dilihat juga di situs Wikipedia.org.

Azra setidaknya menyimpulkan proses hubungan Indonesia dengan Timur Tengah itu sebagai berikut.²⁰⁰

“Hubungan-hubungan antara Timut Tengah dan Nusantara sejak kebangkitan Islam sampai paruh kedua abad ke-17 menempuh beberapa fase dan juga mengambil beberapa bentuk. Dalam fase pertama, kasarnya sejak akhir abad ke-8 sampai abad ke-12, hubungan-hubungan yang ada pada umumnya berkenaan dengan perdagangan. Inisiatif dalam hubungan-hubungan semacam ini kebanyakan diprakarsai Muslim Timur Tengah, khususnya Arab dan Persia. Dalam fase berikutnya, sampai akhir abad ke-15, hubungan-hubungan antara kedua kawasan mulai mengambil aspek-aspek lebih luas. Muslim Arab dan Persia, apakah pedagang atau pengembara sufi, mulai mengintensifkan penyebaran Islam di berbagai wilayah Nusantara. Pada tahap ini hubungan-hubungan keagamaan dan kultural terjadi lebih erat. Tahap ketiga adalah sejak abad ke-16 sampai paruh kedua abad ke-17. Dalam masa ini hubungan-hubungan yang terjalin lebih bersifat politik di samping keagamaan tadi. Di antara faktor terpenting di balik perkembangan ini adalah kedatangan dan peningkatan pertarungan di antara kekuatan Portugis dengan Dinasti Utsmani di kawasan Lautan India. Dalam periode ini, kaum Muslim Nusantara mengambil banyak inisiatif untuk menjalin hubungan politik dan keagamaan dengan Dinasti Utsmani dan sekaligus pula memainkan peran lebih aktif dalam perdagangan di Lautan India. Menjelang paruh kedua abad ke-17, hubungan-hubungan keagamaan dan politik juga dijalin dengan para penguasa Haramain.”

Sejak awal kehadiran Islam di Indonesia ini, tata hukum Islam sudah diterapkan dan dikembangkan di lingkungan masyarakat Islam. Pada era kekuasaan kesultanan dan kerajaan Islam, peradilan agama sudah hadir secara formal. Ada yang menggunakan nama Peradilan Penghulu (Jawa), Mahkamah Syariah di Kesultanan Islam Sumatera (Deli, Langkat, Asahan, Indragiri), serta Peradilan Qadi di Kesultanan Banjar dan Pontianak. Baru setelah masuknya penjajah Belanda melalui VOC (*Vereenigde Oostindische Compagnie*), hukum Belanda mulai diterapkan. Namun meski begitu, ternyata kebijakan penerapan

²⁰⁰ Azyumardi Azra, *Op. Cit.*, hlm. 57-58.

hukum Belanda itu tidak dapat dilaksanakan karena bertentangan dengan kesadaran hukum²⁰¹ yang hidup di kalangan rakyat.²⁰²

3. Islam di Masa Penjajahan

Sejarah kolonialisme atau penjajahan di Indonesia disinyalir bermula dari VOC (*Vereenigde Oostindische Compagnie*). VOC adalah persekutuan dagang Belanda yang berkuasa atas aktivitas perdagangan di kawasan Asia. Namun sebetulnya saat Belanda memasuki Indonesia (1596 M) sudah mulai mengalami kesulitan ketika harus berhadapan dengan masyarakat Islam. Kesulitan tersebut mereka rasakan saat harus berhadapan dengan perlawanan gencar dari umat Islam. Sebut saja seperti pertempuran yang terjadi di Banten, Hasanudin di Ujung Pandang, perang Diponegoro, perang Padri, perang Aceh, dan sebagainya.²⁰³

Secara fisik, Indonesia di bawah kekuasaan VOC bisa dikatakan berada pada masa-masa yang suram. Penjajah Belanda mengadakan perbedaan

²⁰¹ Kecenderungan kesadaran hukum yang hidup di bidang perkawinan, hibah, wakaf, dan warisan, adalah hukum Islam. VOC terpaksa mengeluarkan Statuta Batavia tahun 1642 yang antara lain menegaskan bahwa mengenai hukum kewarisan orang Indonesia yang beragama Islam, harus digunakan hukum Islam, yaitu hukum yang dipakai oleh rakyat sehari-hari. Setelah itu, VOC baru memerintahkan D.W. Freijer untuk menyusun kitab hukum yang disebut *Compendium Freijer* para 1760. Sejak itu, *Compendium* dijadikan sebagai rujukan hukum oleh pengadilan dalam menyelesaikan sengketa yang terjadi di kalangan masyarakat Islam di daerah yang dikuasai VOC. Barulah setelah menyerahkan VOC menyerahkan kekuasaan kepada Hindia Belanda pada tahun 1800, *Compendium* tersebut berakhir. Namun tidak hanya sampai di situ, Pemerintah Hindia Belanda pun berusaha melenyapkan kehidupan beragama, khususnya agama Islam. Komisi Ter Haar pada 1937 merekomendasikan antara lain:

- a. Hukum warisan belum diterima sepenuhnya oleh masyarakat.
- b. Mencabut wewenang Peradilan Agama untuk mengadili masalah warisan, dan wewenang dialihkan kepada *landraad*.

²⁰² Mahkamah Konstitusi Republik Indonesia, *Naskah Komprehensif Perubahan Undang-Undang Dasar Negara Republik Indonesia Tahun 1945: Latar Belakang, Proses, dan Hasil Pembahasan 1999-2002*, Buku VIII Edisi Revisi (Jakarta: Sekretariat Jenderal dan Kepaniteraan Mahkamah Konstitusi, 2010), hlm. 85-86.

²⁰³ M. Abdul Karim, *Islam dan Kemerdekaan Indonesia*, Cetakan Pertama (Yogyakarta: Nuansa Aksara, 2005), hlm. 17.

golongan-golongan rakyat. Tahun 1848, pembedaan golongan-golongan rakyat atau diskriminasi di Hindia Belanda ini ditetapkan dalam Pasal 6-10 Algemene Bepalingen van Wetgeving. Menurut Soepomo, peraturan ini membedakan rakyat dalam dua golongan pokok, yaitu orang Eropa dan Bumiputera. Siapa saja yang termasuk orang Eropa dan siapa saja yang termasuk orang Bumiputera tidak dijelaskan dalam peraturan tersebut. Penggolongan itu dianggap sudah diketahui.²⁰⁴

Mereka yang bukan orang Eropa ataupun Bumiputera dipersamakan dengan orang Eropa atau dengan Bumiputera, dengan menggunakan tolak ukur identitas agama mereka. Bagi mereka yang beragama Kristen dipersamakan dengan orang Eropa. Bahkan orang Indonesia yang menganut agama Kristen dimasukkan dalam golongan “yang dipersamakan dengan orang Eropa”. Akan tetapi Pasal 10 dari peraturan tersebut tadi menentukan bahwa Gubernur Jenderal berwenang untuk menetapkan aturan-aturan pengecualian bagi orang Indonesia Kristen. Termasuk golongan “yang dipersamakan dengan orang Eropa” lainnya adalah orang Tionghoa, Arab, dan India yang beragama Kristen. Selain daripada itu, semua orang yang tidak beragama Kristen dipersamakan dengan Bumiputera.²⁰⁵

Di masa ini, penduduk Bumiputera atau pribumi, terkhusus umat Islam, banyak mengalami berbagai diskriminasi oleh Belanda. Misalnya dari di bidang pendidikan, pribumi terlebih umat Islam sudah terlalu banyak mengalami diskriminasi. VOC hanya membuka kesempatan sedikit untuk

²⁰⁴ Mahkamah Konstitusi Republik Indonesia, *Op. Cit.*, hlm. 85.

²⁰⁵ *Ibid.*

mendapatkan pendidikan, dan itupun hanya untuk orang-orang Kristen Eropa maupun pribumi. Inilah yang digambarkan oleh Nurcholish Madjid di dalam bukunya *Islam, Kemodernan dan Keindonesiaan* mengenai bagaimana VOC memperlakukan pribumi umat Islam khususnya dalam bidang pendidikan. Mengutip dari Amry Vandenbosch dalam *The Dutch East Indies*, Nurcholish Madjid menulis:²⁰⁶

“Bukti pertama diperhatikannya pendidikan untuk orang-orang Muslim terdapat dalam suatu instruksi Gubernur Jenderal Daendels pada 1808,” namun, “Tidak ada bukti tentang dilaksanakannya instruksi itu. ... Undang-undang pemerintah Hindia Belanda 1808 menandai suatu perubahan resmi sikap.” Namun, rencana-rencana yang didasarkan pada undang-undang itu “tidak pernah terwujud, sejauh menyangkut pendidikan pribumi”.”

Mungkin sedikit ada perubahan terkait dengan diskriminasi pendidikan ini, yakni ketika diberlakukannya “Kebijaksanaan Etis” pada tahun 1901. Ini merupakan kebijakan yang bersumber terutama dari rasa kemanusiaan yang menyatakan bahwa Belanda banyak berutang budi kepada Indonesia atas keuntungan-keuntungan masa lalu yang diperoleh dari bumi Indonesia. Kebijaksanaan Etis tersebut sebenarnya merupakan program kesejahteraan yang berupaya memacu dan mengarahkan kemajuan ekonomi, politik dan sosial. Belanda mulai memberikan perhatian pendidikan ala Barat²⁰⁷ kepada pribumi yang menyebabkan orang-orang Indonesia mulai banyak yang

²⁰⁶ Nurcholish Madjid, *Islam, Kemodernan, dan Keindonesiaan*, Cetakan Kesebelas (Bandung: Penerbit Mizan, 1998), hlm. 82-83.

²⁰⁷ Menurut Abdul Karim, sebenarnya pendidikan ala Barat ini diterapkan Belanda hanya untuk melemahkan kepribadian orang-orang Islam di Nusantara. Pasalnya, VOC meski secara fisik dapat menguasai Nusantara, akan tetapi secara psikologis pemerintahan kolonial Belanda sama sekali tidak dapat menundukkan pribadi rakyat yang telah mempunyai jalan pikiran dan pegangan hidup sendiri. Islam dan semangatnya tetap berkembang di hati umat Islam dan pendidikan Islam tetap berjalan di pesantren yang meliputi daerah-daerah terbesar di Indonesia.

memasuki sekolah-sekolah umum. Namun meski demikian, jika dibandingkan dengan jumlah keseluruhan penduduk Indonesia, tentu itu sangat sedikit sekali. Dan lebih sedikit lagi adalah jumlah pelajar dari kalangan Muslim. Sebagai akibat dari pendidikan ala Barat ini, menyebabkan timbulnya jurang pemisah antara rakyat yang berorientasi Islam dan elit tradisional, priyayi, yang kebanyakan terdiri atas orang-orang Indonesia berpendidikan Barat. Nurcholish Madjid menuliskan akibat dari pendidikan ala Barat yang digencarkan oleh Belanda ini:²⁰⁸

“Interposisi elit tradisional dan Cina cenderung menyamarkan peranan Belanda sebagai pengisap tenaga pribumi. Inilah sebabnya, sejak permulaannya, gerakan nasionalis di Indonesia bercorak anti-kolonial, anti-Cina, keislaman dan sosialis. Islam segera menjadi senjata ideologis dari berbagai gerakan melawan penjajah “kafir”, dan gerakan keislaman untuk membantu dan memajukan kepentingan pada santri—sebagaimana yang terjadi pada SDI (Serikat Dagang Islam), 1905, sebagai gerakan massa pertama yang besar dan diorganisasi secara politik—dengan mudah ditafsirkan sebagai nasionalisme yang kuat.”

Baru selanjutnya, pada masa-masa itu banyak lahir para intelektual yang berpendidikan modern dari kalangan santri Muslim. Sebagai akibatnya, kaum Muslim pun semakin fasih dalam menyuarakan aspirasi-aspirasi mereka. Kaum Muslim pun dengan tegasnya memosisikan diri sebagai oposisi yang kritis dan menakutkan bagi pemerintah. Ini bisa dikatakan sebagai titik tolak kebangkitan gerakan politik Islam di Indonesia.

Pada masa ini, disebut oleh Bahtiar Effendy, sebagai masa penyeruah ke arah penyatuan Islam dan Negara. Menurutnya, dengan bangkitnya nasionalisme Indonesia pada decade pertama abad ke-20, gerakan-gerakan

²⁰⁸ Nurcholish Madjid, *Op. Cit.*, hlm. 83-84.

rakyat pribumi mulai bermunculan, satu suara berjuang menentang kolonialisme Belanda dan upaya nasionalistik bangsa. Dalam upaya nasionalistik ini, Islam memainkan peran yang amat menentukan. Islam merupakan mata rantai yang menyatukan rasa persatuan nasional menentang kolonialisme Belanda. Effendy mengutip pernyataan dari sarjana pengkaji nasionalisme Indonesia, George McTurnan Kahin dalam karyanya *Nationalism and Revolution in Indonesia*, bahwa Islam bukan saja pengikat tali persatuan, melainkan merupakan simbol kesamaan nasib (*ingroup*) menentang penjajah asing dan penindas yang berasal dari agama lain.²⁰⁹

Bahtiar Effendy menyebutkan bahwa pada awal periode pergerakan kebangsaan ini, tercatat satu-satunya perwujudan politik Islam adalah Sarekat Islam (SI). Namun Abdul Karim dalam *Islam dan Kemerdekaan Indonesia: Membongkar Marjinalisasi Peranan Islam dalam Perjuangan Kemerdekaan RI* menyebutkan sebenarnya peranan umat Islam di dalam pergerakan bangsa menuju kemerdekaan ini tidak hanya sebatas di Sarekat Islam saja. Menurut Abdul Karim, umat Islam sudah memiliki peranan yang sangat besar dalam melahirkan gerakan Kebangkitan Nasional, sejak lahirnya Budi Utomo hingga lahirnya Sumpah Pemuda. Abdul Karim menulis:²¹⁰

“Kalau ditinjau dari segi historis waktu yang berjalan dari detik-detik lahirnya Kebangkitan Nasional (1908) hingga detik-detik lahirnya Sumpah Pemuda (1928) adalah kesatuan waktu yang lamanya 20 tahun. Waktu yang cukup akurat untuk dijadikan bukti bahwa Sumpah Pemuda itu merupakan pancaran dari Kebangkitan Nasional. Seperti patriot-patriot yang melibatkan diri dalam perjuangan untuk mewujudkan Kebangkitan Nasional sebagai

²⁰⁹ Bahtiar Effendy, *Islam dan Negara: Transformasi Pemikiran dan Praktik Politik Islam di Indonesia*, (Jakarta: Perbit Paramadina, 1998), hlm. 62-63.

²¹⁰ M. Abdul Karim, *Islam dan Kemerdekaan Indonesia, Op. Cit.*, hlm. 18-38.

besar adalah tokoh-tokoh yang beragama Islam seperti Tirtoadisurjo, Dr. Wahidin, K.H. Ahmad Dahlan, Cipto Mangunkusumo, Dr. Soetomo, H. Samanhoedi, Tjokroaminoto, dan sebagainya. Maka gelora yang menyala-nyala di dada para pemuda yang mencetuskan ikrar Sumpah Pemuda itu juga merupakan hasil dari pendidikan mereka.”

Jikapun ada pendapat yang beranggapan bahwa representasi utama dan konkrit dari perjuangan politik umat Islam adalah Sarekat Islam, mungkin memang ada benarnya. Karena Sarekat Islam telah mencantumkan namanya secara jelas dengan kata “Islam”. Berbeda dengan pergerakan Kebangkitan Nasional lainnya.

Sarekat Islam sendiri awalnya hanyalah organisasi dagang, yakni dengan nama Sarekat Dagang Islam (SDI), yang didirikan oleh H. Samanhoedi di Solo pada tahun 1911. Kemudian berkembang menjadi Sarekat Islam yang pada perkembangan selanjutnya lagi bertransformasi menjadi organisasi politik nasional pertama di Indonesia. Di bawah kepemimpinan H.O.S Tjokroaminoto, Agus Salim, dan Abdoel Moeis, SI adalah organisasi pemula yang mengembangkan program politik yang menuntut pemerintahan sendiri dan kemerdekaan secara penuh. SI merupakan organisasi yang sangat penting posisinya dalam pergerakan nasional, dan bahkan dapat dikatakan bahwa SI adalah pusat kebangkitan nasional Indonesia.²¹¹

Sayangnya, posisi SI yang sangat penting tersebut tidak dapat dipertahankan. Peranan SI mulai memudar di penghujung abad ke-20. Terlepas dari upaya para pemimpin dan aktivitasnya untuk memegang kembali kepemimpinan nasional di kemudian hari, SI gagal mempertahankan

²¹¹ Bahtiar Effendy, *Op. Cit.*, hlm. 63-64.

kepeloporannya yang begitu menonjol itu dalam mencapai kemerdekaan. Sebaliknya, di tahun-tahun selanjutnya, idelaisme dan aktivisme politiknya dibayang-bayangi kelompok-kelompok sosial-politik lain yang tidak secara formal menyatakan Islam sebagai dasar ideologinya. Meorostnya peranan SI ini disebabkan oleh beberapa faktor, di antaranya yang paling penting adalah ketidakmampuan para pemimpin dan aktivisnya untuk mengatasi berbagai perbedaan paham di antara mereka, khususnya yang berkaitan dengan soal arah politik SI.²¹²

Namun meski begitu, SI dan pergerakan Islam tetap menjadi modal utama dalam memperjuangkan kemerdekaan bangsa Indonesia. Dari perjuangan yang dilakukan SI ini juga menjadi batu loncatan penting bagi kemunculan kaum intelektual Muslim yang muncul dan dengan jantan membela negara, di samping juga memperjuangkan kepentingan dan aspirasi umat Islam di level nasional, termasuk dalam mengisi kemerdekaan nantinya. Berdirinya Masyumi pada 7 November 1945 mungkin dapat menjadi bukti otentik perjuangan umat Islam selanjutnya dalam upaya merealisasikan aspirasi mereka. Sebutnya para pendiri Masyumi seperti Haji Agus Salim, Profesor Abdul Kahar Muzakir, Abdul Wahid Hasyim, Mohammad Natsir, Mohammad Roem, Prawoto Mangkusasmito, Dr. Sukiman Wirjosandjojo, Ki

²¹² *Ibid.*, hlm. 65. Kemosotan SI ini sebagian faktornya disebabkan masuknya Marxisme di organisasi ini. Sebenarnya, di Indonesia ketika itu, gagasan Marxis ini mulanya diasosiasikan dengan sekelompok kecil anggota Nationale Indische Partij (NIP, Partai Nasional Hindia Belanda), sebuah organisasi politik Eropa-Indonesia yang dibentuk pada tahun 1912 yang menyuarakan “kesetaraan ras, keadilan sosial-ekonomi dan kemerdekaan”. Baru pada tahun 1917, pada ideologis Marxis mulai menyusup ke dalam SI. Semaun dan Darsono dari SI cabang Semarang menjadi articulator-artikulatornya yang paling menonjol. Dan ketika pada tahun 1920, ISDV ditransformasikan menjadi Partij der Kommunisten in Indie (Partai Komunis Indonesia, PKI), sebuah partai yang sepenuhnya beraliran komunis. Kedua tokoh SI itu, seraya mempertahankan keanggotaannya dalam SI, juga menjadi barisan terdepan dalam kepemimpinan partai komunis ini.

Bagus Hadikusumo, Mohammad Mawardi, dan Dr. Abu Hanifah²¹³ adalah sederat nama yang sejak zaman penjajahan Belanda telah aktif dalam memperjuangkan kemerdekaan Indonesia.

Agus Salim, misalnya, merupakan bekas tokoh partai modernis Sarekat Islam dan Pergerakan Penyardar. Dr. Sukiman juga mantan pemimpin utama Sarekat Islam dan kemudian menjadi pemimpin PII (Partai Islam Indonesia). Prof. Abdul Kahar Muzakir dan Ki Bagus Hadikusumo adalah tokoh gerakan modernis Muhammadiyah. Abdul Wahid Hasyim adalah seorang tokoh organisasi kemasyarakatan tradisionalis Nahdlatul Ulama. Kemudian Mohammad Natsir, Mohammad Roem dan Prawoto Mangkusasmito adalah tokoh-tokoh muda yang sama-sama pernah menjadi pemimpin gerakan pemuda beraliran modernis JIB (*Jong Islamieten Bond*). Sedangkan Dr. Abdul Hanifah dikenal sebagai tokoh golongan intelektual.²¹⁴

Maka jelas lah, ini menandakan bahwa Islam dapat menjadi daya tarik untuk sebuah pergerakan dalam setiap lini, termasuk gerakan politik kemerdekaan yang anti-kolonialisme dan juga gerakan politik aspirasi pasca kemerdekaan. Fakta sejarah ini menjadi bukti bahwa Islam memiliki posisi yang sangat sentral di dalam kehidupan berbangsa dan bernegara di Indonesia. Islam dan umatnya selalu diperhitungkan dalam setiap tindak-tanduknya.

²¹³ Hasil wawancara Prof. Dr. Yusril Ihza Mahendra dengan Mohammad Natsir di Jakarta pada 3 Juli 1982, dengan Mohammad Roem di Jakarta pada 14 Juli 1982, dan dengan Mohammad Mawardi di Yogyakarta pada 5 Januari 1985. Lihat: Prof. Dr. Yusril Ihza Mahendra, *Modernisme dan Fundamentalisme dalam Politik Islam: Perbandingan Partai Masyumi (Indonesia) dan Partai Jama'at-i-Islami (Pakistan)*, (Jakarta: Penerbit Paramadina, 1999), hlm. 62-63.

²¹⁴ Yusril Ihza Mahendra, *Modernisme dan Fundamentalisme dalam Politik Islam: Perbandingan Partai Masyumi (Indonesia) dan Partai Jama'at-i-Islami (Pakistan)*, (Jakarta: Penerbit Paramadina, 1999), hlm. 63.

Sekaligus ini menjadi bukti bahwa Islam bagi masyarakat Indonesia tidak hanya sekedar agama ritual saja. Ternyata pemahaman masyarakat Indonesia terhadap Islam telah sampai pada derajat yang cukup tinggi dimana Islam dijadikan sebagai landasan dan jalan hidup yang bukan hanya individualistik melainkan juga universal.

4. Islam di Masa Kemerdekaan dan Hubungannya dengan Konstitusi Indonesia

Lahirnya Indonesia sebagai negara merdeka memang diawali dengan proses perjuangan yang sangat panjang. Perjuangan itu bisa dikatakan telah melibatkan seluruh komponen bangsa, dan juga menggunakan berbagai cara. Perjuangan dengan cara fisik dilakukan meski dengan peralatan perang yang ala kadarnya. Hasilnya, memang tidak sedikit pejuang yang gugur. Tapi itu semua tidak mengecilkan semangat untuk mewujudkan kemerdekaan Indonesia. Kemudian, perjuangan melalui intelektual pun juga ditempuh, setelah lahirnya kaum terpelajar yang memilih berjuang dengan cara lain selain fisik atau perang. Hal ini dapat dilihat dengan didirikannya berbagai macam organisasi yang semuanya itu berorientasi pada menghilangkan penjajahan dari bumi Indonesia.

Perjuangan panjang itu menunjukkan bahwa kemerdekaan Indonesia dari belenggu penjajahan adalah suatu cita-cita luhur yang sudah menjadi harga mati bagi bangsa ini. Bahkan sebelum kemerdekaan itu datang, para tokoh pejuang bangsa sudah memiliki angan-angan di benak mereka tentang konsep dan bentuk negara Indonesia yang merdeka nanti seperti apa. Salah satu

perdebatan yang muncul ketika itu adalah, apakah Indonesia yang akan merdeka itu ingin dijadikan negara berdasarkan syariat Islam ataukah menjadi negara sekuler?

Di sinilah selanjutnya perjuangan umat Islam dimulai kembali. Bahtiar Effendy menyebutnya fase ini sebagai fase “perjuangan demi Islam sebagai dasar ideologi negara”. Menurutnya, perjuangan ini berlangsung selama masa revolusi di Indonesia, yakni sejak proklamasi hingga lima tahun setelahnya (1945-1950). Berdirinya Masyumi sebagai payung umat Islam—seperti yang telah disinggung di depan—salah satu bukti perjuangan umat Islam di fase ini. Selain itu, timbulnya beberapa gerakan sparatis yang menginginkan Indonesia menjadi negara Islam juga bermunculan di fase ini. Inilah fase dimana Islam diperjuangkan untuk menjadi ideologi negara di dalam konstitusi, sekaligus juga menjadi polemik tentang bentuk negara Indonesia.²¹⁵

Polemik tentang bentuk negara Indonesia ini sebenarnya bermula dari diskursus hubungan agama dan negara. Dalam sejarahnya, diskursus ini tercatat sudah cukup lama, bahkan sudah mengemuka sebelum kemerdekaan Indonesia.

Seperti yang dicatat oleh Prof. Dr. Moh. Mahfud MD, polemik terbuka mengenai dasar negara telah dimulai pada tahun 1940, yakni ketika terjadi polemik antara Soekarno dan Muhammad Natsir mengenai hubungan antara negara dengan agama. Soekarno berpendirian bahwa demi kemajuan negara maupun agama itu sendiri maka negara dan agama harus dipisahkan,

²¹⁵ Bahtiar Effendy, *Op. Cit.*, hlm. 92.

sedangkan Natsir berpendirian sebaliknya bahwa hubungan agama dan negara harus menjadi satu; artinya agama harus diurus oleh negara, sedangkan negara diurus berdasarkan ketentuan-ketentuan agama. Pikiran-pikiran yang diwakili oleh Soekarno dan para pendukungnya yang menyebutkan diri mereka sebagai kaum nasionalis ini di zaman perjuangan kemerdekaan menjadikan kecintaan kepada bangsa dan tanah air sebagai titik tolak perjuangannya. Sedangkan kelompok Natsir yang dikenal sebagai kaum modernis Islam dengan kecintaan terhadap bangsa dan tanah air yang tidak kurang dari kaum nasionalis itu mempunyai pendirian bahwa Islam merupakan agama yang lengkap dan telah mengatur segala sesuatu termasuk mengatur negara.²¹⁶

Lebih jauh, Mahfud MD menarik ke belakang lagi, dan berpendapat bahwa sebenarnya polemik tentang hubungan antara agama dan negara itu merupakan kelanjutan dari polemik antara kedua pihak yang pernah terjadi pada tahun 1918 ketika Komite untuk Kebangsaan Jawa (*Comite Voor het Javanche Nasionalisme*) mengecam kalangan Sarekat Islam dengan menandakan bahwa politik dan agama haruslah dipisah, sedangkan Sarekat Islam menolaknya dengan mengatakan bahwa gerakan mereka adalah Islam Nasionalis.²¹⁷

Adapun komite untuk kebangsaan Jawa lahir karena peristiwa Jawi Hisworo yakni ketika tahun 1916 koran berbahasa Jawa, *Jawi Hisworo* menghina Nabi dengan mengatakannya sebagai pemabuk dan pematat, satu sikap yang kemudian membangkitkan ummat Islam untuk mengadakan

²¹⁶ Moh. Mahfud MD, *Dasar dan Struktur Ketatanegaraan Indonesia*, (Yogyakarta: UII Press, 1993), hlm. 4-5.

²¹⁷ *Ibid.*, hlm. 5.

pembelaan. Untuk menandingi kebangkitan ummat Islam itu pendukung sikap *Jawi Hisworo* membentuk pula *Comite voor het Javasche Nationalisme* (Panitia Kebangsaan Jawa). Komite ini menyatakan bahwa pembelaan ummat Islam itu merupakan gerakan asing yang hendak menekan kepercayaan-kepercayaan Jawa. Padahal menurut mereka, orang Jawa berbeda dengan orang-orang lain di Nusantara ini, karena mempunyai kebudayaan sendiri yang mendekatkan hubungan antara satu dengan yang lain. Jadi polemik mengenai hubungan negara dengan agama sudah tumbuh benihnya paling tidak sejak tahun 1916/1918.²¹⁸

Pemicu polemik yang secara langsung berbicara tentang hubungan antara negara dan agama, ditarik oleh Soekarno melalui majalah *Pandji Islam* pada tahun 1940. Di dalam majalah tersebut Soekarno menulis artikel panjang di bawah judul “*Memuda” kan Pengertian Islam* yang merupakan tanggapan terhadap artikel di dalam majalah *Adil* dan *Pandji Islam* mengenai “*Memperhatikan Gerakan Pemuda*” yang ditulis oleh KHM Mansur. Artikel Soekarno tersebut secara lugas mengkritik kekolotan Islam sehingga memerlukan koreksi-koreksi terhadap berbagai pengertiannya. Inilah pernyataan Soekarno:²¹⁹

“Saya mau membicarakan hal memudahkan pengertian Islam... saya mau menerangkan kepada pembaca bahwa kini her-orientasi-umum adalah perlu, amat-amat perlu. Kita kini perlu memikirkan kembali kita punya pengertian tentang Islam, menyelidiki kembali apakah sudah benar semua kita punya faham-faham tentang Islam, dan apakah tidak ada faham-faham yang perlu dikoreksi. Janganlah kita berpendirian kepala batu

²¹⁸ *Ibid.*, hlm. 5-6.

²¹⁹ *Ibid.*, hlm. 6. Lihat juga: Soekarno, “*Memudahkan Pengertian Islam*”, dalam *Di Bawah Bendera Revolusi*, jilid pertama, Cetakan Keempat (tt: 1965), hlm. 370.

sebagai itu Sheikh di Padang Pasir Trans Jordania yang waktu itu ditanya oleh Miss Ruth Franches Woodsmall: Apakah ada perubahan faham tentang hal agama, lantas menjawab dengan sengit: Kita tidak perlu bicarakan agama. Di dalam agama tidak bisa ada perubahan.”

Soekarno mengajak ummat Islam²²⁰ melihat beberapa pusat pemikiran

Islam di berbagai negara yaitu Turki, Mesir, Palestina, India, dan Arabia.

²²⁰ Perlu diketahui, kondisi dan kecenderungan aspirasi Islam di Indonesia pada abad ke 20 itu, seperti yang dikemukakan Deliar Noer, bahwa pada umumnya di antara bidang-bidang ajaran Islam yang mengambil kedudukan penting adalah fikih dan tarekat yang paling berkembang. Umumnya juga dalam kedua bidang ini terdapat jumud, kebekuan, dengan meng-ia-kan saja apa yang dikatakan guru tanpa mempersoalkannya apakah sesuai dengan ajaran Qur'an dan Sunnah sebagai sumber-sumber utama ajaran Islam. Pada waktu itu Islam menempatkan ciri-ciri sebagai berikut:

1. Minimal oleh ummat Islam sendiri, Islam disamakan dengan ketentuan yang menunjukkan bangsa Indonesia sehingga istilah pribumi pada umumnya diperuntukkan bagi orang Islam, sedangkan orang-orang Kristen meskipun betul-betul pribumi dianggap sebagai orang asing.
2. Ummat Islam berpegang pada kebiasaan-kebiasaan yang berlaku yang mencampur-adukkan agamanya dengan takhayul-takhayul atau dengan animism Hindu dan Budha. Mereka ini disebut tradisional yang perhatiannya tentang Islam tertuju pada bidang agama (dalam arti sempit) atau ibadah. Dan mereka sering menyamakan Islam dengan fikih. Dalam mengambil sumber ibadah itu mereka hanya mengakui taqlid dan menolak ijtihad.
3. Sikap tradisional itu sering mengakibatkan kepatuhan yang membuta karena fikih dan tarekat yang mereka anut, guru (syaikh atau kiai) dianggap ma'sum.
4. Sistem pendidikan dalam kaum tradisional yang telah memberi kedudukan tinggi kepada guru menitikberatkan pada hafalan dan bukan pengertian atau pemahaman terhadap masalah-masalah yang dipelajari sebab murid tidak berani dan tidak diberi kesempatan untuk bertanya.
5. Pesantren atau suarau tidak mempunyai organisasi, tidak ada sistem kelas dan tidak ada kurikulum, sehingga kemajuan seorang murid sangat tergantung pada murid itu sendiri.
6. Kaum tradisional pada umumnya tidak mencampuri masalah politik dan menyerahkan masalah itu kepada golongan adat atau golongan priyayi. Meskipun sikap politik mereka sangat membenci Belanda, namun mereka berlaku negatif, tidak melakukan langkah-langkah untuk mengusir Belanda. Meskipun ada (terutama dalam tarekat), tetapi sangat sedikit yang membangun rasa benci para pengikutnya kepada penjajah untuk kemudian menggerakkannya menggunakan kekerasan melawan penjajah itu.

Maka dalam kondisi ummat Islam seperti itu, kemudian muncul sementara kalangan kaum muslimin yang menggugat keadaan itu. Mereka pada umumnya menginginkan adanya pembaharuan di kalangan ummat Islam, dan arena itu mereka disebut kaum modernis Islam. Pembaharuan atau modernisasi yang mereka inginkan mempunyai garis pandangan seperti berikut:

1. Ajaran Islam harus dikembalikan kepada Quran dan Sunnah yang merupakan sumber-sumber pokok dari pemikiran dan cita-cita kaum muslimin. Oleh sebab itu pintu ijtihad menurut mereka terbuka dan taqlid hendaknya dihentikan. Ajaran-ajaran ulama berbagai mazhab tetap dapat diterima dengan catatan diberi peluang untuk diperiksa atau dipersoalkan kembali guna dicocokkan kesesuaiannya dengan Quran dan Sunnah.
2. Lembaga ijtihad yang diperjuangkan oleh kaum modernis ini pada gilirannya mengantarkan kebiasaan untuk menghormati pendapat, bukan menghormati orang (guru, kyai) seperti yang hidup di kalangan kaum tradisional dalam pengertian bahwa penghormatan pada orang (guru, kyai) masih ada tetapi tidak diletakkan pada kedudukan yang ma'sum atau selalu benar.

Ketika mencontohkan Turki, Soekarno tidak menyembunyikan kekagumannya dan dukungan pada sikap negara tersebut yang di bawah pimpinan Kemal Attaturk pada tahun 1928 menghapus ketentuan konstitusinya tentang kedudukan Islam sebagai agama negara dan menjadikan masalah agama sebagai urusan perorangan. Menurut Soekarno, dengan penghapusan itu bukan berarti bahwa Islam dihapuskan oleh Turki, melainkan diserahkan kepada manusia-manusia Turki sendiri dan tidak kepada negara. Dan karena itu, maka merupakan kesalahan jika dengan sikapnya itu lalu kita menyatakan Turki adalah anti agama, anti Islam, atau menyamakannya dengan Rusia. Dikutip pendapat Franches Woodsmall bahwa, Turki modern adalah anti kolot, anti “gereja”, tetapi tidak anti agama. Dan dikutip pula pernyataan Halide Adib Hanoum, bahwa, jika Islam terancam bahaya kehilangan pengaruhnya di atas rakyat Turki, maka itu bukanlah karena tidak diurus oleh pemerintah, tetapi justru karena diurus oleh pemerintah, ummat Islam terikat kaki tangannya dengan rantai kepada politik pemerintah itu. Hal ini adalah satu halangan yang besar sekali buat kesuburan Islam di Turki.²²¹

Soekarno juga menulis:²²²

3. Pembicaraan tentang Islam tidak lagi terbatas di surau-surau, masjid atau pesantren tetapi meluas ke berbagai mass media (seperti Koran) dan lembaga pendidikan formal juga memberi pendidikan agama Islam yang diajarkan oleh kaum modernis.

4. Organisasi kaum modernis ini terbuka untuk menerima cara-cara yang dibawa oleh penjajah maupun misi Kristen dalam pengajaran sepanjang cara-cara itu tidak bertentangan dengan dasar-dasar Islam.

5. Gerakan modernis ini bertatapun kecilnya telah berhasil menghambat proses pengasingan orang Indonesia yang berpendidikan Barat dari agama Islam yang dianut oleh nenek moyang mereka.

6. Kaum modernis yang semula menitikberatkan perhatiannya dalam hal agama (dalam arti sempit) memperluas perhatiannya ke bidang sosial dan politik yang kemudian melahirkan keyakinan di kalangan banyak muslim tentang persatuan agama dan politik dalam Islam.

²²¹ Moh. Mahfud MD, *Op. Cit.*, hlm. 7-8.

²²² *Ibid.*, hlm. 8. Lihat juga: Soekarno, *Op. Cit.*

“Dan bukan saja Turki, tetapi dimana-mana saja, dimana pemerintah campur tangan di dalam urusan agama, di situ ia menjadi halangan yang besar yang tak dapat dienyahkan. Maka oleh karena itu, menurut pemimpin-pemimpin Turki, justru buat kesuburan Islam itu, maka Islam dimerdekakan dari pemeliharaan pemerintah. Justru buat kadli syariat-syariat ditutup. Kode Swiss sama sekali diambil over buat menggantikan hukum family yang tua, bahasa dan huruf Arab yang tidak dimengerti oleh kebanyakan rakyat Turki diganti dengan bahasa Turki dan huruf Latin... umat juga tidak lagi takut-takut bertabrakan dengan negara ditantang urusan agama-oleh karena agama-lantas mempermodern pula agamanya itu. Adzan kini ia dengungkan dengan bahasa Turki... kedudukan perempuan dimerdekakan juga dari ikatan-ikatannya kekolotan.”

Tulisan Soekarno tentang *Memudakan Pengertian Islam* itu ternyata mendapat tanggapan di antaranya dari sahabat karibnya di Jakarta yang memintanya menulis lagi. Maka ia pun menulis artikel bersambung lagi melalui *Pandji Islam* dengan judul “*Apa Sebab Turki Memisahkan Agama dari Negara?*”. Di dalam artikelnya ini Soekarno kembali menunjukkan kecenderungannya pada sikap mendukung tindakan Turki yang telah dengan berani memisahkan agama dari negara, kendati di dalam artikel itu pula Soekarno mengatakan: “Kita tidak berhak menilai apakah tindakan Kemal Attaturk itu benar atau salah, baik atau buruk. Benar atau salahnya ia punya perbuatan baik itu bagi Islam, itu sebenarnya bukan kitalah yang dapat menjadi hakim. Yang dapat menjadi hakim baginya hanyalah sejarah kelak kemudian hari”. Demikian Soekarno mengemukakan berkali-kali secara bersamaan dengan ungkapan kekaguman yang berkobar-kobar pada tindakan Kemal Pasya.²²³

²²³ *Ibid.*, hlm. 9.

Dalam artikelnya yang berjudul “*Saya Kurang Dinamis*” Soekarno memperkuat kecondongan sangkaan bahwa ia menyetujui langkah-langkah yang dijalankan Kemal dengan sekularisasinya di Turki. Ia mengemukakan:²²⁴

“Tuan berkata, negara jangan dipisahkan dengan agama, negara harus satu dengan agama. Accoord, tetapi bagaimana Tuan mengerjakan Tuan punya ideal itu dimana penduduk sebagian tidak beragama Islam, sepertinya Tukri, India, Indonesia, dimana milyunan orang beragama atau beragama lain, dan dimana kaum intelektual umumnya tidak berfikir islamistis... Andainya, andainya Tuan menjadi pemerintah negeri yang banyak bukan orang Islam, apakah Tuan mau tetapkan saja bahwa negara harus negara Islam, undang-undang dasar harus undang-undang dasar Islam, semua hukum-hukum yang beragama Kristen atau agama lain tidak mau diterima, bagaimanakah, Tuan apakah mau paksa sahaja kepada mereka, dengan mengantamkan tuan punya tinju di atas meja, bahwa mereka musti ditundukkan kepada kemauan Tuan? Ai, tuan mau main diktator, mau paksa mereka dengan senjata bedil dan meriam?”

Tulisan-tulisan Soekarno yang kontroversial itu tentu mendapat tanggapan dan perlawanan dari umat Islam. Salah satu yang mengomentari secara khusus artikel Soekarno itu adalah Muhammad Natsir. Tulisan Soekarno yang diketahui banyak mengambil sumbernya dari tulisan-tulisan non-Muslim itu ditanggapi oleh Natsir²²⁵ dengan tempo, semangat, dan gaya retorik yang tak kalah hangatnya melalui majalah Al Manar dan Panji Islam secara bersambung. Melalui tulisannya yang berjudul “Porsekot”, pertama-tama Natsir mengemukakan kecurigaannya bahwa tulisan-tulisan Soekarno tentang sepak terjang Kemal di Turki bukan sekedar laporan atau sekedar “kasi mengerti” sebab dalam kalangan yang dikatakan oleh Soekarno “kaum fikh yang tidak tahu sejarah” di Indonesia tidak ada yang meributkan Kemal Pasya,

²²⁴ *Ibid.*, hlm. 13.

²²⁵ Ketika menanggapi tulisan itu, Natsir menggunakan nama samara dengan nama Muchlis.

tidak ada yang menudur Kemal kafir dan sebagainya yang mengundang Soekarno untuk membelanya. Tetapi mengapa Soekarno menggebu-gebu padahal di kalangan bangsa Indonesia belum pernah terdengar kritikan terhadap Kemal.²²⁶

Natsir mengatakan bahwa pada umumnya sering dilupakan jika ajaran Islam itu mencakup agama dan negara, tetapi sering diartikan bahwa itu semata-mata peribadatan. Padahal agama menurut Islam meliputi semua kaidah, hudud-hudud, dan muamalah yang secara garis besar sudah dimuat dalam Al-Quran dan Sunnah. Dalam kaitan ini maka jelas betapa pentingnya negara bagi Islam sebab Al-Quran dan Sunnah itu tidak berkaki sendiri untuk menjaga supaya peraturan-peraturannya ditaati oleh manusia. Natsir menulis:²²⁷

“Untuk menjaga supaya aturan-aturan dan patokan-patokan itu dapat berlaku dan berjalan sebagaimana mestinya, perlu dan tidak boleh tidak, harus ada suatu kekuatan dalam pergaulan hidup berupa kekuasaan dalam negara, sebagaimana telah diperingatkan oleh Rasulullah...” Sesungguhnya Allah memegang dengan kekuasaan penguasa, yang tidak dapat dipelihara dan dipegang oleh Quran itu.” (HR. Ibnu Katsir)”

Natsir menyayangkan juga persepsi bahwa jika ada pendapat bahwa agama dan negara harus bersatu lalu yang dilihat adalah Islam yang keliru dalam praktek. Natsir menulis:²²⁸

“...maka terbayang sudah di matanya seorang bahlul (*bloodyfool*) duduk di atas singgasana, dikelilingi oleh haremnya, menonton tari dayang-dayangnya. Terbayang olehnya yang duduk mengepalai kementerian kerajaan beberapa orang tua Bangka memakai serban besar, memegang tasbih sambil meminum koga. Sebab memang

²²⁶ Moh. Mahfud MD, *Op. Cit.*, hlm. 21.

²²⁷ *Ibid.*, hlm. 22-23.

²²⁸ *Ibid.*, hlm. 23.

begitulah gambaran ‘pemerintahan Islam’ yang digambarkan dalam kitab-kitab Eropa yang mereka baca dan diterangkan oleh guru-guru bangsa Barat selama ini.”

Polemik terbuka di media massa tentang hubungan antara agama dan negara ini sempat reda dan sepi. Pasalnya, suasana politik dan hiruk-pikuk Perang Dunia II tidak memberikan peluang atas debat politik seperti itu. Terlebih pemerintah Jepang yang masuk ke Indonesia pada akhir 1941 begitu membatasi gerak politik.

Seperti yang dikutip oleh Mahfud MD dari Harry J. Benda dalam bukunya berjudul *The Crescent and The Rising Sun*, mengemukakan bahwa menjelang saat-saat rezim Hindia Belanda berakhir di Indonesia ini ada tiga golongan utama yaitu *golongan bangsawan* (seperti priyayi Jawa atau hulubalang di Aceh); *kaum nasionalis sekuler* yang bergerak melalui organisasi-organisasi yang tidak berdasar agama; dan kaum *nasionalis muslim* (yang dipimpin dari baik kaum intelektual berpendidikan Barat maupun ulama-ulama tradisional).²²⁹ Dengan kemenangan Jepang²³⁰ pada bulan Maret 1942, maka peranan golongan bangsawan berakhir, dan tinggallah golongan nasionalis sekuler dan golongan nasionalis muslim yang berkiprah memainkan peranan penting untuk menentukan masa depan Indonesia. Hal ini berarti

²²⁹ Harry J. Benda, *The Crescent and The Rising Sun*, (Bandung: The Hague, 1958), hlm. 199. Lihat pula B.J. Boland, *The Struggle of a Islam in Modern Indonesia*, yang telah diterjemahkan ke dalam bahasa Indonesia, *Pergumulan Islam di Indonesia*, (Jakarta: Grafiti Press, 1985), hlm. 9. Lihat pula Moh. Mahfud MD, *Op. Cit.*, hlm. 28.

²³⁰ Boland mengemukakan bahwa Jepang telah menggunakan agama Islam untuk mencapai tujuan perangnya sesuai dengan kebiasaan politik Jepang. Dengan demikian tidak heran jika pada awal-awal pemerintahan Jepang kaum nasionalis Islam lebih mendapatkan keuntungan-keuntungan politis. Contohnya antara lain, dibentuknya Kantor Urusan Agama Indonesia, didirikannya Masyumi, dan mungkin, pembentukan Hizbullah. Akan tetapi akan terlihat bahwa saat-saat krusial ketika terjadi debat masalah dasar negara kelihatan Jepang lebih memihak pada kaum nasionalis. Lihat: B.J. Boland, *The Struggle of a Islam in Modern Indonesia*.

pandangan yang diwakili oleh Soekarno dan Natsir terus melanjutkan perjuangannya, hanya saja pada masa-masa pemerintahan Jepang itu debat politik tentang visi masing-masing tidak terungkap lagi sampai akhirnya Jepang membentuk BPUPKI pada bulan April 1945.²³¹

Babak baru polemik dan diskursus tentang hubungan antara agama dan negara muncul kembali saat BPUPKI dibentuk. Namun pembentukan BPUPKI ini tidak dapat dilepaskan dari janji kemerdekaan yang diberikan Jepang kepada Indonesia diucapkan sendiri oleh Kuniaki Kairo, PM Jepang, pada tanggal 7 September 1944 di depan resepsi istimewa The Imperial Dies ke 85. Berdasarkan janji itu dibentuklah satu panitia dengan nama “Dokuritzu Zyumbi Tyosokai” atau yang dikenal dengan BPUPKI pada tanggal 29 April 1945. Panitia ini beranggotakan 62 orang, dan mulai bersidang tanggal 29 Mei 1945 setelah sehari sebelumnya (28 Mei 1945) dilantik secara resmi. Sidang paripurna panitia ini berlangsung dua kali, yakni tanggal 29 Mei-1 Juni 1945 untuk sidang pertama, dan tanggal 10-16 Juli 1945 untuk sidang kedua.²³²

Pada sidang pertama sudah mulai ditarik picu perdebatan yang menimbulkan kembali perdebatan mengenai hubungan agama dengan negara. Adapun pemicu perdebatan tersebut adalah bermula dari pertanyaan ketua BPUPKI Dr. Radjiman Wedyodiningrat tentang apa dasar negara bagi negara yang akan dibentuk. Dalam pidatonya pada tanggal 1 Juni 1945, Ir. Soekarno menegaskan bahwa yang diminta Ketua Panitia pada hari pertama sidang itu adalah agar anggota BPUPKI dapat mengemukakan tentang dasar Indonesia

²³¹ Moh. Mahfud MD, *Op. Cit.*, hlm. 28-29.

²³² J.C.T. Simorangkir, S.H., *Penetapan UUD: Dilihat dari Segi Ilmu Hukum Tata Negara Indonesia*, (Jakarta: PT. Gunung Agung, 1984), hlm. 9-12.

Merdeka. Permintaan itulah yang memancing perdebatan panjang tentang alternatif dasar negara: Islam dan Kebangsaan.²³³

Mengenai agama, Muhammad Yamin pada 29 Mei 1945 menyampaikan:²³⁴

“... agama lebih dahulu kita sekali lagi jakinkan, bahwa bangsa Indonesia jang akan bernegara merdeka itu ialah bangsa jang beradaban luhur, dan peradabannja itu mempunjai Tuhan Jang Maha Esa. Oleh sebab itu, maka dengan sendirinja kita insaf, bahwa Negara Kesedjahteraan Indonesia Merdeka itu akan ber-Ketuhanan. Tuhan akan melindungi Negara Indonesia Merdeka itu.”

Menurut Hatta, perdebatan tajam antara golongan yang menghendaki negara Islam dan golongan yang menghendaki negara yang bebas dari pengaruh agama (nasionalisme) terjadi pada hari ketiga. Sebab pada mulanya sebagian besar anggota BPUPKI tidak mau menjawab pertanyaan Radjiman tentang dasar negara karena ada kekhawatiran bahwa pada pertikaian filosofis yang berkepanjangan. Menurut Mahfud MD, kemungkinan wakil-wakil Islam mengemukakan usulannya tentang dasar negara Islam itu pada hari kedua (30 Mei 1945), sebab pidato Soepomo dan Soekarno yang bernada jawaban dan sekaligus penolakan yang dimuai dalam buku Yamin itu disampaikan pada tanggal 31 Mei dan 1 Juni 1945; sementara di dalam buku Yamin tidak ditemukan catatan tentang pembicaraan yang terjadi pada tanggal 30 Mei 1945 itu. Bagaimana golongan Islam berjuang dan berusaha meyakinkan dalam BPUPKI tentang kemungkinan Islam mejadi dasar negara sulit diketahui dengan pasti karena pidato-pidato golongan Islam di dalam badan tersebut

²³³ Moh. Mahfud MD, *Op. Cit.*, hlm. 30-31.

²³⁴ Mahkamah Konstitusi, *Op. Cit.*, hlm. 88. Lihat juga: Muhammad Yamin, *Naskah Persiapan Undang-Undang Dasar 1945*, jilid pertama, Cetakan Kedua (Jakarta: 1971), hlm. 94.

tidak ditemukan lagi naskahnya. Tetapi tulisan Ki Bagoes Hadikoesoemo yang terbit tahun 1945 kiranya bisa mewakili pandangan itu.²³⁵

Sementara itu pada tanggal 31 Mei 1945, Prof. Soepomo menganjurkan mendirikan “negara nasional jang bersatu” dengan pemisahan antara urusan agama dengan urusan negara. Berikut kutipan pidato Soepomo yang disampaikan ketika itu:²³⁶

“Oleh karena itu saja mengandjurkan dan saja mupakat dengan pendirian jang hendak mendirikan negara nasional jang bersatu dalam arti, totaliter seperti jang saja uraikan tadi, jaitu negara jang tidak akan mempersatukan diri dengan golongan jang terbesar, akan tetapi jang akan mengatasi segala golongan dan akan mengindahkan dan menghormati keistimewaan dari segala golongan, baik golongan jang besar maupun golongan jang ketjil. Dengan sendirinya dalam negeri nasional jang bersatu itu, urusan agama akan terpisah dari urusan negara dan dengan sendirinja dalam negara nasional jang bersatu itu urusan agama akan diserahkan kepada golongan-golongan agama jang bersangkutan. Dan dengan sendirinja dalam negara sedemikian seseorang akan merdeka memeluk agama jang disukainja. Baik golongan agama jang terbesar, maupun golongan jang terketjil, tentu akan merasa bersatu dengan negara (dalam bahasa asing ‘zal zich thuis voelen’ dalam negaranja).”

Kemudian Ir. Soekarno dalam pidatonya pada 1 Juni 1945, mengatakan pendapatnya mengenai prinsip ketuhanan yang sesuai dengan negara Indonesia. Soekarno menyatakan:²³⁷

“Prinsip Ketuhanan! Bukan sadja bangsa Indonesia ber-Tuhan, tetapi masing-masing orang Indonesia hendaknja ber-Tuhan. Tuhannja sendiri. Jang Kristen menjembah Tuhan menurut petundjuk Isa al Masih, jang belum ber-Tuhan menurut petundjuk Nabi Muhammad s.a.w., orang Budha mendjalankan ibadatnja menurut kitab-kitab jang ada padanja. Tetapi marilah kita semuanya ber-Tuhan. Hendaknja Negara Indonesia ialah negara jang tiap-tiap orangnja dapat menjembah Tuhannja dengan tjara jang leluasa.

²³⁵ Moh. Mahfud MD, *Op. Cit.*, hlm. 32.

²³⁶ Mahkamah Konstitusi, *Op. Cit.*, hlm. 88-89.

²³⁷ *Ibid.*, hlm. 89-90.

Segenap rakyat hendaknja ber-Tuhan setjara kebudajaan, ja'ni dengan tiada 'egoisme agama'. Dan hendaknja Negara Indonesia satu Negara jang ber-Tuhan!

Marilah kita amalkan, djalankan agama, baik Islam, maupun Kristen, dengan tjara jang berkeadaban. Apakah tjara berkeadaban itu? Ialah hormat-menghormati satu sama lain. Nabi Muhammad s.a.w. telah memberi bukti jang tjukup tentang *verdraagzaamheid*, tentang menghormati agama-agama lain. Nabi Isa pun telah menundjukkan *verdraagzaamheid* itu. Marilah kita di dalam Indonesia Merdeka jang kita susun ini, sesuai dengan itu, menjatakan: bahwa prinsip kelima daripada negara kita ialah ke-Tuhanan jang berkebudajaan, ke-Tuhanan jang berbudi pekerti jang luhur, Ketuhanan jang hormat-menghormati satu sama lain. Hatiku akan berpesta raja, djikalau saudara-saudara mendjetudjui bahwa Negara Indonesia Merdeka berazaskan ke-Tuhanan Jang Maha Esa!

Di sinilah, dalam pengakuan azas jang kelima inilah, saudara-saudara, segenap agama jang ada di Indonesia sekarang ini akan mendapat tempat jang sebaik-baiknja. Dan negara kita akan ber-Tuhan pula!"

Soekarno menyatakan: "Saya minta Saudara Ki Bagoes Hadikoesoemo dan Saudara-Saudara Islam lain: maafkan saya memakai perkataan "kebangsaan" ini. Saya pun orang Islam. Tetapi saya minta kepada Saudara-Saudara janganlah saudara-saudara salah faham jika saya katakan bahwa dasar pertama buat Indonesia ialah dasar kebangsaan." Menurut Soepomo, kaum nasionalis menolak negara berdasarkan Islam atau negara Islam dengan beberapa alasan, antara lain:²³⁸

- 1) Indonesia mempunyai kekhasan tersendiri dan tidak sama dengan negara-negara yang telah memakai negara Islam seperti Mesir, Irak, dan Saudi Arabia; padahal dasar negara itu haruslah sesuai dengan kekhasan masyarakatnya.
- 2) Di berbagai negara Islam sendiri belum ada kesamaan pandangan tentang bagaimana seharusnya bentuk hukum negara yang sesuai dengan zaman modern. Tentang kebolehan diubah atau tidaknya hukum syariat misalnya, masih terdapat pertentangan: ada yang mengatakan boleh dan ada yang

²³⁸ *Ibid.*, hlm. 32-39.

- mengatakan tidak boleh. Maka jika kita akan mendirikan negara Islam akan timbullah pertentangan dalam masyarakat dan panitia penyelidikan akan sulit memperbincangkan secara baik.
- 3) Mendirikan negara Islam di Indonesia berarti tidak mendirikan negara persatuan, melainkan mendirikan negara yang mempersatukan diri dengan golongan terbesar yaitu golongan Islam. Dan itu akan menimbulkan soal-soal minderheden, soal golongan agama yang kecil-kecil, meskipun negara mnejamin kebebasan beragama, namun golongan agama kecil tentu tidak bisa mempersatukan dirinya dengan negara. Dengan alasan-alasan itulah Soepomo mengatakan bahwa ide negara Islam tidak sesuai dengan ide negara persatuan yang sudah lama dicita-citakan oleh bangsa Indonesia.

Namun sayangnya, sidang pertama (29 Mei 1945-1 Juni 1945) BPUPKI tidak dapat melahirkan kesepakatan final tentang dasar negara, karena kaum nasionalis sekuler dan kaum nasionalis Islam masih menawarkan alternatif yang berbeda. Oleh sebab itu setelah selesai sidang tahap pertama itu sebuah panitia kecil yang terdiri dari 38 orang melanjutkan pembahasan tentang itu di Jakarta. Panitia kecil ini kemudian membentuk panitia yang lebih kecil lagi yang terdiri dari 9 orang yaitu: Soekarno, Hatta, Wachid Hasyim, A. Maramis, Abikusno Tjokosujoso, AK. Mudzakir, H. Agus Salim, Achmad Subardjo, dan Moh. Yamin, yang kemudian dikenal dengan Panitia 9. Panitia ini terdiri dari wakil-wakil golongan Islam dan golongan nasional (termasuk golongan Kristen).²³⁹ Komposisi perbandingan anggota Panitia 9 ini adalah 4:5, empat orang (Wachid Hasyim, AK. Mudzakir, Agus Salim, Abikusno Tjokrosujono)

²³⁹ Data berbeda disampaikan oleh J.C.T. Simorangkir, S.H.. Menurutnya, dalam sidang kedua BPUPKI, dibentuk suatu Panitia Hukum Dasar yang terdiri dari 19 orang, termasuk Ir. Soekarno sebagai ketua. Tugas panitia ini adalah untuk merancang Undang-Undang Dasar. Kemudian untuk memperlancar penyelesaian tugas tersebut, maka dibentuk lagi Panitia Kecil yang berjumlah 7 orang, yakni: Prof. Mr. Soepomo sebagai ketua, Mr. Wongsonagoro, Mr. A. Soebardjo, Mr. A. Maramis, Mr. R. Pandji Singgih, H. Agus Salim dan Dr. Soekiman. Adapun tugas Panitia Kecil ini adalah merancang Undang-Undang Dasar dengan memperhatikan segala pendapat yang telah dikemukakan oleh para anggota, baik dalam sidang BPUPKI maupun yang dikemukakan oleh para anggota dalam rapat Panitia Hukum Dasar. Lihat: J.C.T. Simorangkir, *Op. Cit.*, hlm. 13.

adalah wakil-wakil golongan Islam, sedangkan 5 orang lainnya mewakili golongan nasionalis sekuler. Kemudian pada tanggal 22 Juni 1945 Panitia 9 berhasil mencapai *modus vivendi* (kesepakatan luhur) dalam bentuk kompromis antara golongan Islam dan golongan nasionalis, artinya keinginan kedua pihak ditampung dalam satu piagam yang kemudian dikenal sebagai Piagam Jakarta. Adapun isi Piagam Jakarta itu adalah:

MUKADDIMAH

Bahwa sesungguhnya kemerdekaan itu ialah hak segala bangsa dan oleh sebab itu, maka penjajahan di atas dunia harus dihapuskan karena tidak sesuai dengan perikemanusiaan dan perikeadilan.

Dan perjuangan pergerakan kemerdekaan Indonesia telah sampailah kepada saat yang berbahagia dengan selamat sentausa mengantarkan rakyat Indonesia ke depan pintu gerbang kemerdekaan negara Indonesia, yang merdeka, bersatu, berdaulat, adil dan makmur.

Atas berkat rahmat Allah Yang Maha Kuasa dan dengan didorong oleh keinginan luhur, supaya berkehidupan kebangsaan yang bebas, maka rakyat Indonesia menyatakan dengan ini kemerdekaannya.

Kemudian daripada itu untuk membentuk pemerintah negara Indonesia yang melindungi segenap bangsa Indonesia dan seluruh tumpah darah Indonesia dan untuk memajukan kesejahteraan umum, mencerdaskan kehidupan bangsa, dan ikut melaksanakan ketertiban dunia yang berdasarkan kemerdekaan, perdamaian abadi dan keadilan sosial, maka disusunlah kemerdekaan kebangsaan Indonesia itu dalam suatu Hukum Dasar Negara Indonesia, yang terbentuk dalam suatu susunan negara Republik Indonesia yang berkedaulatan rakyat dengan berdasarkan kepada Ketuhanan dengan kewajiban menjalankan syariat Islam bagi pemeluk-pemeluknya, menurut dasar kemanusiaan yang adil dan beradab, persatuan Indonesia, dan kerakyatan yang dipimpin oleh hikmat kebijaksanaan dalam permusyawaratan/perwakilan, serta dengan mewujudkan suatu keadilan sosial bagi seluruh rakyat Indonesia.

Dan terang saja, dalam forum sidang lengkap kedua BPUPKI (10-16 Juli 1945) Soekarno sebagai ketua Panitia Kecil mempertahankan mati-matian hasil

keputusan yang berupa Piagam Jakarta itu, sebab menurutnya Piagam Jakarta itu merupakan hasil modus, kesepakatan antara pihak nasionalis Islam dan pihak nasionalis sekuler yang dicapai dengan susah payah.²⁴⁰

Sampai di sini, pekerjaan dan tugas BPUPKI dianggap selesai oleh Pemerintah Balatentara Pendudukan Jepang. Maka untuk lebih konkrit dalam mempersiapkan segala sesuatu tentang kemerdekaan yang akan “dihadiahkan” oleh Jepang itu, maka dibentuklah Panitia Persiapan Kemerdekaan Indonesia (PPKI) yang dalam bahasa Jepang disebut Dokuritu Zyundi Iinkai. Pada tanggal 7 Agustus 1945, Jenderal Besar Terauchi, Panglima Tertinggi Balatentara Dai Nippon di Asia Selatan, menyetujui akan dibentuknya PPKI yang awalnya direncanakan para pertengahan Agustus. Pada tanggal 9 Agustus 1945, Ir. Soekarno, Drs. Moh. Hatta dan Dr. K.R.T Radjiman Wediodiningrat menghadap Jenderal Besar Terauchi di Saigon untuk menerima sendiri keputusan pembentukan PPKI dengan Soekarno sebagai ketuanya dan Moh. Hatta sebagai wakil ketua. Namun ketika Jepang terpaksa bertekuk lutut dan menyerah tanpa syarat pada tanggal 15 Agustus 1945 kepada Sekutu setelah kota Hiroshima dan Nagasaki dijatuhi bom atom, maka janji Jepang untuk “memberikan kemerdekaan” kepada Indonesia itu terang saja tidak dapat terwujud. Kemudian dengan segala keberaniannya, akhirnya bangsa Indonesia memproklamkan sendiri kemerdekaannya ke seluruh dunia pada tanggal 17 Agustus 1945.²⁴¹

²⁴⁰ Moh. Mahfud MD, *Op. Cit.*, hlm. 44-45.

²⁴¹ J.C.T. Simorangkir, *Op. Cit.* hlm. 16-18.

Setelah proklamasi pada tanggal 17 Agustus 1945, keesokan harinya, tanggal 18 Agustus 1945, semua anggota PPKI diundang untuk bersidang guna membicarakan UUD dan memilih Presiden dan Wakil Presiden. Penetapan UUD, Presiden dan Wakil Presiden itu memang harus diadakan secepatnya karena setelah diproklamasikan negara Indonesia harus mempunyai UUD dan Presiden/Wakil Presiden yang disahkan oleh PPKI. Di dalam buku Yamin disebutkan sebenarnya rapat tanggal 18 Agustus 1945 itu direncanakan dimuali jam 09.30, tetapi terlambat kira-kira 2 jam. Ada dugaan kuat bahwa keterlambatan 2 jam itu disebabkan terjadinya lobbying antara Hatta dan beberapa wakil Islam untuk mengubah beberapa butir rancangan Mukaddimah dan UUD yang telah disetujui oleh BPUPKI. Ini diperkuat oleh kenyataan bahwa ketika rapat dibuka, Hatta langsung dipersilahkan mengusulkan perubahan-perubahan setelah terlebih dahulu Soekarno meminta sidang untuk tidak bertele-tele dan berbicara garis besar saja. Hatta langsung mengusulkan empat perubahan terhadap naskah Mukaddimah (Piagam Jakarta) terhadap naskah UUD yang telah disetujui BPUPKI pada tanggal 16 Juni 1945. Empat perubahan itu adalah:²⁴²

- 1) Kata Mukaddimah diganti dengan kata Pembukaan.
- 2) Sila pertama yang semula (dalam Piagam Jakarta) berbunyi:
“Ketuhanan dengan kewajiban menjalankan syariat Islam bagi pemeluk-pemeluknya” diganti dengan kalimat “Ketuhanan Yang Maha Esa”.

²⁴² *Ibid.*, hlm. 51-52.

- 3) Pasal 6 yang semula (dalam Batang Tubuh UUD) berbunyi: “Presiden ialah orang Indonesia asli yang beragama Islam” diganti dengan “Presiden ialah orang Indonesia asli”.
- 4) Pasal 28 yang semula (dalam Batang Tubuh UUD) berbunyi: “Negara berdasarkan atas Ketuhanan dengan kewajiban menjalankan syariat Islam bagi pemeluk-pemeluknya” diganti dengan “Negara berdasarkan Ketuhanan Yang Maha Esa” (Pasal ini kemudian menjadi pasal 29).

Selain usulan perubahan tersebut, masih ada usul-usul perubahan lain dari Ki Bagoes Hadikoesoemo yang meminta agar kata “menurut dasar” sesudah kata-kata “Ketuhanan Yang Maha Esa” dihilangkan saja; serta usul I Gusti Ketut Pudja yang meminta agar kalimat “Atas berkat rahmat Allah pada alenia III diganti dengan “Atas berkat rahmat Tuhan”. Sedangkan alinea ketiga, yang semula berbunyi: “Atas berkat rahmat Allah Yang Maha Kuasa...” setelah diterima usul I Gusti Ketut Pudjo diganti menjadi “Atas berkat rahmat Tuhan Yang Maha Kuasa”. Usul-usul perubahan itu diterima oleh sidang PPKI pada tanggal 18 Agustus 1945 setelah terlebih dahulu Soekarno sebagai ketua membacakannya. Tetapi mungkin karena kekhilafan atau karena sebab lain yang belum diketahui, ternyata naskah resmi yang telah diundangkan atau dimuat di dalam Berita Republik Indonesia No. 7 Tahun 1946 tetap tertulis kalimat “Atas berkat rahmat Allah” pada alinea III dan tidak tertulis “Atas

berkat rahmat Tuhan” seperti yang telah disetujui pada tanggal 18 Agustus 1945.²⁴³

Dengan demikian, lahirlah negara Indonesia yang berbentuk republik dan mengakomodir kedaulatan rakyat, kedaulatan hukum dan juga kedaulatan Tuhan Yang Maha Esa sekaligus. Artinya, Indonesia jika dikatakan menganut paham negara sekuler, tentu tidak tepat. Dan jika Indonesia dikatakan sebagai negara agama atau berlandaskan agama tertentu (*red*: teokrasi) juga tidak benar. Indonesia semacam berada di tengah antara paham negara sekuler dan juga negara teokrasi. Jika ada yang ingin mengistilahkannya, Indonesia memiliki konsep negara sendiri yakni negara Pancasila.

Adapun mengenai aturan tentang agama, akhirnya disepakati bahwa pengaturannya diletakkan dalam Bab XI tentang Agama, Pasal 29 yang menyatakan:

- (1) Negara berdasar atas Ke-Tuhanan Jang Maha Esa.
- (2) Negara mendjamin kemerdekaan tiap-tiap penduduk untuk memeluk agamanya masing-masing dan untuk beribadat menurut agamanya dan kepercayaannya itu.

Sedangkan di dalam Konstitusi RIS 1949, agama diatur dalam Pasal 18 sebagai berikut:

“Setiap orang berhak atas kebebasan pikiran keinsyafan batin dan agama, hak ini meliputi kebebasan bertukar agama atau keyakinan begitu pula kebebasan menganut agama atau keyakinan, baik sendiri maupun bersama-sama dengan orang lain, baik di muka umum maupun dalam lingkungannya sendiri dengan jalan mengajarkan, mengamalkan beribadat mentaati perintah dan

²⁴³ *Ibid.*, hlm. 52-53.

aturan-aturan agama, serta dengan jalan mendidik anak-anak dalam iman dan keyakinan orang tua mereka.”

Kemudian pada Pasal 41 (1) di dalam Konstitusi RIS tersebut dinyatakan: “Penguasa memberi perlindungan yang sama kepada segala perkumpulan dan persekutuan agama yang diakui.”

Selanjutnya, aturan mengenai agama itu kembali berubah seiring dengan beralihnya konstitusi Indonesia dari Konstitusi RIS 1949 menjadi Undang-Undang Dasar Sementara 1950. Dalam Pasal 18 UUDS 1945 disebutkan: “Setiap orang berhak atas kebebasan agama, keinsyafan batin dan pikiran.” Kemudian di Pasal 43 ayat (3)-nya menyebutkan: “Penguasa memberi perlindungan yang sama kepada segala perkumpulan dan persekutuan agama yang diakui. Pemberian sokongan berupa apa pun oleh penguasa kepada pejabat-pejabat agama dan persekutuan-persekutuan atau perkumpulan-perkumpulan agama dilakukan atas dasar sama hak.”

C. Islam dan Negara dalam Sejarah dan Konstitusi Mesir

Jika Soekarno pernah mengatakan Jasmerah, jangan sekali-kali melupakan sejarah, mungkin ucapan itu pun berlaku di Mesir. Mesir merupakan negara yang memiliki keterkaitan sejarah yang sangat kental. Mesir bahkan menjadi ladang utama untuk menguak sejarah peradaban dunia. Hal ini salah satunya disebabkan karena masyarakat Mesir sendiri memang masyarakat yang sangat menjaga sejarah mereka. Lebih dari itu, mereka bahkan begitu membanggakan sejarah mereka.

Hal ini pula yang ditegaskan oleh Ahmad Shidqi al-Dijani dalam *Tathawwur Mafâhim al-Dimaqrâthiyyah fî al-Fikr al-‘Arabiy al-Hadîts*, dan

dikutip oleh Thariq al-Busyra, bahwa pembangunan hukum dan pemerintahan di Mesir harus dibangun berdasarkan kondisi sosial masyarakat dan juga bersumber pada perjalanan sejarah bangsa Mesir itu, bukan berkiblat kepada Barat.²⁴⁴

Dalam konteks hubungan sejarah antara Islam dan Mesir, Mesir memang memiliki hubungan latar belakang sejarah yang sangat panjang dengan Islam. Jika menarik kepada sejarah umat manusia yang lebih jauh ke belakang lagi, Mesir bahkan sudah banyak bersinggungan ajaran-ajaran Tauhid sebelum datangnya Islam yang dibawa oleh Nabi Muhammad SAW. Sebut saja misalnya beberapa nabi yang pernah diutus oleh Allah dan pernah menginjakkan kaki di Mesir, seperti Nabi Yusuf, Nabi Musa, Nabi Harun, Nabi Isa, dan lainnya. Maka wajar memang jika kemudian Mesir ini dianugrahi gelar sebagai Negeri Para Nabi, dan bahkan sebagai ibu bagi peradaban dunia.

Mesir memang merupakan negara atau negeri yang memiliki banyak nama atau julukan. Di antara nama dan julukan tersebut adalah: Egypt, Negeri Para Nabi, Negeri Kinanah, dan Negeri Seribu Menara. Dilihat dari sisi nama dan julukan ini saja, terlihat jelas bahwa Mesir memiliki ikatan yang kuat dan bahkan sudah melebur menjadi satu senyawa dengan Islam. Tidak hanya itu, nama Mesir pun secara tersirat maupun tersurat, dan secara langsung dengan makna yang jelas maupun tidak jelas, telah tercatat dalam Al-Qur'an sebanyak 24 kali.

Namun dalam penelitian tesis ini, penulis hanya membatasi persinggungan Mesir dengan agama Islam yang dibawa oleh Nabi Muhammad SAW saja. Ini pun hanya untuk kepentingan identifikasi kedudukan Islam di Mesir, sehingga

²⁴⁴ Thariq al-Busyra, "al-Wadh'u al-Qanûniy baina al-Syarî'ah al-Islâmiyyah wa al-Qanûn al-Wadh'i", dalam *Majallah al-Azhâr*, Edisi Dzu al-Qa'dah 1432 H/Oktober 2011 M, hlm. 1822.

pembahasannya pun dapat dikatakan masih sangat global. Maka dalam hal ini, penulis membagi empat fase besar kedudukan Islam di Mesir, yakni: masuknya Islam pertama kali ke Mesir; Islam di Mesir ketika berada di bawah kekuasaan monarki Islam; Islam di Mesir ketika berada dibawah intervensi asing; dan Islam di dalam konstitusi Mesir ketika sudah menjadi negara republik.

1. Masuknya Islam pertama kali ke Mesir

Sebenarnya sentuhan Islam dengan Mesir sudah terjadi di masa Rasulullah SAW. Rasulullah SAW pernah mengirimkan surat kepada Gubernur Mukaukis di Mesir yang ketika itu berada di bawah kendali kekuasaan Romawi. Dalam surat itu Rasulullah SAW mengajak Gubernur kepada Islam. Fakta lainnya bahwa Islam sudah bersentuhan dengan Mesir di masa Rasulullah adalah menihkannya Rasulullah SAW dengan perempuan Mesir yang bernama Maria Qibtiyah RA.²⁴⁵

Selanjutnya, Islam benar-benar datang ke Mesir dibawa oleh seorang Sahabat Rasulullah SAW, Amru bin Ash di masa Umar bin Khattab. Sebagian ahli sejarah mungkin banyak yang menyematkan gelar *fatih misr* (orang yang membukakan Mesir) kepada Amru bin Ash. Akan tetapi Khalid Muhammad Khalid berpendapat lain. Ia menyebutnya Amru bin Ash bukanlah *fatih misr*, akan tetapi *muharrir misr* (orang yang membebaskan Mesir). Sebab ia berpendapat bahwa istilah *fathu* yang biasa dipakai di dalam terminologi Islam klasik berbeda dengan istilah *fathu* dalam terminologi sekarang. Istilah *fathu* sekarang lebih diartikan dengan invansi. Padahal yang dilakukan Amru bin

²⁴⁵ Hisyam al-Kamil Hamid Musa, *Tabshiratu al-'Uqalâ bi Qishashi al-Anbiyâ*, (Kairo: Dar al-Manar, 2012), hlm. 246-247.

Ash adalah membebaskan Mesir dari kekangan dua imperium besar yang berkuasa ketika itu, yaitu Imperium Persia dan Imperium Romawi. Sebab ketika masuknya Islam pertama kali ke Mesir, Mesir merupakan jajahan dari Imperium Romawi. Rakyat Mesir ketika itu memang melakukan perlawanan kepada Romawi, namun perlawanan yang dilakukan tidak mendatangkan hasil apa-apa. Jadi Amru bin Ash tidaklah menginvasi Mesir, melainkan justru membebaskan Mesir.²⁴⁶

Amru bin Ash selalu menjaga penduduk pribumi Mesir (umat Koptik) agar jauh dari peperangan. Dan ia hanya ingin peperangan itu hanya terjadi antara tentaranya dan tentara Romawi yang menjajah Mesir. Kemudian ketika memasuki Mesir, Amru bin Ash berbicara kepada petinggi kaum Koptik yang merupakan pribumi di sana. Amru bin Ash mengatakan:²⁴⁷

“Sesungguhnya Allah mengutus Muhammad dengan kebenaran dan memerintahkan kepada kebenaran. Dan sesungguhnya Rasulullah SAW telah menyampaikan risalahnya, dan telah meninggalkan kita dengan jelas jalan yang lurus. Dan salah satu yang diperintahkan kepada kami adalah memaafkan manusia. Dan kami menyerukan kalian kepada Islam. Siapa yang menjawab seruan kami itu, maka ia merupakan bagian dari kami. Baginya (hak) apa yang kami miliki, dan kewajiban baginya apa yang menjadi kewajiban bagi kami juga. Dan bagi yang belum menjawab (menerima) seruan Islam, maka kami berlakukan jizyah kepadanya, dan kamipun akan menjadi pelindung dan kekuatan baginya dengan sekuat tenaga. Nabi kami telah mengabarkan kepada kami bahwa Mesir akan dibukakan kepada kami, dan menasehati kami supaya berbuat baik dengan penduduknya. Nabi SAW berkata: “Nanti setelah kepergianku, akan dibukakan Negeri Mesir bagi kalian. Karena itu perlakukanlah orang-orang Kibtinya dengan baik karena mereka mempunyai dzimmah (hak dan keamanan) dan tali kekeluargaan.” Dan jika kalian menjawab apa

²⁴⁶ Khalid Muhammad Khalid, *Rijâlun Hawla al-Rasûl*, Cetakan Kedua (Beirut: Darul Kutub al-‘Ilmiyah, 2004), hlm. 436.

²⁴⁷ *Ibid.*, hlm. 437.

yang kami serukan kepada kalian, maka bagi kalian dzimmah di atas dzimmah.”

Setelah Amru bin Ash selesai menyampaikan itu kepada pemuka Koptik, maka seketika itu para uskup dan pendeta berteriak: “Sesungguhnya kasih sayang yang diwasiatkan oleh Nabi kalian itu merupakan saudara jauh, dan tidak ada yang dapat menyambungkannya kecuali para Nabi.”²⁴⁸

2. Islam di Mesir ketika berada di masa monarki Islam

Berbicara Islam di Mesir ketika berada di masa monarki Islam ini, ataupun hubungan Islam dengan kerajaan-kerajaan lainnya yang pernah ada, memang sangat menarik sekaligus juga harus hati-hati. Seperti yang disinggung di atas bahwa persinggungan antara Islam dan kerajaan ini sangat tipis sekali jika kemudian dikaitkan dengan hubungan antara Islam dan negara. Maka sepintas terlihat bahwa sistem kerajaan Islam menyatu menjadi bagian yang tidak dapat dipisahkan dengan Islam. Dan memang sebagian ulama pun memang ada yang berpendapat demikian.

Adanya fleksibilitas mengenai bentuk negara atau pemerintahan di dalam Islam, mungkin menjadi pemicu besar adanya persinggungan tipis antara Islam dan kerajaan ini. Islam memang tidak mengatur model dan bentuk pemerintahan seperti apa yang harus dibangun oleh umat Islam. Islam hanya meletakkan dasar-dasar dan prinsip umum dalam menjalankan pemerintahan, misalnya ajaran tentang berlaku adil, melaksanakan syura dan sebagainya.²⁴⁹

²⁴⁸ *Ibid.*

²⁴⁹ Sebenarnya di golongan umat Islam sendiri terdapat perbedaan pendapat soal membentuk pemerintahan. Ada golongan yang menganggap pembentukan pemerintahan hukumnya tidak wajib, melainkan hanya boleh. Tapi ada juga yang mewajibkannya. Hanya saja sebagian besar ulama dan golongan Islam memang mewajibkan membentuk pemerintahan.

Maka menurut hemat penulis, inilah faktor utama melekatnya atau adanya persinggungan yang tipis antara Islam dan kerajaan di masa klasik. Saking tipisnya persinggungan Islam dan kerajaan itu, bahkan tak jarang Islam dijadikan legitimasi politik penguasa, hanya demi kepentingan tertentu. Misalnya, terkadang ulama dipaksa untuk mengeluarkan fatwa persetujuan atas kebijakan yang dikeluarkan raja, padahal kebijakan itu tidak sesuai dengan nilai-nilai dan ajaran Islam.

Sistem pemerintahan Islam berbentuk kerajaan sendiri muncul ketika berakhirnya masa Khulafa al-Rasyidun. Menurut al-Maududi, al-Khilafah al-Rasyidah sejatinya bukan pemerintahan politik, melainkan perwakilan secara sempurna dari Rasulullah SAW. Pasanya, para Khalifah al-Rasyidun tidak hanya menjelankan pemerintahan belaka, melainkan juga melanjutkan dakwah Rasulullah SAW dalam pembinaan umat. Dan inilah sebenarnya yang disebut dengan sistem Khilafah, bukan dinasti atau kerajaan-kerajaan setelahnya. Inilah yang disebut Rasulullah SAW sebagai Khilafah berdasarkan metode kenabian (*al-khilâfah 'ala manhâji al-nubuwwah*).²⁵⁰

Golongan Ahlusunnah wal jamaah, Mu'tazilan dan Syi'ah adalah golongan yang menganut paham mewajibkan ini. Argumentasi yang digunakan di antaranya adalah ijmak para Sahabat ketika membicarakan pengganti Rasulullah SAW setelah wafatnya beliau, yang kemudian disepakati Abu Bakar untuk menjadi khalifah pertama. Sedangkan yang berpendapat bahwa pembentukan pemerintahan hukumnya boleh (tidak wajib) adalah golongan Khawarij. Argumentasinya adalah, pembentukan pemerintahan bertentangan dengan prinsip persamaan, karena ada pemerintahan berarti ada yang memerintah dan ada yang diperintah, ada yang berkuasa dan ada juga yang dikuasai. Lihat: Sudirman Tebba, *Islam Menuju Era Reformasi*, (Yogyakarta: PT Tiara Wacana Yogya, 2001), hlm. 4-5.

²⁵⁰ Abu al-'Ala al-Maududi, *Op. Cit.*, hlm. 65.

Al-Maududi menjelaskan perbedaan model pemerintahan al-Khilafah al-Rasyidah dengan sistem monarki yang dibangun oleh dinasti-dinasti setelahnya sebagai berikut:²⁵¹

- 1) Adanya perubahan tata cara pengangkatan khalifah antara masa al-Khulafa al-Rasyidah. Mu'awiyah, khalifah pertama Dinasti Umayyah, adalah khalifah yang pertama kali mengangkat putra mahkota sebagai penerus kekuasaan. Ia mengangkat anaknya Yazid bin Mu'awiyah.
- 2) Adanya perubahan gaya hidup khalifah. Gaya hidup pada Khulafa al-Rasyidun yang sangat sederhana, di mana Dinasti Umayyah telah berubah menjadi gaya hidup ala kerajaan.
- 3) Adanya perbedaan dalam penggunaan Baitul Mal. Di masa al-Khulafa al-Rasyidah dan juga seperti yang diajarkan, Baitul Mal merupakan amanah yang dititipkan Allah dan juga rakyat kepada khalifah, sehingga digunakan untuk kepentingan rakyat. Sementara di masa kerajaan, Baitul Mal diposisikan sebagai harta milik kerajaan.
- 4) Hilangnya kebebasan dalam berpendapat. Di masa kerajaan, perbedaan pendapat dengan penguasa merupakan sesuatu yang tabu dan ditakuti, padahal di masa al-Khulafa al-Rasyidah kebebasan berpendapat sangat dihormati.
- 5) Hilangnya independensi hakim. Hakim di masa al-Khulafa al-Rasyidun sangat independen dan hanya takut kepada Allah. Sementara di masa kerajaan, hakim sering kali mendapat intervensi dari

²⁵¹ *Ibid.*, hlm. 105-119.

penguasa. Ini juga yang menyebabkan banyak ulama yang lantas menolak untuk dijadikan hakim.

- 6) Berakhirnya mekanisme syura dalam pemerintahan. Syura sejatinya adalah mekanisme yang sangat penting yang diajarkan Islam dalam menjalankan pemerintahan. Akan tetapi di masa kerajaan, mekanisme ini telah ditinggalkan.
- 7) Munculnya kembali fanatisme kesukuan.
- 8) Hilangnya supremasi hukum.

Mesir yang dibebaskan oleh Amru bin Ash di masa Khalifah Umar bin Khattab tentu merasakan berada di bawah dinasti-dinasti yang muncul setelah al-Khilafah al-Rasyidah. Di masa Dinasti Umayyah dan Dinasti Abbasiyah, Mesir menjadi salah satu wilayah provinsi di bawah kendali dua kekuasaan itu di masanya masing-masing. Ketika di bawah kendali Dinasti Abbasiyah, di Mesir sempat berdiri Dinasti Tuluniyah. Dinasti Tuluniyah berdiri di Mesir pada tahun 254 H oleh Ibnu Tulun. Namun kekuasaan Dinasti Tuluniyah harus di Mesir harus jatuh kembali di tangan Dinasti Abbasiyah pada 296 H/904 M. Sehingga Dinasti Tuluniyah hanya sebentar saja berkuasa di Mesir.²⁵²

Mesir baru menjadi kekuatan tersendiri dan menjadi pusat pemerintahan ketika berada di bawah Dinasti Fathimiyah. Dinasti Fathimiyah ini merupakan dinasti yang beraliran Syiah.²⁵³ Pendiri sekaligus khalifah pertama Dinasti

²⁵² Hamka, *Sejarah Umat Islam*, Cetakan Keempat (Singapura: Pustaka Nasional Pte Ltd, 2002), hlm. 330-332.

²⁵³ Dalam sejarahnya, Syiah sendiri merupakan aliran keagamaan yang dikembangkan oleh seorang Yahudi bernama Abdullah bin Saba dalam rangka memecahbelah umat Islam pada masa Khalifah Utsman bin Affan. Abdullah bin Saba menyebarkan fitnah dan pemikiran sesatnya kepada umat Islam ketika itu setidaknya dengan mengusung dua propaganda besar, yakni:

Fathimiyah adalah Ubaidillah al-Mahdi (910-934 M/297-322 H). Lalu kemudian para pengikut Dinasti Fathimiyah akhirnya juga dinamakan dengan Bani Ubaidiyyah, karena dinisbatkan kepada pendiri pertamanya ini. Ibukota pertama Dinasti Fathimiyah bertempat di Mahdiah, di Afrika Utara. Sebenarnya Ubaidillah al-Mahdi berkeinginan untuk memindahkan ibukota ke Mesir di masa pemerintahannya. Ia bahkan sudah mengirimkan pasukan menuju Kairo. Akan tetapi pasukannya tersebut dapat dipukul mundur oleh pasukan Dinasti Abbasiyah yang ketika itu menguasai Mesir.²⁵⁴

Baru kemudian pada masa khalifah keempat, Mu'iz Lidinillah Abu Tamim (341-362 H), Dinasti Fathimiyah dapat memasuki Mesir pada tahun 358 H. Mu'iz Lidinillah kemudian membangun kota Kairo dan menjadikannya sebagai pusat pemerintahan Dinasti Fathimiyah. Mu'iz Lidinillah juga memerintahkan panglima perangnya, Jauhar al-Shiqili, untuk membangun institusi Al-Azhar pada tahun 361 H sebagai tempat penyebaran ajaran Syiah Isma'iliyah. Meskipun kemudian institusi Al-Azhar yang awalnya menjadi basis Syiah ini dapat disterilkan dan diubah menjadi institusi Sunni oleh Shalahuddin al-Ayyubi. Mu'iz Lidinillah berdiam di Kairo selama dua tahun

kembalinya Nabi Muhammad SAW di akhir zaman (raj'atu al-nabiy shallallahu 'alaihi wasallam), dan wasiat Nabi Muhammad SAW kepada Ali bin Abi Thalib. Abdullah bin Saba berpindah-pindah tempat antara kota Madinah, Bashra, Kufah, Mesir dan juga Syam. Ketika berpindah-pindah tempat itu, Abdullah bin Saba juga memanfaatkan isu terbunuhnya Khalifah Utsman bin Affan secara dzalim untuk menarik dukungan dan simpati dari umat Islam di tempat-tempat itu. Khalifah Ali bin Abi Thalib sendiri sebenarnya sempat ingin membunuh Abdullah bin Saba ini karena fitnah dan propaganda yang ia sebar. Namun niat tersebut urung dilakukan, dan akhirnya Abdullah bin Saba hanya dasingkan di Madain. Akhirnya aliran Syiah pun muncul. Dan di dalam tubuh aliran Syiah sendiri masih banyak friksi-friksi lainnya, di antaranya yang terbesar adalah al-Nashiriyah, Itsna 'Asyariah, dan Isma'iliyah. Aliran Syiah Isma'iliyah adalah aliran yang dianut di tubuh Dinasti Fathimiyah.

²⁵⁴ Ali Muhammad al-Shalabi, *al-Daulah al-Fathimiyyah*, (Kairo: Dar Ibnu al-Jauzi, 2007), hlm. 39-40.

setengah, dan kemudian wafat di Kairo pada 7 Rabiul Awwal 365 H. Menurut Syaikh Thahir al-Zawiy, Dinasti Fathimiyah ini berkuasa di Magrib selama 52 tahun dan berkuasa di Mesir selama 208 tahun, serta telah melahirkan setidaknya 14 khalifah.²⁵⁵ Di masa Dinasti Fathimiyah inilah Mesir menjadi salah satu pusat peradaban dan kemajuan ilmu pengetahuan yang sangat diperhitungkan di dunia.

Dinasti Fathimiyah berakhir ketika Shalahuddin al-Ayyubi, komandan pasukan Bani Ayyub, menduduki kementerian Dinasti Fathimiyah dan mengumumkan kesetiaannya kepada Khalifah Abbasiyah di Baghdad pada 1171. Sejak kedatangannya di Mesir, Shalahuddin langsung menghentikan khuthbah Jumat yang memuji Dinasti Fathimiyah, dan mengembalikannya dengan memuji Dinasti di Baghdad.²⁵⁶ Namun kemudian Shalahuddin al-Ayyubi pun mendirikan pemerintahan sendiri yang bernama Dinasti Ayyubiyah. Kumpulan para budak dan militer Mamluk di Mesir akhirnya secara menemukan momennya untuk membangun kekuatan dan pemerintahan sendiri. Mereka adalah prajurit handal yang menjadi membela Dinasti Fathimiyah dan Dinasti Ayyubiyah. Prestasi tertinggi mereka adalah ketika pada tahun 1260 berhasil mengalahkan pasukan Mongol di Ain Jalut, selatan Damaskus. Orang-orang Mamluk ini kemudian mendirikan pemerintahan dengan nama Dinasti Mamluk, menggantikan Dinasti Ayyubiyah menguasai Mesir. Namun Dinasti Mamluk ini harus berakhir oleh serangan militer Dinasti Utsmani pada 1517, dan pemerintahan di Mesir pun dipegang oleh Dinasti

²⁵⁵ *Ibid.*, hlm. 56-58.

²⁵⁶ Hamka, *Op. Cit.*, hlm. 334.

Utsmani.²⁵⁷ Selanjutnya di Mesir berdiri negara dengan sistem kerajaan di bawah Muhammad Ali Pasha sejak tahun 1220 H.²⁵⁸

3. Islam di Mesir ketika berada di bawah intervensi asing

Pada abad ke-19, ternyata Dinasti Utsmaniyah yang memerintah di Mesir mulai mengalami gejolak. Pada abad ke-19 ini, oleh Abdul ‘Athi Muhammad Ahmad, dinamai dengan masa transisi di semua lini kehidupan masyarakat Mesir, baik di lini ekonomi, sosial, budaya dan juga politik. Hal ini terus berlangsung sampai datangnya penjajahan Prancis di Mesir yang dipimpin oleh Napoleon Bonaparte. Masa transisi di Mesir pada abad ke-19 ini, seperti yang dijelaskan oleh Abdul ‘Athi Muhammad Ahmad, ditandai dengan beberapa hal, yaitu:²⁵⁹

- 1) Perubahan sosial di masyarakat Mesir dari masa *al-‘Iqtha*²⁶⁰ yang berada di bawah pemerintahan Dinasti Utsmaniyah dan Dinasti Mamluk, menjadi negara kapitalistik di masa Muhammad Ali. Pada era ini juga, Mesir lebih berkiblat kepada dunia Barat dan mencoba untuk mengikuti langkah-langkah negara-negara Barat dalam memajukan negara.
- 2) Perubahan corak identitas sosial masyarakat Mesir dan juga relasi sosial di tengah masyarakatnya. Pada masa ini, Mesir memfokuskan diri pada kajian-

²⁵⁷ Abdullahi Ahmed An-Na’im, *Islam dan Negara Sekular: Menegosiasikan Masa Depan Syariah*, penerjemah Sri Murniati, (Bandung: Mizan, 2007), hlm. 111 dan 122.

²⁵⁸ Hamka, *Op. Cit.*, hlm. 337.

²⁵⁹ Abdul ‘Athi Muhammad Ahmad, *al-Fikr al-Siyâsiy li al-Imâm Muhammad Abduh*, (Kairo: al-Hai’ah al-Mashriyah al-‘Ammah li al-Kuttab, 2012), hlm. 27-29.

²⁶⁰ Secara bahasa, *al-‘Iqtha*’ dapat diartikan sebagai feodalisme. Namun dalam konteks ini, kata *al-‘Iqtha*’ hanyalah istilah majas yang digunakan untuk menunjukkan suatu masa dimana masyarakat tidak memiliki hak dalam kepemilikan tanah secara pribadi. Kepemilikan tanah di Mesir pada masa Dinasti Utsmaniyah berada di tangan negara atau kerajaan, bukan pada individu atau kepemilikan secara pribadi. Feodalisme yang terjadi di masa Dinasti Utsmaniyah berbeda dengan feodalisme yang terjadi di negara-negara Barat ketika itu. (Lihat: *Ibid*).

kajian ilmu pengetahuan ekperimental dengan semakin merujuk kepada Barat sebagai pedoman. Pada masa ini juga bermunculan tokoh-tokoh baru bagi masyarakat Mesir, baik itu budayawan, pegawai negeri, pengacara, dokter, guru dan sebagainya.

- 3) Adanya intervensi Eropa yang dalam hal ini penjajahan Prancis ke dalam masa transisi di tengah masyarakat Mesir ini. Bahkan penjajahan Prancis dengan cepat cukup banyak membawa perubahan di Mesir. Bahkan intervensi Eropa terhadap Mesir ini semakin bertambah besar lagi di bawah masa kepemimpinan Khadev Ismail.
- 4) Terjadinya perang pemikiran antara pemikiran fundamentalis dengan pemikiran modern. Hal ini karena pemikiran fundamentalis klasik berusaha untuk mempertahankan tradisi yang sudah ada pada masyarakat Mesir ketika itu. Sementara kondisi ketika itu tidak memungkinkan lagi bagi masyarakat Mesir untuk kembali pada masa kejumudan seperti yang terjadi di masa Dinasti Utsmaniyah.

Di masa pemerintahan Muhammad Ali, gelombang pembaharuan yang berkiblat kepada dunia Barat sangat dirasakan oleh masyarakat Mesir. Muhammad Ali membangun berbagai sekolah-sekolah yang dijadikan tempat pengajaran dan pengembangan ilmu pengetahuan umum. Tidak hanya itu, Muhammad Ali juga banyak mengirimkan para peneliti dan pengajar ke luar negeri untuk menimba ilmu pengetahuan umum yang dibutuhkan oleh

masyarakat Mesir. Penerjemahan buku-buku asing ke dalam bahasa Arab juga sangat gencar digerakkan.²⁶¹

Selanjutnya, Mesir terbilang negara yang cukup banyak mengalami revolusi. Pada tahun 1805, terjadi kedzaliman yang dialami oleh bangsa Mesir yang berada di bawah Dinasti Utsmaniyah. Ketika itu Mesir berada di bawah kekuasaan gubernur Khursyid Pasha. Kondisi Mesir yang terpuruk ketika itu menuntut pecahnya revolusi. Revolusi ketika itu digerakkan oleh para ulama al-Azhar beserta murid-murid mereka. Pengajaran di al-Azhar pun dihentikan untuk berdemonstrasi. Majelis Syar'i yang ketika itu merupakan lembaga kepemimpinan rakyat Mesir sejak penjajahan Napoleon pada tahun 1798, juga turut menjadi penggerak dan komandan utama dalam revolusi. Di dalam Majelis Syar'i tersebut terdapat sederet nama-nama ulama terkemuka: Sayid Umar Makrom, Syaikh Muhammad Sadat, Syaikh Abdullah al-Syarqawi, Syaikh Muhammad al-Mahdi, Syaikh Muhammad Amir, Syaikh Musthafa al-Shawi, dan Syaikh Sulaiman al-Fayyumi.²⁶²

Pada tanggal 12 Mei 1805, Majelis Syar'i mengadakan sidang di Darul Hikmah al-Kubra, di tengah aksi demonstrasi rakyat yang jumlahnya diperkirakan sekitar 40.000 orang dari berbagai kalangan. Ketika itu Majelis Syar'i mengeluarkan sebuah dokumen penting yang dinamakan "Watsiqah al-Huquq". Dokumen ini disinyalir merupakan dokumen pertama tentang hak-hak

²⁶¹ Abdul 'Athi Muhammad Ahmad, *Op. Cit.*, hlm. 43.

²⁶² Muhammad Imarah, *Tsaurah 25 Yanâ'yir wa Kasru Hajiz al-Khauf*, (Kairo: Darussalam, 2012), hlm. 47.

asasi manusia di dunia Timur di era modern. Tuntutan revolusi di dalam dokumen tersebut adalah:²⁶³

- 1) Tidak mengeluarkan pungutan pajak kecuali yang ditetapkan para ulama dan pemuka.
- 2) Militer harus keluar dari Kairo, dan perlindungan kota dialihkan ke Giza.
- 3) Militer tidak diperbolehkan memasuki Kairo dengan membawa senjata.
- 4) Mengaktifkan kembali transportasi seperti sebelumnya, baik di dalam Kairo maupun yang lainnya.

Atas nama Majelis Syar'i, Sayid Umar Makrom menyatakan dengan bahwa rakyat adalah sumber kekuasaan. Ia menyatakan:

“Sesungguhnya Ulil Amri adalah para ulama dan mereka yang menjunjung syari'ah, serta pemerintah yang adil. Dan seperti yang biasa terjadi sejak dulu bahwa rakyat menurunkan pemimpin yang berkuasa meskipun itu khalifah ataupun sultan, jika pemimpin tersebut lalim, maka rakyat akan menurunkan dan menggulingkannya.”

Dan akhirnya Majelis Syar'i menurunkan Khursyid Pasha dari kursi gubernur Mesir, meskipun ia dipilih oleh Dinasti Utsmaniyah. Selanjutnya, Majelis Syar'i mengangkat Muhammad Ali Pasha sebagai gubernur Mesir, dan akhirnya Dinasti Utsmaniyah pun menyetujuinya.²⁶⁴

Kemudian pada tahun 1881, revolusi di Mesir kembali pecah. Kali ini dipimpin oleh Ahmad Arabi Pasha yang diikuti oleh rakyat dan juga militer. Tuntutan revolusi di tahun 1881 ini kebebasan dan konstitusi. Ketika itu yang memegang kekuasaan di Mesir adalah Khadev Taufiq, yang menggantikan

²⁶³ *Ibid.*, hlm. 48-49.

²⁶⁴ *Ibid.*, hlm. 50.

Khadev Ismail setelah diturunkan oleh Dinasti Utsmaniyah. Menentang kehendak rakyat dalam revolusi, Khadev Taufiq mengatakan: “Kami telah mewariskan kepada kalian (rakyat Mesir) dari bapak-bapak dan kakek-kakek kami, dan sesungguhnya kalian hanyalah budak atas kebaikan kami.” Mendengar pernyataan Khadev Taufiq yang seperti itu, Ahmad Arabi Pasha beserta rakyat dan militer pun kembali berdemonstrasi di lapangan Abidin. Dengan meminjam perkataan Umar bin Khattab, Ahmad Arabi menyatakan: “Sesungguhnya Allah telah menciptakan kami dalam keadaan merdeka, dan tidak menciptakan kami dalam warisan ataupun dalam kondisi terkekang. Dan demi Allah yang tiada Tuhan selain Dia, kami tidak akan mewarisi dan tidak akan menjadi budak setelah hari ini.” Dan Revolusi 1881 ini terus berlanjut lebih dari setahun, sampai pada akhirnya penjajah Inggris memasuki Mesir pada tahun 1882.

Pada tahun 1919, Mesir kembali mengalami revolusi. Revolusi kali ini, menurut penulis, merupakan revolusi yang sangat penting bagi sejarah dan keberlangsungan Mesir hingga saat ini. Menurut Muhammad Jibril, Revolusi 1919 tersebut merupakan titik awal pemerintahan di Mesir dipegang dan dikuasai oleh orang Mesir asli. Hal ini karena di masa-masa sebelumnya, pemerintahan Mesir selalu dikuasai oleh orang luar Mesir. Atau dengan kata lain, Mesir selalu menjadi jajahan oleh bangsa lain.²⁶⁵

Revolusi 1919 ini juga menjadi momentum bersejarah yang tidak dapat dan tidak boleh dilupakan oleh masyarakat Mesir jika persatuan dan kesatuan

²⁶⁵ Muhammad Jibril, *Mishr fi Qashâsh Kuttâbiha al-Mu'ashirîn*, juz kedua, (Kairo: al-Hai'ah al-Mashriyah al-'Ammah li al-Kitab, 2009), hlm. 252.

negara masih tetap diinginkan. Pasalnya, Revolusi 1919 ini merupakan momentum penyatuan dan persatuan seluruh masyarakat Mesir, khususnya antara umat Islam dan umat Kristen Koptik. Masa ini merupakan momentum penting dimana pemikiran Islam menjadi kesepakatan bersama seluruh rakyat Mesir dalam membangun bangsa. Umat Kristen Koptik pun dengan sepenuh hati mendukung negara Mesir diatur berdasarkan pemikiran dan ajaran-ajaran Islam.²⁶⁶

Dan pada realitanya, di masa ini terjadi dimana para syaikh berceramah di gereja-gereja, dan sebaliknya, para pendeta Koptik berceramah di masjid-masjid. Di masa ini pula toleransi antarumat beragama sangat dijunjung tinggi. Semboyan “Agama untuk Allah (Tuhan), dan negara untuk semuanya” bergema kencang. Para petinggi pendeta gereja Kristen Koptik, seperti Baba Sergius dan Baba Polis Gabriel dan yang lainnya, berkhotbah di atas mimbar al-Azhar. Baba Sergius mengatakan: “Jika kemerdekaan membutuhkan persatuan dan Kristen Koptik di Mesir menjadi penghalangnya, maka saya siap meletakkan tangan saya kepada tangan saudara saya umat Islam untuk memerintah seluruh umat Koptik, supaya Mesir tetap menjadi umat (negara) yang bersatu serta dalam satu kalimat.” Bahkan lebih dari itu, Baba Sergius dengan tegas menyatakan: “Seandainya Inggris tidak ingin meninggalkan Mesir dengan alasan melindungi umat Koptik, maka saya katakan, ‘Lebih baik umat Koptik mati, dan umat Islam hidup dengan merdeka’.” Maka dalam hal ini Qasim Amin menggambarkan bahwa ketika Revolusi 1919 ini, umat Islam

²⁶⁶ *Ibid.*

dan Koptik bersatu-padu bergandengan tangan untuk mencapai tujuan revolusi.²⁶⁷

Meskipun di awal-awal rencana Revolusi, tidak ada perwakilan dari umat Kristen Koptik yang bersama-sama dengan umat Islam meneriakkan kemerdekaan Mesir dari belenggu Inggris pada 12 November 1918 di Darul Himayah. Namun akhirnya utusan dari Koptik menghadap Saad Zaglul—yang ketika itu memimpin revolusi—untuk menyatakan keinginannya bergabung dengan gerakan revolusi. Dari umat Koptik dipilihlah tiga nama sebagai perwakilan untuk menggerakkan revolusi, yakni Sinut Hanna Bay, Washif Petrus Ghali, serta Gurg Khayyat Bay.²⁶⁸

Hasan Hanafi menyebut kesuksesan Revolusi 1919 tersebut sebagai akibat dan kontribusi dari pemikiran liberal.²⁶⁹ Namun yang jelas Dr. Muhammad Imarah mengatakan bahwa al-Azhar dan para masyayikhnya memiliki kontribusi besar di dalam Revolusi 1919 tersebut. Salah satu buktinya, Syaikh Saad Zaglul Pasha yang memimpin Revolusi merupakan “anak” al-Azhar, murid dari Jamaluddin al-Afghani serta Imam Muhammad Abduh. Selain itu, al-Azhar merupakan pengawal revolusi itu sendiri.²⁷⁰ Melihat peranan dan pengaruh al-Azhar yang begitu kental dalam revolusi tersebut, maka menurut penulis rasanya asumsi bahwa suksesnya Revolusi 1919 sebagai berkat dari pemikiran liberal kurang tepat. Pasalnya, pemikiran

²⁶⁷ *Ibid.*, hlm. 252 dan 255.

²⁶⁸ *Ibid.*, hlm. 267.

²⁶⁹ Hasan Hanafi, *al-Dîn wa al-Tsaqâfah wa al-Siyâsiyyah fî al-Wathan al-‘Arabiyy*, (Kairo: al-Hai’ah al-Mashriyah al-‘Ammah li al-Kitab, 2011), hlm. 209.

²⁷⁰ Muhammad Imarah, *Op. Cit.*, hlm. 51.

yang di usung oleh al-Azhar adalah pemikiran moderat (*wasathiyah*) yang berakar pada khazanah klasik, bukan pemikiran liberal.

Sebenarnya ketika pendudukan Napoleon, hubungan baik antara umat Islam dan Kristen Koptik di Mesir ingin dihancurkan. Umat Kristen Koptik diberikan posisi yang begitu tinggi oleh Napoleon. Hingga pada akhirnya, memang ada sebagian besar umat Kristen Koptik yang kemudian cenderung berpihak kepada Napoleon dan menentang umat Islam. Namun pada masa Muhammad Ali, hubungan harmonis antara umat Islam dan umat Kristen Koptik tersebut mulai kembali membaik. Di masa Muhammad Ali, umat Koptik tidak lagi dijadikan seperti pelayan bagi umat Islam. Umat Koptik juga mulai ada yang masuk militer pada masa Sa'id. Bahkan pada masa Ismail, umat Koptik sudah memasuki pengadilan dan lembaga perwakilan.²⁷¹

Selanjutnya revolusi keempat yang dialami Mesir dalam masa modern terjadi pada tahun 1952. Ketika itu Mesir berada di bawah kekuasaan Raja Farouk. Pemicu revolusi tak lain di antaranya adalah kelaliman yang dilakukan oleh kerajaan terhadap rakyat Mesir. Akhirnya al-Dhubbath al-Ahrar (Dewan Jenderal) dan militer Mesir di bawah kendali Gamal Abdul Naser serta atas dukungan rakyat Mesir, melancarkan gerakan revolusi. Al-Dubbath al-Ahrar pun menurunkan Raja Farouk dari kursi kekuasaannya dan menduduki istana Abidin. Kekuasaan selanjutnya diserahkan kepada anaknya Raja Farouk, yakni Farouk II. Namun karena Farouk II masih belum dewasa, akhirnya kekuasaan dipegang oleh Junta (Dewan Pemerintahan) yang dibentuk oleh al-Dubbath al-

²⁷¹ Muhammad Jibril, *Op. Cit.*, hlm. 255.

Ahrar. Selanjutnya, karena dirasa sistem kerajaan sudah tidak cocok lagi dengan kondisi Mesir ketika itu, maka sistem kerajaan tersebut pun diganti dengan sistem demokrasi. Dan akhirnya Mesir resmi berubah menjadi negara republik pada tanggal 18 Juni 1953.²⁷²

4. Islam di dalam konstitusi Mesir ketika sudah berbentuk negara republik

Seperti yang disinggung di atas, Mesir memutuskan untuk menjadi negara dalam bentuk republik baru pada tanggal 18 Juni 1953. Namun meski demikian, Mesir tercatat sudah memiliki konstitusi sejak tahun 1923, tepatnya dikeluarkan pada tanggal 19 April 1923. Hal ini setidaknya menandakan bahwa negara yang berdasarkan konstitusi tidak mesti harus berbentuk negara republik. Selain itu, meski Pasal 1 Konstitusi 1923 menyatakan bahwa bentuk pemerintahan Mesir adalah kerajaan, akan tetapi Pasal 23 dari konstitusi tersebut juga menyatakan bahwa seluruh kekuasaan bersumber dari ummah (rakyat) yang dijalankan berdasarkan konstitusi.²⁷³ Artinya, hal ini setidaknya menjadi bukti bahwa tidak semua bentuk pemerintahan kerajaan itu selalu identik dengan pemerintahan yang tidak demokratis.

Pada Konstitusi 1923 ini, dengan tegas dinyatakan pada Pasal 149 bahwa Islam adalah agama negara, di samping bahasa Arab sebagai bahasa resmi. Soal perlakuan dan kehidupan beragama, Konstitusi 1923 ini juga mengatur secara umum tentang kebebasan menjalankan agama. Misalnya pada Pasal 3

²⁷² Muhammad Imarah, *Op. Cit.*, hlm. 52.

²⁷³ Konstitusi Mesir 1923, dalam *al-Dasâtir al-Mashriyyah: Nushush wa Watsâiq 1866-2011*, (Kairo: al-Hai'ah al-Mashriyah al-'Ammah li al-Kutub, 2012), hlm. 99-129. Selanjutnya seluruh konstitusi Mesir hingga Konstitusi tahun 2011 yang dibahas di dalam tesis ini bersumber pada buku dokumen yang diterbitkan pemerintah Mesir ini.

Konstitusi 1923 menjelaskan bahwa kedudukan warga Mesir di depan hukum sama dan tidak ada diskriminasi baik berdasarkan asal, bahasa maupun agama. Kemudian pada Pasal 4 dinyatakan bahwa kebebasan individu diakui. Pasal 12 menyatakan dengan tegas bahwa kebebasan kepercayaan diakui secara mutlak. Dan pada Pasal 13-nya menyatakan bahwa negara melindungi kebebasan untuk menjalankan syariat berdasarkan agama masing-masing, sesuai dengan kebiasaan yang berkembang di Mesir, selama tidak bertentangan dengan peraturan dan menafikan adab.

Mesir kembali mengeluarkan konstitusi yang bertanggal 22 Oktober 1930. Konstitusi 1930 ini masih menyatakan bentuk negara Mesir adalah kerajaan yang diimbangi dengan sistem perwakilan yang mengakui sumber kekuasaan berada di tangan rakyat. Larangan diskriminasi di depan hukum salah satunya berdasarkan agama juga masih dimuat di dalam Pasal 3. Pada Pasal 4 kebebasan individu juga tetap diakui. Lalu Pasal 12 juga mengatur tentang kebebasan berkeyakinan secara mutlak. Dan selanjutnya pada Pasal 13 dinyatakan kebebasan menjalankan syariat sesuai dengan agama dan kepercayaan masing-masing, berdasarkan kebiasaan yang terjaga di Mesir selama tidak bertentangan dengan peraturan dan menafikan adab. Dan sama dengan konstitusi sebelumnya, Konstitusi 1930 ini juga menyatakan dengan tegas pada Pasal 138 bahwa Islam adalah agama resmi negara, di samping juga bahasa Arab sebagai bahasa resmi.²⁷⁴

²⁷⁴ Konstitusi Mesir 1930.

Kemudian Revolusi 1952 ternyata telah mengilhami dan menjadi ruh bagi rakyat Mesir untuk mengeluarkan konstitusinya yang baru. Maka keluarlah Konstitusi Mesir 1956 yang di dalam mukaddimahya semakin menegaskan tentang bentuk negara yang demokrasi. Pada Pasal 1 di dalam konstitusi yang dikeluarkan pada tanggal 16 Januari 1956 tersebut kembali mempertegas sebagai negara demokrasi, dimana dinyatakan bahwa Mesir merupakan negara republik demokrasi. Kemudian pada Pasal 2 berbunyi bahwa kekuasaan berada di tangan rakyat yang dijalankan berdasarkan konstitusi. Terkait dengan posisi agama terkhusus dalam hal ini agama Islam, terdapat perbedaan yang cukup mencolok dari dua konstitusi sebelumnya, yakni dimana di Pasal 3 langsung diatur ketentuan mengenai agama. Pasal 3 menegaskan bahwa Islam adalah agama resmi negara, diiringi dengan pengakuan bahasa Arab sebagai bahasa resmi.²⁷⁵

Menarik untuk dianalisis, bahwa posisi kedudukan agama di dalam konstitusi mengalami perubahan yang sangat drastis sejak perubahan bentuk negara Mesir dari yang semula berbentuk kerajaan menjadi negara republik. Menurut penulis, ketika berbentuk kerajaan, mungkin tidak ada kekhawatiran yang berarti terhadap posisi Islam di Mesir, sebab sistem kerajaan dinilai bisa tegas untuk melindunginya. Oleh karenanya, pernyataan agama Islam sebagai agama negara cukup ditempatkan pada Pasal 149 di Konstitusi 1923 dan pada Pasal 138 di Konstitusi 1930. Sedangkan ketika Mesir memutuskan mengubah bentuk negara menjadi republik dan semakin mempertegas sistem demokrasi,

²⁷⁵ Konstitusi Mesir 1956 Pasal 1, Pasal 2 dan Pasal 3.

konstitusinya langsung menempatkan aturan agama—yakni Islam sebagai agama resmi bagi negara—pada Pasal 3. Dilihat dari urutan posisi pasal yang diatur di dalam konstitusi, setidaknya menandakan bahwa agama Islam menjadi sesuatu yang sangat penting bagi masyarakat Islam.

Pada Konstitusi 1956 ini, aturan tentang perlakuan yang sama di hadapan hukum tanpa adanya diskriminasi salah satunya berdasarkan agama, baru diatur pada Pasal 31. Kemudian kebebasan untuk memeluk kepercayaan diatur pada Pasal 43. Dinyatakan bahwa negara melindungi kebebasan dalam menjalankan ajaran agama masing-masing sesuai dengan kebiasaan yang terpelihara di Mesir selama tidak bertentangan dengan aturan umum dan menafikan adab.²⁷⁶

Kemudian pada tahun 1958 Mesir mengeluarkan konstitusi sementara pada tanggal 5 Maret 1958. Di dalam konstitusi tersebut dinyatakan Mesir sebagai negara uni Arab. Negara Uni Arab ini terdiri dari Suriah dan Mesir. Konstitusi sementara yang mengatur tentang penggabungan dua negara antara Mesir dan Suriah ini tidak memuat aturan agama di dalamnya. Konstitusi ini lebih banyak mengatur soal lembaga dan kewenangan politik dan bagaimana negara itu dijalankan.²⁷⁷

Pada tanggal 11 September 1971, Mesir melalui referendum kembali mengeluarkan konstitusi yang ditandatangani oleh Anwar Sadat. Pasal 1 Konstitusi 1971 ini menguatkan kembali sistem demokrasi yang dianut Mesir. Di dalam konstitusi ini agama Islam kembali diatur. Kali ini aturan tersebut berada di Pasal 2, yang menyatakan bahwa Islam adalah agama resmi negara,

²⁷⁶ *Ibid.*

²⁷⁷ Konstitusi Mesir 1958.

bahasa Arab adalah bahasa resmi, dan prinsip-prinsip syariat Islam adalah sumber utama untuk legislasi. Ada pasal yang sedikit berbeda tentang pendidikan di dalam konstitusi ini, dimana pendidikan agama dijadikan materi utama dalam metode pengajaran umum. Ini diatur di dalam Pasal 19. Persamaan di hadapan hukum tanpa adanya diskriminasi salah satunya oleh agama juga diakui di Pasal 40. Negara juga melindungi kebebasan berkeyakinan dan menjalankan syariat agama-agama yang ada pada Pasal 46. Supremasi hukum baru diatur di dalam konstitusi ini pada Bab Keempat khususnya pada Pasal 63 dan 65.²⁷⁸ Menurut sumber lain, Konstitusi 1971 ini sempat diamandemen pada tahun 2007. Namun meski diamandemen, posisi Islam sebagai agama resmi dan syariat Islam dijadikan sebagai sumber utama prinsip legislasi, tetap tidak berubah. Aturan ini tetap diatur pada Pasal 2.²⁷⁹

Akan tetapi, meski secara konstitusional Mesir memang sudah mengatur agama Islam sedemikian rupa, namun pada kenyataannya di lapangan, tetap saja terdapat catatan-catatan sejarah mengenai pergulatan politik Islam.

Salah satu titik tolak sejarah yang sangat penting bagi Mesir adalah Revolusi 1952. Bahkan John I. Esposito dan John O. Voll di dalam bukunya *Islam and Democracy* menyebut bahwa sebagian besar karakter dan politik Mesir kontemporer dipengaruhi oleh Revolusi 1952 dan pemerintahan Gamal Abdul Naser dari 1952 hingga 1971. Pada awalnya, Naser dan revolusi memang mendapat dukungan dari Ikhwanul Muslimin. Namun usai revolusi, Ikhwanul Muslimin berbalik menentang Naser setelah terbukti bahwa ia tidak

²⁷⁸ Konstitusi Mesir 1971.

²⁷⁹ Lihat: <http://wikisource.com/مصدر ويكي - 2007 ت عددي لالت ب عد مصر د سد ثور>. Diakses pada 9 Juni 2015.

berniat mendirikan sebuah negara Islam, tetapi justru mempromosikan nasionalisme dan sosialisme Arab sekuler. Ketika hubungan dengan Ikhwanul Muslimin memburuk, pemerintah dan Ikhwan kemudian terlibat dalam peperangan sporadis yang dalam beberapa kesempatan berubah menjadi tindak kekerasan. Misalnya adanya upaya-upaya pembunuhan terhadap Naser dan para menteri yang kemudian dituduhkan kepada pihak Ikhwanul Muslimin. Situasi ini mengakibatkan terjadinya penahanan massal dan penindasan terhadap Ikhwanul Muslimin. Puncaknya, pada 1966, Naser bertindak represif untuk mencabut Ikhwanul Muslimin sampai ke akarnya, salah satunya dengan menghukum mati Sayyid Qutb, ideolog utama ketika itu, serta tokoh-tokoh lainnya.²⁸⁰

Setelah Naser, tampuk kekuasaan Mesir dipegang oleh Anwar Sadat. Anwar Sadat berusaha membentuk identitas dan legitimasi politiknya sendiri. Sadat berusaha memanfaatkan Islam untuk menyingkirkan kekuasaan kubu pengikut Naser dan kelompok kiri, serta mengerahkan dukungan rakyat. Sadat memanfaatkan lembaga keagamaan yang didukung negara dan membatu pertumbuhan kembali gerakan Islam. Ikhwanul Muslimin pun kembali bangkit dan namanya telah direhabilitasi. Anggota-anggota Ikhwanul Muslimin dibebaskan dari penjara. Pada tahun 1970-an, pemerintah Mesir terang-terangan berpaling kepada Islam karena kesalehan dan jabatan presiden saling berkelindan. Dalam sidang Majelis Rakyat (Majelis Sya'ab) pada 14 Mei 1980, Sadat bahkan menyebut dirinya sebagai "presiden Mukmin", yang ketika itu

²⁸⁰ John I. Esposito dan John O. Voll, *Islam and Democracy*, diterjemahkan oleh Rahmani Astuti "Demokrasi di Negara-Negara Muslim: Problem dan Prospek", (Bandung: Penerbit Mizan, 1999), hlm. 235.

sangat berdampak pada legitimasi politik. Tapi ada juga yang menilainya sebagai upaya menutup peluang bagi non-Muslim untuk menjadi presiden, sebab secara konstitusi, presiden memang tidak disyaratkan harus beragama Islam.²⁸¹

Di satu sisi, di masa Sadat ini bisa dikatakan menjadi momentum kebangkitan kembali Ikhwanul Muslimin, meskipun masih menjadi partai yang tidak sah. Ikhwanul Muslimin mulai menggerakkan roda aktivitasnya, dan diawal-awal ini mendukung pemerintah, meski terkadang juga bersikap kritis. Namun pada saat yang sama, kelompok-kelompok Islam yang lebih muda dan radikal juga bermunculan. Sebagian besar dipimpin oleh mantan anggota Ikhwanul Muslimin yang sudah lama berpengalaman bergerak di bawah tanah dan di penjara dan berkeyakinan kuat bahwa pemerintah bersikap anti-Islam dan harus digulingkan melalui revolusi. Maka pada tahun 1970-an, kelompok-kelompok radikal ini mulai aktif. Mereka mulai melaksanakan strategi anti-pemerintah dengan menunjukkan sikap perlawanan dan kekerasan. Di antara kelompok ini adalah Organisasi Pembebasan Islam atau dikenal dengan nama Syabab Muhammad, Jamaat al-Muslimin atau lebih dikenal dengan nama Takfir wal Hijra, Jamaat al-Jihad, dan Keselamatan dari Neraka.²⁸²

Fakta dan fenomena ini akhirnya menunjukkan bahwa inisiatif Sadat dengan melakukan pendekatan kepada kalangan islamis ternyata tidak cukup ampuh untuk memperkuat legitimasinya. Alih-alih memperkuat legitimasi politik, beberapa kelompok ekstrimis yang mengatasnamakan Islam tersebut

²⁸¹ Sa'duddin Mus'ad Hilali, *Op. Cit.*, hlm. 327-328.

²⁸² John I. Esposito dan John O. Voli, *Op. Cit.*, hlm. 236-237.

justru menusuk dari belakang Sadat. Terlebih lagi ketika Sadat banyak menuai protes atas kunjungannya ke Israel, kesediaannya menandatangani perjanjian Camp David yang sangat menguntungkan Israel, dukungannya untuk Syah Iran dan kutukannya terhadap Ayatullah Khomeini, pengesahannya atas reformasi undang-undang keluarga yang dianggap hasil pengaruh dari Barat, serta kebijakan ekonomi “pintu terbuka” (*infitah*) Sadat yang dianggap sebagai ketergantungan ekonomi Mesir terhadap Barat yang semakin besar, yang pada gilirannya mendorong tumbuh suburnya budaya Barat di Mesir.²⁸³

Setelah “membebaskan” Ikhwanul Muslimin dan membiarkannya kembali ke pergerakannya, akhirnya Sadat berusaha untuk menekannya kembali. Sadat menyatakan bahwa agama dan politik itu terpisah. Ia juga memperketat kendali atas Ikhwan, serta berusaha menasionalisasikan masjid-masjid (pribadi). Tercatat pada tahun 1970-an, jumlah masjid pribadi telah berlipat ganda dari kira-kira 20.000 menjadi 40.000 masjid. Rezim Sadat pun berubah menjadi otoritarian yang sangat kuat. Siapa yang menantanginya langsung disikat, tak peduli dari pihak manapun. Ia pun dijuluki “firaun baru”. Puncaknya, pada tahun 1981, Sadat memenjarakan lebih dari 1.500 orang dari berbagai lapisan masyarakat; aktivis Islam, pengacara, dokter, wartawan, professor universitas, penentang politik dan bahkan mantan menteri pemerintah. Akibat dari tindakannya itu, Sadat pun akhirnya harus tewas

²⁸³ *Ibid.*, hlm. 237-238.

dibunuh pada 3 Oktober 1981 pada saat parade militer memperingati Perang Mesir-Israel 1973.²⁸⁴

Sadat terbunuh, Wakil Presiden ketika itu Hosni Mubarak pun naik tahta mengisi jabatan presiden. Gaya politik Mubarak khususnya dalam menangani gerakan Islamis pun berbeda dengan Sadat. Mubarak mengupayakan langkah liberalisasi politik dan toleransi, meski di sisi lain juga melakukan tindakan cepat menghalau penggunaan kekerasan untuk menentang otoritas pemerintah. Ia secara hati-hati melakukan klasifikasi antara pembangkang agama, pembangkang politik, dan ancaman-ancaman langsung bagi negara. Para pengkritik dari kalangan agama diberi wadah terbuka untuk mengungkapkan sikap oposisi mereka, dan boleh bersaing dalam pemilihan parlemen, menerbitkan koran, dan menyuarakan keberatan-keberatannya di media. Namun pada akhir tahun 1980-an, kebijakan Mubarak yang luwes tersebut ternyata gagal mengkooptasi atau membungkam oposisi Islam secara efektif. Rezimnya pun mulai memberi tanggapan yang lebih agresif dalam menghadapi tantangan kaum ekstrimis yang mengatasnamakan agama (yang mendukung penggulingan pemerintah melalui kekerasan) maupun golongan moderat (yang berpartisipasi di dalam kerangka politik dan hukum yang ada). Pemerintah Mubarak mulai tidak pandang bulu dalam membasmi pergerakan bernuansa Islam seperti Jamaah Islamiyah dan Jamaah al-Jihad, dan begitu juga dengan gerakan-gerakan Ikhwanul Muslimin.²⁸⁵

²⁸⁴ *Ibid.*, hlm. 238.

²⁸⁵ *Ibid.*, hlm. 239-240.

Tindakan keras pemerintah Mubarak itu bukan hanya bermaksud mencabut ekstrimisme hingga ke akar-akarnya, melainkan juga untuk menghadapi dan mengontrol pelembagaan aktivitas Islam. Perhimpunan-perhimpunan Mesir dari berbagai profesi merupakan pilar masyarakat madani Mesir. Pada tahun 1980-an, aktivis-aktivis Islam tampil sebagai kekuatan utama dalam perhimpunan-perhimpunan itu. Keberhasilan para aktivis Islam dalam memasuki arus sosial-politik itu terlihat semakin meningkat secara drastis. Hal ini dapat dilihat dari banyaknya perhimpunan yang kemudian berorientasi pada Islam. Namun pada tahun 1993, rezim Mubarak mengubah undang-undang pemilihan yang mengatur berbagai perhimpunan dan mengambil alih kontrol atas perhimpunan-perhimpunan profesi untuk mengimbangi kontrol dan pengaruh Ikhwanul Muslimin. Selain itu, rezim Mubarak juga memanfaatkan masjid dan institusi pendidikan untuk melancarkan tujuan politiknya. Misalnya, sebelumnya pada tahun 1992, menteri agama di bawah rezim Mubarak mengumumkan bahwa semua materi khutbah di masjid-masjid yang dikelola negara harus disetujui oleh para pejabat yang ditunjuk pemerintah dan bahwa pembangunan masjid-masjid pribadi akan dibatasi. Dan kemudian pada 10 November 1992, Muhammad Ali Mahjoub, menteri agama, sekali lagi mengeluarkan pengumuman bahwa semua masjid pribadi akan dikontrol oleh kementerian agama.²⁸⁶

Fakta ini setidaknya menandakan bahwa hubungan antara Mesir dan gerakan politik Islam juga mengalami pasang-surut. Jadi sebenarnya apa yang

²⁸⁶ *Ibid.*, hlm. 247, 252 dan 253.

terjadi dan dihadapi gerakan politik Islam di Indonesia hampir sama dengan yang terjadi di Mesir, sama-sama pernah mengalami pasang-surut. Namun perlu digarisbawahi, penulis tidak menyebut gerakan politik Islam tersebut merupakan representasi Islam. Gerakan tersebut hanyalah gerakan politik biasa yang berupaya memperjuangkan Islam dengan cara mereka masing-masing.

D. Indonesia dan Mesir Sebagai Negara Berkonstitusi dan Demokrasi

Indonesia dan Mesir sama-sama merupakan negara yang berdasarkan konstitusi. Dibandingkan dengan Indonesia, bahkan Mesir tercatat lebih dulu memiliki konstitusi resmi. Ini menandakan bahwa baik Indonesia maupun Mesir sama-sama mengakui pentingnya sebuah konstitusi bagi negara. Sebab konstitusi merupakan kontrak sosial tertulis antara rakyat dan negara. Di dalam konstitusi inilah dibangun dasar-dasar dalam menjalankan kehidupan berbangsa dan bernegara. Maka dengan demikian Indonesia dan Mesir dapat dikategorikan sebagai negara yang menganut paham konstitusionalisme.

Sebagai konsekuensi dari negara yang berpaham konstitusionalisme, mana Indonesia dan Mesir pun harus mengikuti prinsip-prinsip yang terkait dengan negara konstitusionalisme itu sendiri. Seperti yang dijelaskan di atas bahwa di antara prinsip negara konstitusionalisme adalah adanya pengakuan hak-hak asasi manusia. Misalnya Prof. Sri Soemantri dengan mengutip J.G. Steenbeek, menjelaskan bahwa pada umumnya undang-undang dasar atau konstitusi berisi tiga hal pokok, yang di antaranya itu adalah adanya jaminan terhadap hak-hak asasi manusia dan warga negara.

Jaminan terhadap hak-hak asasi manusia dan warga negara di dalam sebuah konstitusi artinya mengatur tentang kebebasan warga negara yang sifatnya asasi juga, yang itu tidak dapat dihilangkan oleh negara. Jika berpedoman pada aliran filsafat yang berpendapat bahwa negara itu terbentuk dari sekumpulan manusia yang kemudian memilih pemimpin (negara) untuk memimpinya, maka artinya hak-hak asal warga negara itu tidak boleh hilang. Sebab sejatinya negara ada itu karena dibentuk oleh rakyat, maka hak-hak asal rakyat pun tidak boleh direbut negara.

Salah satu dari sekian banyak hak-hak asasi manusia dan warga negara adalah hak untuk memeluk agama sesuai dengan kepercayaan yang dianutnya. Bahkan lebih jauh lagi, sejatinya beragama atau memeluk agama itu sudah menjadi fitrah manusia. Hak maupun fitrah ini tidak boleh dirampas oleh negara. Meniadakan aturan agama atau bahkan larangan terhadap agama dan menjalankan agama di dalam sebuah konstitusi, berarti dapat dikatakan konstitusi tersebut cacat.

Jika mengacu kepada konsep keberadaan negara seperti yang disampaikan oleh Ibnu Taimiyah dan juga ulama-ulama lainnya bahwa negara itu ada untuk menegakkan syariat agama, maka artinya negara tidak boleh lepas dari agama. Ekstrimnya, justru negara itulah yang harus melayani kepentingan agama. Sehingga dengan begitu, aturan tentang agama dan kehidupan beragama menjadi suatu keniscayaan yang harus diatur di dalam dalam sebuah konstitusi.

Pengakuan terhadap agama di dalam sebuah konstitusi ini akan memberikan spirit khusus tersendiri bagi kehidupan berbangsa dan bernegara. Sebab di satu

sisi, konstitusi merupakan aturan dasar dalam membangun hubungan dan kehidupan berbangsa dan bernegara. Dan di sisi lain, agama merupakan sumber moral dan akhlak bagi manusia. Moralitas kebangsaan pun bahkan dapat diukur melalui mekanisme dan ajaran-ajaran yang diajarkan oleh agama. Maka sejatinya kedua sisi ini saling menopak dan menguatkan satu sama lain. Semacam ada simbiosis mutualisme—kecuali bagi mereka yang tidak percaya agama dan hanya percaya bahwa agama merupakan sumber konflik umat manusia.

Konstitusi yang tidak mengatur agama berarti konstitusi yang pondasi moralnya rapuh, bahkan tidak ada. Jika konstitusinya saja sudah rapuh, maka dapat dipastikan bangunan hukum yang dibangun di atasnya juga akan rapuh secara moral. Bahkan tidak hanya soal hukum, atmosfer kehidupan berbangsa dan bernegara pun niscaya tidak akan berjalan dengan baik, sebab tanpa dilandasi dengan moralitas yang kuat. Konstitusi yang sudah memuat agama dan menjadikan negaranya berdasarkan kepada agama saja kerap mengalami permasalahan moral kebangsaan, apalagi konstitusi yang sejak awal tidak mau memuat aturan ataupun mendasarkan negaranya pada basis agama atau ketuhanan.

Kemudian dari sisi konsep negara demokrasi, Indonesia dan Mesir pun tergolong negara yang menganut paham dan sistem demokrasi. Pengakuan terhadap demokrasi ini dimuat di dalam konstitusi baik di Indonesia maupun Mesir.

Di Indonesia, meski kata “demokrasi” tidak muncul secara tegas di dalam konstitusi UUD 1945, namun ada beberapa isyarat yang menunjukkan bahwa

Indonesia menganut paham demokrasi, seperti frase “kedaulatan berada di tangan rakyat”, “demokratis”, maupun juga “pemilihan umum”.

Pasal 1 ayat (2) UUD 1945 menyebutkan: “Kedaulatan berada di tangan rakyat dan dilaksanakan menurut Undang-Undang Dasar”. Pasal 18 ayat (4) menyebutkan: “Gubernur, Bupati, dan Walikota masing-masing sebagai kepala pemerintah daerah provinsi, kabupaten, dan kota dipilih secara demokratis.” Dan juga ada bab khusus yang mengatur tentang Pemilihan Umum, yakni pada Bab VIIB.

Sementara Mesir, seperti yang telah disinggung di atas bahwa Mesir dalam Konstitusi 1923, meski ketika itu dinyatakan berbentuk kerajaan, namun juga tetap mengakui rakyat sebagai sumber kekuasaan. Ini juga sebenarnya mengisyaratkan pengakuan demokrasi oleh Mesir. Untuk menjabarkan konsekuensi dari seluruh kekuasaan bersumber dari rakyat, seperti yang dinyatakan di dalam Pasal 23, maka Konstitusi 1923 tersebut juga mengatur tentang Parlemen yang terdiri dari Majelis Senior (Majlis al-Syuyukh) dan Majelis Perwakilan (Majlis al-Nawab). Dua perlima dari Majelis Senior dipilih oleh Raja, sedangkan tiga per lima sisanya dipilih melalui pemilihan umum sesuai dengan undang-undang pemilihan umum. Sedangkan Majelis Perwakilan dipilih dalam pemilihan umum sesuai dengan undang-undang pemilihan umum.²⁸⁷

Kata “demokrasi” baru dinyatakan dengan tegas pertama kali di dalam konstitusi Mesir yaitu pada Konstitusi 1956. Pernyataan dengan eksplisit kata “demokrasi” dimuat di dalam Pasal 1 Konstitusi 1956. Pasal 1 Konstitusi 1956 itu

²⁸⁷ Konstitusi Mesir 1923 Pasal 74 dan Pasal 82.

menyatakan bahwa Mesir adalah negara Arab yang merdeka dan berdaulat, yang berbentuk republik demokrasi, dan rakyat Mesir merupakan bagian dari bangsa Arab. Pasal 1 Konstitusi 1956 berbunyi:

مصر دولة عربية مستقلة ذات سيادة, وهى جمهورية ديمقراطية, والشعب المصرى
جزء من الأمة العربية.

Dan selanjutnya, kata “demokrasi” selalu dimuat di dalam konstitusi Mesir hingga konstitusi terakhir yang saat ini berlaku, sebagai identifikasi dari bentuk negara Mesir. Ini menandakan bahwa Mesir juga mengakui dengan tegas paham dan sistem demokrasi, seperti halnya Indonesia. Ketegasan untuk menyatakan diri menganut sistem demokrasi ini dilakukan Mesir setelah terjadinya perubahan bentuk negara dari kerajaan kepada republik.

Sebagai konsekuensi dari pengakuan terhadap demokrasi, baik Indonesia maupun Mesir, tentu memiliki konsekuensi yang untuk berpegang dan menjalankan prinsip-prinsip demokrasi dalam kehidupan berbangsa dan bernegara. Jika demokrasi tidak saja dimaknai sebagai sistem, melainkan juga sebagai nilai-nilai yang mengakui bahwa rakyat memiliki peranan yang sangat penting dalam menentukan negara, maka artinya rakyat juga harus diberikan kebebasan serta hak-hak asasinya. Dan salah satu di antara sekian banyak hak asasi manusia—seperti yang telah dijelaskan sebelumnya—adalah hak menganut agama dan menjalankan syariat agama masing-masing. Inilah yang harus diakomodir oleh Indonesia dan Mesir sebagai negara demokrasi.

Namun dari sisi filosofis, sebenarnya munculnya pengakuan terhadap demokrasi atau kedaulatan yang berada di tangan rakyat di dalam konstitusi,

sebetulnya tidak serta-merta dianggap bahwa konstitusi tersebut mengesampingkan atau menafikan adanya kedaulatan Tuhan dalam sebuah negara. Menurut penulis, ketika negara mengakui adanya agama di dalam konstitusinya, maka berarti konstitusi itu juga secara tidak langsung mengakui akan kedaulatan Tuhan.

Di dalam konstitusi UUD 1945, diakuinya bahwa Negara Indonesia berdasarkan atas Ketuhanan Yang Maha Esa, artinya juga mengakui kedaulatan Tuhan atas negara. Karena di balik pengakuan Ke-Mahaesaan Tuhan tersebut juga secara tidak langsung juga terdapat pengakuan terhadap Ke-Mahakuasaan Tuhan. Dan ini sejalan dengan isi Pembukaan UUD 1945 yang menyatakan bahwa kemerdekaan Indonesia ini merupakan berkat rahmat dari Allah Yang Maha Kuasa.

Begitu pun di dalam konstitusi Mesir, dari pertama hingga yang terakhir. Diaturnya agama Islam sebagai agama resmi negara, merupakan juga pengakuan adanya Kekuasaan Allah atas negara dan rakyat Mesir. Terlebih lagi prinsip-prinsip syariat Islam dijadikan sebagai sumber utama hukum/legislasi. Ini menandakan bahwa di dalam konstitusi Mesir, Kekuasaan Allah tidak dapat dan tidak akan pernah disingkirkan oleh kedaulatan rakyat. Hanya Allah lah sesungguhnya yang Maha Kuasa dan segala kedaulatan hanyalah milik-Nya.

Dengan demikian, demokrasi atau kedaulatan rakyat yang diakui di dalam konstitusi Indonesia maupun di Mesir masih dalam tarap yang wajar, karena sejatinya kedaulatan rakyat itupun sifatnya sangat terbatas, dibatasi oleh kedaulatan Tuhan Yang Maha Kuasa. Maka sudah sepantasnya juga lah sistem

dan nilai-nilai demokrasi yang dibangun tidak bertentangan dengan aturan dan ketentuan yang telah ditetapkan oleh Tuhan Yang Maha Kuasa.

E. Amandemen Konstitusi Indonesia dan Mesir

Seperti yang dijelaskan sebelumnya, secara teoritis dan juga praktis, sebuah konstitusi harus dapat menyesuaikan diri dengan perkembangan zaman. Konstitusi yang baik adalah konstitusi yang di dalamnya mengatur tentang mekanisme perubahan konstitusi. Akan tetapi meski konstitusi itu memuat aturan tentang perubahan, namun pada faktanya perubahan konstitusi selalu akan bergantung pada situasi dan kondisi politik, dan juga konfigurasi politik yang berkembang ketika itu.

Dalam konteks ini, yang terjadi di Indonesia dan Mesir pun demikian, dimana proses perubahan/amandemen konstitusi diawali dengan pergolakan politik yang tinggi yakni reformasi dan revolusi. Dan sebelum pecahnya reformasi di Indonesia dan revolusi di Mesir, kedua negara ini sama-sama pernah mengalami masa-masa kelam demokrasi di bawah rezim yang otoriter.

Demokrasi di masa rezim otoriter di masing-masing kedua negara ini hanya dijadikan sebagai tameng pemerintah untuk mengelabui rakyatnya. Di balik penyelenggaraan pemilihan umum, hasil dari kotak suara sudah dapat diatur dan dikontrol. Apa yang terjadi di rezim Orde Baru di bawah kekuasaan Soeharto tidak jauh berbeda dengan rezim Husni Mubarak di Mesir. Indikasi yang dialami rakyat pun hampir sama, seperti terpasungnya kebebasan pers dan berpendapat, tidak berjalannya sistem parlemen dengan baik, adanya dominasi kekuatan militer, dan praktek korupsi yang merajalela dalam pemerintahan.

Di Indonesia, runtuhnya rezim Orde Baru dan munculnya era reformasi ditandai dengan mundurnya Soeharto dari kursi presiden pada 21 Mei 1998. Sebelumnya, desakan agar Presiden Soeharto turun sudah mengawali reformasi ini. Latar belakang timbulnya gelombang reformasi ini adalah krisis finansial yang menyebabkan ekonomi Indonesia melemah. Demonstrasi besar-besaran akhirnya dilakukan oleh berbagai jaringan mahasiswa di berbagai wilayah di Indonesia. Di bawah tekanan yang besar inilah, baik dari dalam maupun luar negeri, akhirnya Presiden Soeharto mengundurkan diri.

Di Mesir, runtuhnya rezim tirani yang membelenggu demokrasi ditandai dengan turunnya Presiden Husni Mubarak. Runtuhnya rezim ini diawali dengan revolusi rakyat 25 Januari 2011. Isu yang melatarbelakanginya juga tidak jauh beda, yaitu kesejahteraan rakyat yang semakin hilang. Selain itu pola kepemimpinan otoriter yang diterapkan Husni Mubarak membuat rakyat merasa terbelenggu di negeri sendiri. Makanya semboyan utama yang diusung dalam Revolusi 25 Januari 2011 adalah kebebasan, kebebasan dan kebebasan.

Menurut pengamatan penulis, mungkin sedikit ada perbedaan antara demonstrasi reformasi di Indonesia dengan demonstrasi revolusi di Mesir. Demontran yang turun ke jalan dan menguasai gedung DPR-MPR ketika reformasi Indonesia sebagian besar adalah mahasiswa. Sementara demontran yang turun ketika revolusi Mesir benar-benar dari semua lapisan masyarakat, dari yang anak kecil hingga orang-orang tua, dari umat Islam hingga yang non-Muslim, dari kubu sekuler hingga kelompok Islamis, dari elemen politik maupun yang non-politik, dan lainnya.

Pengumuman turunnya Presiden Soeharto dilakukan oleh dirinya sendiri, dan kursi presiden diserahkan kepada wakilnya, yaitu B.J. Habibie. Artinya, kekuasaan tertinggi tetap di tangan sipil, bukan militer. Berbeda dengan pengunduran diri Presiden Husni Mubarak pada 12 Februari 2011 yang diumumkan oleh wakilnya, yaitu Omar Sulaiman. Selanjutnya kekuasaan diserahkan kepada militer.

Di Indonesia proses Pemilu usai reformasi berhasil memilih Presiden dan Wakil Presiden, meski ketika itu masih dipilih di MPR. Dan terpilihlah Abdurrahman Wahid sebagai Presiden Republik Indonesia. Begitu juga dengan di Mesir, usai revolusi diadakan Pemilu Presiden secara langsung, dan akhirnya juga berhasil memilih presiden pertama di Mesir dari kalangan sipil sekaligus dari kubu Islamis, yakni Muhammad Mursi. Namun ternyata masa pemerintahan Muhammad Mursi tidak dapat bertahan lama, karena digulingkan melalui revolusi jilid dua.

Jika setelah reformasi, Indonesia berhasil melakukan perubahan konstitusi secara bertahap pada tahun 1999, 2000, 2001, dan 2002. Sementara itu di Mesir setelah revolusi 2011, Mesir sebanyak dua kali melakukan perubahan konstitusi yang sifatnya menyeluruh. Konstitusi 2012 yang berlaku di bawah pemerintahan Presiden Muhammad Mursi menggantikan Konstitusi 1971 yang dipakai oleh rezim Mubarak yang otoriter. Namun Konstitusi 2012 tersebut kembali diamandemen dan digantikan dengan Konstitusi 2014, setelah tergulingnya Muhammad Mursi dari tampuk kekuasaan.

Maka dari itu, menurut hemat penulis, perlu adanya sekilas pengetahuan tentang kondisi politik, khususnya politik umat Islam, sebelum dilakukannya amandemen konstitusi di kedua negara. Ini merupakan pengantar untuk memahami dalam situasi seperti apa amandemen konstitusi dilakukan di kedua negara, yang kemudian pada konstitusi yang baru itu mengatur tentang agama dan kehidupan beragama. Kondisi politik umat Islam penting untuk diketahui, mengingat dalam kaitannya dengan pengaturan agama dan kehidupan beragama di dalam konstitusi. Terlebih lagi disebabkan karena mayoritas warga negara di Indonesia dan Mesir sama-sama beragama Islam.

1. Amandemen UUD 1945 di Indonesia dan Kondisi Politik Umat Islam ketika Itu

Di awal-awal masa Orde Baru, rezim otoriter yang digulingkan ketika Reformasi 1998, kebebasan bagi kelompok-kelompok Islam memang terpasung. Terlebih lagi ketika rezim Soeharto mewajibkan kepada seluruh elemen organisasi untuk meletakkan asas tunggal Pancasila sebagai landasan organisasinya. Bagi organisasi-organisasi yang bernaifaskan Islam, keputusan pemerintah tersebut tentu sangat dilematis. Organisasi-organisasi yang bernaifaskan Islam sudah tentu meletakkan asas Islam sebagai landasan organisasinya.

Partai Islam sendiri disinyalir sudah lenyap di zaman Orde Baru. Indikasinya bisa dilihat ketika Partai Persatuan Pembangunan (PPP)

menetapkan asas Pancasila dan menghilangkan asas Islam dalam muktamarnya yang pertama tahun 1984.²⁸⁸

Namun di akhir-akhir penghujung Orde Baru, sebenarnya pemerintah sudah mulai memperlihatkan bentuk perhatiannya kepada Islam. Gerakan bernada Islam ini memang masih belum sampai pada tarap gerakan Islam politik. Oleh karena itulah gerakan ini dinamai dengan gerakan Islam budaya. Hal ini di antaranya ditandai dengan lahirnya Undang-undang Peradilan Agama (UU No: 7 Tahun 1989); lahirnya Kompilasi Hukum Islam berdasarkan Inpres No: 1 Tahun 1991; dibentuknya Ikatan Cendekiawan Muslim se-Indonesia (ICMI) tahun 1990; berdirinya Bank Muamalat Indonesia (BMI) tahun 1992; serta munculnya Harian Republika tahun 1992.²⁸⁹

Setelah Orde Baru berakhir, partai-partai Islam pun bermunculan dalam jumlah besar. Dari 48 partai peserta pemilihan umum tahun 1999, ada 19 partai yang dapat dikategorikan sebagai partai Islam. Suatu partai dikatakan partai Islam bila namanya atau asasnya atau lambangnya mengandung unsur Islam. Atas dasar tersebut, 19 partai yang dikategorikan sebagai partai Islam ketika itu adalah:²⁹⁰

- 1) Partai Indonesia Baru (PIB)
- 2) Partai Kebangkitan Muslimin Indonesia (KAMI)
- 3) Partai Ummat Islam (PUI)
- 4) Partai Kebangkitan Ummat (PKU)
- 5) Partai Masyumi Baru
- 6) Partai Persatuan Pembangunan (PPP)
- 7) Partai Syarikat Islam Indonesia (PSII)
- 8) Partai Abdul Yatama

²⁸⁸ Sudirman Tebba, *Islam Pasca Orde Baru*, Cetakan Pertama (Yogyakarta: Tiara Wacana, 2001), hlm. xiii.

²⁸⁹ *Ibid.*, hlm. 55.

²⁹⁰ *Ibid.*, hlm. xiv.

- 9) Partai Syarikat Islam Indonesia 1905
- 10) Partai Politik Islam Indonesia Masyumi
- 11) Partai Bulan Bintang (PBB)
- 12) Partai Keadilan (PK)
- 13) Partai Nahdlatul Ummat (PNU)
- 14) Partai Islam Demokrat (PID)
- 15) Partai Persatuan (PP)
- 16) Partai Kebangkitan Bangsa (PKB)
- 17) Partai Cinta Damai (PCD)
- 18) Partai Solidaritas Uni Nasional Indonesia (SUNI)
- 19) Partai Umat Muslimin Indonesia (PUMI)

Pemilihan umum legislatif tahun 1999 ini tidak seperti pemilihan umum sebelumnya pada tahun 1997 yang hanya diikuti oleh dua partai politik, yaitu Partai Persatuan Pembangunan (PPP) dan Partai Demokrasi Indonesia (PDI), serta satu Golongan Karya. Pemilihan umum ini diikuti sebanyak 48 partai politik dari berbagai spektrum arah politik, kecuali komunis. Ini merupakan letusan gunung api demokrasi yang selama berada di bawah rezim Orde Baru hanya mengendap di dalam perut gunung.

Dari 19 partai Islam tersebut di atas, hanya tiga partai yang memperoleh suara yang cukup signifikan, yaitu Partai Persatuan Pembangunan (PPP), Partai Kebangkitan Bangsa (PKB), dan Partai Bulan Bintang (PBB). Berdasarkan fakta inilah, Ketua Umum Dewan Pimpinan Pusat Partai Persatuan Pembangunan (DPP-PPP) Hamzah Haz dalam tablig akbar di Silang Monas, Jakarta, pada 7 Januari 2000 mengajak partai-partai politik Islam untuk bersatu dalam menghadapi pemilihan umum tahun 2004. Ajakan ini disambut baik oleh para pemimpin partai Islam yang lain. Selain itu, berdasarkan ketentuan

Undang-Undang, partai-partai Islam itu tidak bisa bertahan semuanya. Sebagiannya harus bubar atau melebur dengan partai lainnya.²⁹¹

Namun ternyata penyederhanaan partai-partai Islam tersebut tidak terlalu memberikan dampak yang signifikan dalam perolehan suara. Pada pemilihan umum tahun 1999, partai Islam harus puas diposisi ketiga, yaitu Partai Persatuan Pembangunan (PPP) yang memperoleh 58 kursi di parlemen atau sebesar 12,55%. Perolehan ini pun masih jauh terpaut dari partai juara kedua, yaitu Partai Golkar yang memperoleh 120 kursi (25,97%) di parlemen.

Pemilihan umum pertama di era reformasi ini dimenangkan oleh Partai Demokrasi Indonesia Perjuangan (PDI-P) dengan perolehan suara 35.689.073 suara dan meraih kursi di parlemen sebanyak 153 kursi (33,12%). Pemenang kedua adalah Partai Golkar dengan perolehan suara 23.741.749 suara dan meraih 120 kursi (25,97%) di parlemen. Sementara pemenang ketiga adalah Partai Pesatuan Pembangunan (PPP) hanya memperoleh 11.329.905 suara, namun di parlemen dapat memperoleh 58 kursi (12,55%). Berbeda dengan Partai Kebangkitan Bangsa (PKB) yang memperoleh 13.336.982 suara, tapi hanya mendapat 51 kursi (11,03%) di parlemen.²⁹²

Meski dalam Pemilu legislatif partai-partai Islam tidak mampu keluar sebagai pemenang, akan tetapi umat Islam cukup berbahagia dengan dipilihnya Presiden yang merupakan representasi umat Islam. MPR yang ketika itu masih memiliki wewenang memilih presiden dan wakil presiden memilih

²⁹¹ *Ibid.*, hlm. 17-18.

²⁹² Lihat: http://id.wikipedia.org/wiki/Pemilihan_umum_legislatif_Indonesia_1999. Diakses pada 30 Mei 2015.

Abdurrahman Wahid ketua PKB untuk menjadi presiden. Sementara Megawati Soekarno Putri, ketua PDI-P hanya menempati posisi wakil presiden.

Sedangkan mengenai amandemen, sebenarnya wacana untuk melakukan amandemen UUD 1945 ini sudah muncul mengiringi teriakan mahasiswa yang menuntut agar Presiden Soeharto turun dan mengakhiri rezimnya. Beberapa pakar memang sudah ada yang mengusulkan amandemen UUD 1945. Prof. Dr. Harun Alrasid misalnya, menyebut bahwa langkah awal untuk melakukan reformasi adalah dengan reformasi konstitusi. Menurutnya, era baru reformasi tersebut adalah momentum yang sangat tepat untuk melakukan amandemen UUD 1945. Meskipun sebenarnya tidak ada catatan resmi siapa pihak atau kelompok yang pertama kali menyuarakan gagasan amandemen UUD 1945 di era reformasi. Hanya saja, wacana amandemen UUD 1945 ini semakin berkembang dan signifikan dibicarakan setelah penyelenggaraan Pemilu 1999 tanggal 7 Juni 1999. Tepatnya, pada Sidang Umum MPR Tahun 1999 di bulan Oktober 1999, masalah amandemen UUD 1945 mulai dibicarakan di level yang memang berwenang mengubah UUD 1945 tersebut.²⁹³

Di Indonesia, mekanisme amandemen konstitusi menjadi wewenang MPR. Oleh karenanya, amandemen konstitusi ini sejatinya adalah proses politik. Maka konfigurasi dan pergolakan politik menjelang memutuskan untuk mengamandemen konstitusi pun menjadi hal yang perlu dibahas sendiri. Bila ditinjau dari pernyataan pimpinan berbagai partai politik maupun program partai yang mencantumkan konsep perubahan UUD 1945, pada umumnya

²⁹³ Slamet Effendy Yusuf dan Umar Basalim, *Reformasi Konstitusi Indonesia: Perubahan Pertama UUD 1945*, (Jakarta: Pustaka Indonesia Satu, 2000), hlm. 49.

niatan amandemen konstitusi memperoleh tanggapan positif dari partai-partai politik. Dan faktanya, amandemen pun memang terjadi.²⁹⁴

Hasil amandemen UUD 1945 ternyata lebih menitikberatkan kepada perbaikan sistem pemerintahan, selain juga memasukkan unsur-unsur fundamental yang menjadi hak-hak asasi manusia. Misalnya Bagir Manan dalam bukunya *Membedah UUD 1945* lebih menyoroti adanya perubahan sistem pemerintahan setelah amandemen, dari yang sebelumnya lebih ke *executive heavy* menjadi upaya membangun mekanisme *checks and balances*.²⁹⁵

Sedangkan untuk pasal yang mengatur tentang agama yakni Pasal 29, berdasarkan Undang-Undang Dasar 1945 edaran Mahkamah Konstitusi Republik Indonesia tahun 2010, tidak mengalami perubahan sama sekali.²⁹⁶ Padahal perubahan UUD 1945 tersebut dilakukan dalam empat tahap dari tahun 1999 hingga tahun 2002, namun pasal yang mengatur agama itu tidak tersentuh perubahan sedikit pun.

Pasal 29 tetap berbunyi:

(1) Negara berdasarkan atas Ketuhanan Yang Maha Esa.

²⁹⁴ Adapun mengenai alasan-alasan dilakukannya amandemen UUD 1945, Slamet Effendy Yusuf dan Umar Basalim merincinya ke dalam beberapa perspektif, yakni: perspektif filosofis, perspektif historis, perspektif sosiologis, perspektif yuridis, perspektif praktek ketatanegaraan, dan perspektif materi. Namun alasan-alasan tersebut sengaja tidak dibahas di sini, karena memang fokus penelitian ini tidak menyoroti hal itu.

²⁹⁵ Bagir Manan, *Membedah UUD 1945*, (Malang: Universitas Brawijaya Press, 2012), hlm. 117-125.

²⁹⁶ Mahkamah Konstitusi Republik Indonesia, *Undang-Undang Dasar Negara Republik Indonesia Tahun 1945 dan Undang-Undang Republik Indonesia Nomor 24 Tahun 2003 Tentang Mahkamah Konstitusi*, (Jakarta: Sekretariat Jenderal dan Kepaniteraan Mahkamah Konstitusi RI, 2010), hlm. 52-53.

(2) Negara menjamin kemerdekaan tiap-tiap penduduk untuk memeluk agamanya masing-masing dan untuk beribadat menurut agamanya dan kepercayaannya itu.

Tampaknya isu tentang agama atau Pasal 29 UUD 1945 itu kurang begitu menarik perhatian MPR saat melakukan amandemen. Hal ini terlihat jelas di dalam Naskah Komprehensif Perubahan Undang-Undang Dasar Negara Republik Indonesia Tahun 1945 yang diterbitkan oleh Mahkamah Konstitusi. Bahkan tidak ada perdebatan sedikit pun yang terjadi mengenai aturan tentang agama atau Pasal 29 ini. Akhirnya di dalam Naskah Komprehensif itu pun hanya mencantumkan perdebatan yang terjadi ketika sidang BPUPKI tentang dasar negara dan posisi agama di Indonesia, saat merumuskan UUD 1945.

Jika mengacu kepada sejarah lahirnya UUD 1945, Undang-Undang Dasar 1945 yang disahkan oleh PPKI (Panitia Persiapan Kemerdekaan Indonesia) pada 18 Agustus 1945 itu sebenarnya masih bersifat sementara. Hal inilah yang kemudian menjadi angin segara bagi umat Islam, khususnya dalam hal ini Masyumi sebagai partai Islam ketika itu, untuk terus memperjuangkan aspirasi umat Islam setelah “kekalahan” di dalam perumusan UUD 1945 di BPUPKI. Masyurmi masih berharap bahwa isi dan sifat Islam pada negara Indonesia dapat diperjuangkan nanti saat negara akan menyusun Undang-Undang Dasar yang bersifat tetap. Bahkan para tokoh Masyumi ketika itu merasa yakin jika pemilihan umum dilakukan secara bebas, partai Islam itu akan berhasil menguasai parlemen untuk memperjuangkan cita-cita mereka itu. Masyumi sendiri memiliki tujuan untuk melaksanakan cita-cita Islam dalam

urusan kenegaraan. Mengenai penganut agama-agama lain, dikatakan bahwa Islam menganut prinsip “agama tidak boleh dipaksakan kepada orang lain”. Dalam sebuah negara merdeka, masing-masing orang adalah bebas untuk memeluk agama yang diyakininya. Perbedaan agama tidaklah membedakan hak seseorang dari saudara sebangsanya yang berlainan agama dengannya.²⁹⁷ Akan tetapi pemikiran politik yang dianut Masyumi tersebut, ketika amandemen UUD 1945 ternyata tidak begitu menarik perhatian MPR.

Menurut penulis, ketidaktertarikan MPR untuk membahas aturan tentang agama atau Pasal 29 tersebut bisa jadi disebabkan oleh beberapa faktor seperti:

- 1) Pasal 29 tersebut berkaitan erat dengan Pembukaan UUD 1945, sehingga mengubah Pasal 29 sama juga dengan mengubah Pembukaan UUD 1945;
- 2) Mendiskusikan ulang Pasal 29 dan Pembukaan UUD 1945 berarti sama dengan mendiskusikan tentang bentuk negara Indonesia kembali, padahal kesepakatan yang melahirkan Piagam Jakarta itu sudah ditempuh dengan susah payah ketika itu;
- 3) Mengubah Pasal 29 dan Pembukaan UUD 1945 sama saja dengan mengubah bentuk negara;
- 4) Pasal 29 dan Pembukaan UUD 1945 terlalu sensitif untuk dibicarakan di dalam amandemen;
- 5) Mungkin MPR beranggapan bahwa tidak ada urgensi yang mendesak untuk melakukan perubahan Pasal 29;

²⁹⁷ Yusril Ihza Mahendra, *Modernisme dan Fundamentalisme dalam Politik Islam: Perbandingan Partai Masyumi (Indonesia) dan Partai Jama'at-i-Islami (Pakistan)*, Op. Cit., hlm. 74-75.

6) Perhatian MPR ketika melakukan amandemen terfokus pada perbaikan sistem pemerintahan; dan mungkin disebabkan beberapa faktor lainnya.

Pendapat penulis ini sepertinya didukung dengan pendapat Mahfud MD yang mengatakan bahwa Pancasila tidak pernah dan tidak akan pernah diganggu gugat dalam posisinya sebagai dasar dan ideologi negara, disebabkan oleh dua faktor. *Pertama*, Pancasila sangat cocok dijadikan *platform* kehidupan bersama bagi bangsa Indonesia yang sangat majemuk, sehingga tetap terikat erat sebagai bangsa yang besatu. *Kedua*, Pancasila termuat di dalam Pembukaan UUD 1945 yang di dalamnya ada pernyataan kemerdekaan oleh bangsa Indonesia, sehingga jika Pancasila diubah, berarti Pembukaan UUD 1945 pun juga turut diubah. Dan jika Pembukaan UUD 1945 diubah, maka artinya kemerdekaan yang pernah dinyatakan di dalam Pembukaan tersebut itu pun dianggap menjadi tidak ada lagi, sehingga dengan demikian negara Indonesia menjadi tidak ada atau bubar.²⁹⁸

2. Amandemen Konstitusi Mesir 2012 dan Kondisi Politik Umat Islam Ketika Itu

Di Mesir, pemilihan umum legislatif pertama setelah revolusi dilakukan dari tanggal 28 November 2011 hingga 11 Januari 2012, karena pemilihan dibagi menjadi tiga tahap. Pemilihan umum legislatif sebelumnya diadakan pada tahun 2010. Namun pemilihan umum ini diiringi dengan berbagai macam kontroversi dan tuduhan penipuan. Intinya, pemilihan umum sebelum revolusi dinilai tidak demokratis dan hanya dijadikan tameng pemerintah saja.

²⁹⁸ Moh. Mahfud MD, *Membangun Politik Hukum, Menegakkan Konstitusi*, Cetakan Kedua. (Jakarta: Rajawali Pers, 2011), hlm. 51.

Monopoli Partai Nasional Demokrat menghantui kebebasan dalam demokrasi. Maka tidak aneh ketika revolusi pecah, kantor-kantor partai ini banyak yang dibakar rakyat.²⁹⁹

Pemilihan umum legislatif perdana pasca revolusi ini dimenangkan oleh Partai Kebebasan dan Keadilan (*Hizb al-Hurriyah wa al-'Adalah/Freedom and Justice Party*) milik Ikhwanul Muslimin. Ini adalah kemenangan pertama partai Islam yang selama di bawah rezim militer selalu menjadi oposisi. Partai kedua yang menang adalah Partai Nur milik Salafi Mesir. Sebelumnya kelompok Salafi ini pernah memfatwakan haramnya berpolitik dan mendirikan partai, namun ternyata setelah dibukanya peluang pemilihan umum, mereka akhirnya mendirikan partai juga. Jika perolehan suara partai Islam ini digabungkan, jumlah suaranya melebihi enam puluh persen. Artinya mayoritas kursi di parlemen dikuasai oleh kubu kelompok Islamis. Sementara itu Partai New Wafd dan Egyptian Bloc dari kelompok sekuler dan liberalis harus puas di posisi ketiga dan keempat. Situasi ini telah jauh berbalik dari situasi parlemen sebelumnya yang banyak diisi oleh orang-orang Mubarak yang lebih cenderung sekuler.

No.	Party	Ideology	Votes	Vote %	Total Seats	Seat %
1.	Freedom and Justice	Muslim Brotherhood Islamist	3,565,092	36.6%	73	49%
2.	Al-Nour	Salafi Islamist	2,371,713	24.4%	30	20%
3.	Egyptian Bloc	Liberal Democrats	1,299,819	13.4%	15	10%
4.	New Wafd	National Liberals	690,077	7.1%	11	7%
5.	Al-Wasat	Moderate Islamic / Liberal Democratic	415,590	4.3%	4	3%

²⁹⁹

http://en.wikipedia.org/wiki/Egyptian_parliamentary_election,_2011%E2%80%9312
pada 30 Mei 2015.

Lihat:
Diaksesps

6.	Revolution Continues	Leftists	335,947	3.5%	6	4%
7.	Reform and Development	Liberals	185,138	1.9%	2	1%
8.	National Party of Egypt	Former NDP Members	153,429	1.6%	2	1%
9.	Freedom	Former NDP Members	136,784	1.4%	1	<1%
10.	Justice	Centrists	76,769	0.8%	1	<1%
11.	Conservative	Conservatives	76,743	0.8%	0	0%
12.	Egyptian Citizen	Former NDP Members	67,602	0.7%	2	1%
13.	Democratic Peace Party	Liberal Democracy	51,704	0.5%	0	0%
14.	Other/Independents	----	308,106	3.2%	3	2%
Total			9,734,513	100%	150	100%

Sumber: en.wikipedia.org

Namun sayangnya, umur parlemen yang dikuasai oleh kelompok Islam itu tidak berumur panjang. Sebelum pemilihan presiden putaran kedua dilangsungkan, parlemen ini dibubarkan. Mahkamah Konstituante membubarkan parlemen dengan alasan bahwa pemilihan umum legislatif untuk memilih anggota parlemen tersebut telah melanggar Undang-Undang Dasar. Dengan begitu, presiden yang akan terpilih ketika itu dipastikan tanpa pengawasan dari parlemen. Ketika itu kekuasaan tertinggi masih dipegang oleh Dewan Tertinggi Militer.

Selanjutnya pada 23 dan 24 Mei 2012, Mesir menggelar pemilihan umum presiden tahap pertama. Awalnya, ketika dibuka pendaftaran calon presiden pertama kali, jumlah calon yang mendaftar sebanyak 23 orang. Jumlah sebanyak itu kemudian menjalani verifikasi yang dilakukan oleh Supreme Presidential Electoral Commission (SPEC). Hasilnya, sebanyak 10 kandidat tereleminasi, di antaranya adalah Khairat Syatir kandidat terkuat dari Ikhwanul Muslimin, Hazem Saleh Abu Ismail kandidat dari Salafi, dan Omar Sulaiman mantan Wakil Presiden Mubarak. Beberapa calon yang dicoret ada yang

melakukan banding, namun tetap kalah. Untungnya dari kubu Ikhwanul Muslimin sendiri sudah menyiapkan kandidat cadangan mereka, yaitu Muhammad Mursy.³⁰⁰

Setelah mengalami eliminasi tersebut, akhirnya ditetapkan jumlah kandidat resmi yang mengikuti pemilihan umum tahap pertama sebanyak 13 kandidat, dan 6 kandidat di antaranya adalah calon independen. Jumlah kandidat seperti itu cukup fantastik banyaknya dalam pemilihan presiden. Dalam sejarah demokrasi Mesir, ini adalah pemilihan presiden kedua dengan jumlah kandidat lebih dari satu orang. Sebelumnya pemilihan presiden tahun 2005, Husni Mubarak melawan satu orang kandidat lain, yaitu Ayman Nour.

Dari hasil putaran pertama ini, selanjutnya diambil dua kandidat teratas untuk lanjut bertarung di putaran kedua. Dua nama yang memperoleh suara terbanyak adalah Muhammad Mursy kandidat dari Ikhwanul Muslimin dan Ahmad Syafiq calon independen. Hasil akhir pemilihan putaran pertama ini ternyata jauh berbeda dari survey-survey kandidat yang dilakukan berbagai lembaga survey. Berdasarkan pengamatan saya, hasil-hasil survey yang ditayangkan diberbagai media sebelum pemilihan putaran pertama lebih banyak menunjukkan nama Amr Mousa dan Abdul Munim Abdul Futuh.

Putaran kedua pemilihan presiden dilakukan pada 16 dan 17 Juni 2012. Hasil akhirnya diumumkan oleh komisi pemilihan umum pada tanggal 24 Juni 2012 dengan Muhammad Mursy kandidat dari Ikhwanul Muslimin keluar

³⁰⁰ Lihat: https://en.wikipedia.org/wiki/Egyptian_presidential_election,_2012 diakses pada 1 Juni 2015.

sebagai pemenang. Jumlah perolehan suara sebesar 51,7% (13.230.131 suara) untuk Muhammad Mursy dan 48,3% (12.347.380 suara) untuk Ahmad Syafiq.

Baru beberapa bulan menjabat sebagai presiden, Mursy kemudian mengeluarkan dekrit yang kontroversial. Akibatnya demonstran pun turun ke jalan lagi untuk memprotes keputusan Mursy tersebut. Melalui dekrit itu, Mursy dinilai membawa Mesir kepada pemerintahan diktator model baru. Mursy menyatakan bahwa kekuasaannya tidak terbatas untuk melindungi negara. Selain itu, Mursy juga mendesak mengadakan referendum rancangan konstitusi baru yang dinilai sangat bernafaskan Islam.

Mesir pun memasuki krisis politik dalam negeri baru ketika itu. Pasca keputusan Mursy itu, pertumpahan darah tidak dapat dihindari. Bentrokan berdarah terjadi di istana presiden, Istana Itihadiyah. Pasca bentrokan itu, situasinya justru malah semakin memanas. Korban jiwa pun jatuh dalam bentrokan antara pendukung Presiden Mursy dan anti Presiden Mursy. Tidak hanya itu, kantor-kantor Ikhwanul Muslimin pun semakin banyak lagi yang diserang, termasuk kantor utamanya yang ada di Kairo. Ikhwanul Muslimin yang dalam hal ini merasa sebagai korban, semakin kokoh mempertahankan dekrit Presiden Mursy. Bahkan Ikhwan mengklaim bahwa adanya upaya kudeta dari demonstran oposisi untuk menduduki istana presiden. Dan anehnya, pihak oposisi justru malah menuding pecahnya kekerasan itu adalah skenario dari Ikhwanul Muslimin itu sendiri, sehingga oposisi pun juga bersikukuh melanjutkan aksi dan tuntutan.

Jika disimpulkan, sebenarnya krisis Mesir ketika itu berkisar dalam dua permasalahan utama tadi. *Pertama*, dekrit Presiden Mursy. Dalam hal ini, Presiden Mursy dan Ikhwanul Muslimin masih bersikeras tidak mau membatalkannya. Sementara tuntutan dari oposisi untuk membatalkannya juga tidak reda. Bahkan menurut beberapa analis, ketika itu Mursy dihadapkan dua pilihan dari oposisi, mau membatalkan deklarasi atau mau diturunkan dari presiden. Sikap oposisi dalam menanggapi dekrit ini memang sangat berlebihan. Terlebih lagi suara untuk menurunkan Presiden yang baru saja dipilih rakyat, itu merupakan sikap yang sangat ekstrem yang hanya akan semakin memperburuk kondisi negara.

Beranjak dari dekrit inilah, selanjutnya Presiden Mursy menyelesaikan rancangan konstitusi melalui Dewan Konstituante. Pada awalnya, sebelum Mursy terpilih sebagai presiden, Dewan Konstituante dipilih oleh Parlemen sebelum kemudian Parlemen dibubarkan oleh pengadilan pada bulan April 2012. Kemudian seperti didesak akan adanya isu pembubaran Dewan Konstituante oleh Mahkamah Konstitusi, akhirnya rancangan konstitusi lahir dengan segera. Merasa rancangan konstitusi yang dirumuskan oleh Dewan Konstituante ini tidak diterima oleh pihak oposisi—dalam hal ini kelompok liberal dan Kristen Koptik—Presiden Mursy lalu mengambil langkah untuk mengadakan referendum atas rancangan konstitusi tersebut. Mungkin menurut Mursy, referendum adalah jalan keluar utama untuk menggolkan rancangan konstitusi, dan juga karena mungkin kesiapan Ikhwanul Muslimin sudah

matang untuk mencari dukungan rakyat. Dan dari sinilah kemudian timbul permasalahan *kedua*, yaitu referendum rancangan konstitusi.

Soal referendum rancangan konstitusi ini, dengan tegas kubu oposisi menuntut untuk dibatalkan rencana tersebut. Soal melakukan referendum rancangan konstitusi ini, sepertinya oposisi memang telah memperhitungkan akan kalah jika rancangan konstitusi itu jadi direferendumkan. Sementara itu, Presiden Mursy juga bersikukuh akan tetap melaksanakan referendum.

Akhirnya, referendum pun tetap dijalankan pada 15-22 Desember 2012. Hasilnya, 63,83% dari pemilih atau sebanyak 10.693.911 suara menyatakan setuju terhadap rancangan konstitusi Islami tersebut. Sisanya 36,17% atau 6.061.011 suara saja yang menyatakan tidak setuju. Jumlah pemilih yang menggunakan hak pilihnya ketika itu hanya 17.058.317 orang.³⁰¹

Inilah awal mula krisis besar dalam pemerintahan Presiden Mursy. Sejak peristiwa ini, stabilitas politik dalam pemerintahan Presiden Mursy turun naik temponya. Selanjutnya dalam beberapa segi Presiden Mursy dinilai gagal dalam menjalankan pemerintahan. Permasalahan kemiskinan, pengangguran, keamanan, ketertiban umum, dan lainnya dirasa kurang mendapat sentuhan dari pemerintah secara baik.

Dari beberapa wawancara kepada warga Mesir, kebanyakan mereka mengeluhkan kinerja pemerintahan Mursy yang kurang baik dalam mengatasi kebutuhan dan kesejahteraan rakyat. Kebutuhan pokok seperti pasokan listrik dan bahan bakar kendaraan seringkali tidak dipenuhi dengan baik. Mereka

³⁰¹ Lihat: http://id.wikipedia.org/wiki/Referendum_konstitusional_Mesir_2012 Diakses pada 1 Juni 2015.

melihat tidak ada perubahan yang berarti dalam kehidupan mereka dari pemerintahan sebelumnya di zaman Husni Mubarak. Bahkan mereka menilai kehidupan di bawah pemerintahan Mursy lebih buruk dibandingkan sebelumnya.

Puncaknya terjadi pada bulan Juni 2013. Gerakan Tamarud dan kubu oposisi merencanakan demonstrasi besar-besaran pada tanggal 30 Juni untuk menggulingkan Presiden Mursy yang dianggap telah gagal menjalankan pemerintahan dengan baik. Beberapa hari sebelum tanggal 30 Juni itu, pendukung Presiden Mursy sudah melakukan demonstrasi terlebih dahulu yang bertempat di lapangan Masjid Rabiah Adawiyah, Nasr City. Banyak partai dan kelompok Islam yang menyatakan menolak demonstrasi 30 Juni tersebut. Bahkan demonstrasi 30 Juni tersebut sempat diragukan akan berhasil mengumpulkan masa.

Tanggal 30 Juni 2013 pun tiba. Sesuai dengan rencana, demonstrasi menentang pemerintahan Presiden Mursy digelar. Dan ternyata, masa yang turun ke jalan untuk menentang Presiden Mursy banyak sekali. Demonstrasi dilakukan di banyak tempat dan kota, tidak hanya di Kairo saja. Dilaporkan terdapat 18 lokasi demonstrasi di kota Kairo. Namun sebagian besar, seperti yang sering tersorot kamera, masa terkonsentrasi di Lapangan Tahrir dan Istana Etihadiah. Seluas Lapangan Tahrir dipenuhi masa, bahkan hingga ke jalan-jalan di sekitar lapangan dan ke jembatan Sungai Nil. Begitu juga dengan di sekitar Istana Etihadiah, masa memenuhi sepanjang jalan di sekitar istana. Di beberapa kota seperti Alexandria, Mansoura, El Mahalla, Suez dan lainnya. Gerakan Tamarud bahkan ketika itu mengklaim sudah berhasil mengumpulkan

22 juta tanda tangan yang ingin menggulingkan Presiden Mursy. Jumlah tanda tangan tersebut sudah jauh melebihi perolehan suara Mursy yang hanya mendapat sekitar 13 juta suara dalam pemilihan presiden.

Pada tanggal 1 Juli 2013, oposisi memberikan waktu kepada Presiden Mursy untuk memberikan tanggapan atas tuntutan rakyat yang berdemonstrasi itu. Sementara itu Dewan Militer memberikan waktu kepada Mursy selama dua hari untuk dapat mencari solusi keluar dari krisis tersebut. Jika Mursy tidak dapat mencari solusi yang tepat, militer telah mengancam akan melakukan intervensi. Sehari setelahnya, Mursy menyampaikan pidatonya untuk seluruh rakyat Mesir. Inti pidatonya, dia menolak untuk mundur dari jabatan presiden dan menghimbau seluruh rakyat Mesir agar tetap berpegang pada konstitusi yang berlaku sekarang. Mursy juga menawarkan dialog dan solusi pemerintahan koalisi kepada oposisi, namun tawaran itu ditolak.

Hanya berselang tiga hari setelah demonstrasi akbar 30 Juni 2013, tepat pada tanggal 3 Juli 2013 malam, Presiden Mesir, Dr. Muhammad Mursy digulingkan kekuasaannya melalui keputusan yang dibacakan oleh Dewan Militer. Jenderal Abdul Fatah al-Sisi mengumumkan dibekukannya konstitusi dan diturunkannya Mursy dari kursi presiden. Selanjutnya kekuasaan presiden sementara dipegang oleh Ketua Mahkamah Konstitusi, Adly Mansour. Ini merupakan catatan sejarah demokrasi baru dalam dunia Arab secara khusus, dan dunia internasional umumnya. Pasalnya, presiden yang terpilih secara demokratis melalui pemilihan umum dan dilindungi konstitusi, tiba-tiba

digulingkan begitu saja dengan sepihak dengan cara yang tidak demokratis seperti awal terpilihnya Presiden Mursy pertama kali.

Namun meski presidennya dikudeta, faktanya ketika Mursy diturunkan melalui keputusan Dewan Militer, seketika itu juga mayoritas rakyat Mesir berpesta ria. Yang merayakan kegembiraan bukan hanya mereka yang berada di lapangan Tahrir, Istana Kepresidenan Etihadiah dan tempat-tempat demonstrasi lainnya, melainkan juga yang tengah berada di jalan-jalan atau di rumah sekali pun. Tapi di sisi lain, pendukung Mursy tentu tidak bisa menerima begitu saja presiden yang didukungnya dikudeta. Mereka juga melakukan aksi demonstrasi menuntut kekuasaan Mursy dikembalikan.

Proses revolusi jilid dua di Mesir ini tidak berhenti sampai di situ. Setelah Konstitusi produk pemerintahan Mursy dibatalkan, Mesir pun langsung merancang konstitusi yang baru. Dibentuklah sebuah komite Dewan Konstituante yang beranggotakan 10 orang pakar hukum untuk melakukan amandemen Konstitusi 2012. Kemudian dibentuk lagi Dewan Konstituante yang beranggotakan 50 orang. Setelah rancangan konstitusi yang baru selesai, kemudian diserahkan kepada Presiden Adly Mansur, yang menggantikan Muhammad Mursy setelah digulingkan.

Selanjutnya dilakukanlah referendum konstitusional pada tanggal 14 dan 15 Januari 2014 untuk rakyat yang di dalam Mesir, dan tanggal 8 dan 12 Januari 2014 untuk warga negara Mesir yang diluar negeri. Hasil referendum tersebut, 98,13% atau sebanyak 19.985.389 suara memilih “Ya” untuk rancangan konstitusi itu, dan sisanya 1,88% atau 381,341 suara saja yang

memilih “Tidak”.³⁰² Dengan demikian disetujui dan disahkanlah konstitusi Mesir yang baru, yaitu Konstitusi 2014.

Ada beberapa hal memang yang berubah dari Konstitusi 1971 ke Konstitusi 2012, kemudian juga ke Konstitusi 2014. Misalnya, pada Pasal 1 terjadi perubahan redaksi. Pasal 1 Konstitusi 1971 menyatakan bahwa Mesir merupakan negara Republik Arab Mesir yang menggunakan sistem demokrasi sebagai pondasi kenegaraan, dan rakyat Mesir merupakan bagian dari bangsa Arab yang selalu menjaga integralitas seutuhnya.

Sedangkan pada Konstitusi 2012 dinyatakan di Pasal 1-nya bahwa Republik Arab Mesir adalah negara yang independen, berdaulat, bersatu dan tidak dapat diceraikan, serta menganut sistem demokrasi. Rakyat Mesir adalah bagian dari bangsa Arab dan umat Islam, bangga memiliki Sungai Nil dan benua Afrika serta juga bagian dari perluasan Asia, serta turut berpartisipasi secara positif dalam peradaban manusia. Dibandingkan dengan Konstitusi 1971, pada Pasal ini meski secara substansial sama saja, namun ada beberapa penekanan baru, seperti pengakuan atas rakyat Mesir yang tidak hanya bagian dari bangsa Arab, melainkan juga bagian dari umat Islam. Karakteristik negara Mesir pun lebih ditonjolkan di Pasal 1 Konstitusi 2012 ini.

Sedangkan pada Konstitusi 2014, Pasal 1 juga mengandung beberapa perbedaan dengan Pasal 1 pada Konstitusi 1971 dan 2012. Dalam

Pasal 1 Konstitusi 2014 dijelaskan bahwa Republik Arab Mesir adalah negara berdaulat, bersatu, yang menggunakan sistem republik-demokrasi

³⁰² Lihat: http://id.m.wikipedia.org/wiki/Referendum_konstitusional_Mesir_2014. Diakses pada 1 Juni 2015.

berdasarkan prinsip kewarganegaraan dan kedaulatan hukum. Kemudian juga dijelaskan masih di Pasal 1, bahwa rakyat Mesir adalah bagian dari bangsa Arab yang selalu menjaga integritas, dan Mesir merupakan bagian dari dunia Islam dan bagian dari benua Afrika dan perpanjangan Asia, serta turut serta dalam membangun peradaban manusia.

Jika diperhatikan, ada beberapa tambahan penekanan di Pasal 1 Konstitusi 2014 ini dibandingkan Pasal 1 Konstitusi 2012. Misalnya terlihat pada dimuatnya kedaulatan hukum di pasal ini, dimana di dua Konstitusi sebelumnya tidak dimuat, melainkan baru dimuat di pasal-pasal berikutnya. Selain itu juga adanya pemisahan antara rakyat Mesir yang bagian dari bangsa Arab, dan negara Mesir sebagai bagian dari dunia Islam.

Sedangkan terkait dengan pengaturan agama—yang menjadi fokus utama dalam tesis ini—ternyata tidak mengalami perubahan sedikit pun meskipun dari sisi redaksional pada setiap amandemen dari Konstitusi 1971, Konstitusi 2012 dan Konstitusi 2014. Di ketika konstitusi ini, agama Islam tetap dijadikan sebagai agama resmi negara pada Pasal 2. Selain itu, syariat Islam juga tetap dijadikan sebagai sumber utama dalam prinsip legislasi, di samping juga pengakuan bahasa Arab sebagai bahasa resmi negara.

Namun ada perubahan signifikan pada Pasal 3 dari Konstitusi 1971 ke Konstitusi 2012. Pasal 3 Konstitusi 1971 mengatur tentang kedaulatan rakyat yang merupakan sumber kekuasaan dan dijalankan oleh rakyat, serta aturan untuk selalu menjaga persatuan bangsa sesuai dengan ketentuan konstitusi. Sedangkan Pasal 3 Konstitusi 2012 mengatur tentang perlindungan hak

minoritas umat beragama dalam menjalankan syariatnya. Pasal 3 tersebut menyebutkan bahwa prinsip syariat warga negara Mesir yang beragama Nasrani dan Yahudi merupakan sumber legislasi bagi Hukum Keluarga khusus mereka dan urusan keagamaan mereka, serta mereka menentukan pemimpin rohaniawan keagamaan mereka sendiri. Ini merupakan aturan atau pasal baru yang dimasukkan di Konstitusi 2012, dimana pada Konstitusi 1971 tidak dimuat secara spesifik seperti ini sebelumnya. Konstitusi 1971 di Pasal 46 hanya mengaturnya dengan redaksi yang lebih umum, yakni negara melindungi kebebasan kepercayaan dan kebebasan menjalankan syariat agama masing-masing.

Namun Pasal 3 Konstitusi 2012 tersebut tetap diakomodir dan tidak diubah pada Konstitusi 2014. Pada pasal yang sama dan juga redaksi yang sama di Konstitusi 2014 juga memuat aturan tentang perlindungan hak minoritas beragama bagi umat Nasrani dan Yahudi tersebut.

Dan selain tentang perlindungan hak minoritas umat Nasrani dan Yahudi dalam menjalankan agama mereka tersebut, juga masih ada perubahan yang signifikan yang masih terkait dengan soal agama dan kehidupan beragama di dalam konstitusi Mesir. Perubahan signifikan itu juga terjadi dari Konstitusi 1971 ke Konstitusi 2012 dan kemudian diikuti oleh Konstitusi 2014. Perubahan tersebut adalah tentang dimasukkannya institusi al-Azhar di dalam Konstitusi 2012 dan Konstitusi 2014, dimana pada konstitusi sebelumnya tidak dimasukkan. Dan bahkan aturan tentang institusi al-Azhar ini diatur lebih dulu

secara urutan pasal per pasal dibandingkan dengan lembaga-lembaga negara lainnya.

Konstitusi 2012 memuat aturan tentang institusi al-Azhar pada Pasal 4. Pasal 4 Konstitusi 2012 mengatur bahwa al-Azhar merupakan institusi Islam dan universitas (perguruan tinggi) yang independen dan secara khusus menangani urusannya sendiri tanpa adanya intervensi. Al-Azhar menguasai penyebaran dakwah Islam dan ilmu-ilmu agama dan bahasa Arab di Mesir dan dunia. Dan pemikiran Lembaga Ulama Senior al-Azhar diambil dalam setiap urusan yang berkenaan dengan syariat Islam. Kemudian negara juga memberikan dukungan dana untuk mewujudkan visi dan misi al-Azhar. Di samping itu, Grand Syaikh al-Azhar adalah independen dan tidak dapat diturunkan. Pemilihan Grand Syaikh al-Azhar diatur di dalam undang-undang, dimana dipilih oleh para anggota Lembaga Ulama Senior al-Azhar.

Kemudian di Konstitusi 2014 pun juga tetap dimuat aturan tentang institusi al-Azhar ini. Meski redaksinya sedikit berubah dan urutan pasalnya sedikit turun dari sebelumnya, yakni dari Pasal 4 pada Konstitusi 2012 menjadi Pasal 7 pada Konstitusi 2014, namun substansi materinya tetap sama. Pasal 7 Konstitusi 2014 mengatur bahwa al-Azhar adalah institusi Islam dan ilmiah yang independen, dan secara khusus mengurus urusannya sendiri tanpa intervensi dari manapun. Al-Azhar adalah lembaga yang dijadikan referensi/rujukan utama bagi ilmu-ilmu agama dan urusan-urusan agama Islam. Al-Azhar juga menguasai dan bertanggung jawab dalam penyebaran dakwah Islam dan penyebaran ilmu-ilmu agama serta bahasa Arab di Mesir dan dunia.

Negara berkomitmen memberikan bantuan keuangan untuk mewujudkan visi dan misi al-Azhar. Sedangkan pimpinan tertinggi di institusi al-Azhar yakni Grand Syaikh al-Azhar adalah independen dan tidak dapat diturunkan. Undang-undang mengatur tata cara pemilihan Grand Syaikh al-Azhar yang dilakukan oleh anggota Lembaga Ulama Senior al-Azhar.

Perubahan-perubahan yang terjadi di dalam Konstitusi 2012 dan Konstitusi 2014 ini tentu memberikan suasana legitimasi baru dalam kehidupan agama dan umat beragama di Mesir. Diakuinya secara eksplisit syariat-syariat agama Nasrani dan Yahudi sebagai sumber Hukum Keluarga dan urusan keagamaan lainnya bagi warga negara yang beragama Nasrani dan Yahudi, tentu memberikan legitimasi yang lebih kuat dan tidak abu-abu bagi minoritas beragama di Mesir.

Kemudian dimuatnya aturan baru tentang institusi al-Azhar di dalam Konstitusi, dan dijadikannya sebagai rujukan utama bagi ilmu-ilmu agama dan segala urusan agama Islam serta bahasa Arab, tentu menjadikan kehidupan beragama di Mesir lebih terkontrol dan memiliki legitimasi kuat. Rakyat pun harus “tunduk” dan “manut” dengan al-Azhar untuk urusan keagamaan. Meskipun tanpa legitimasi konstitusional seperti itu, al-Azhar sendiri sebenarnya sudah memiliki tempat istimewa tersendiri di masyarakat Mesir, khususnya dalam urusan keagamaan.

F. KONSTITUSI MENGATUR AGAMA

Konstitusi sebagai landasan dan pondasi bangunan hukum dalam sebuah negara tentu saja memuat aturan-aturan penting yang mengatur kehidupan

berbangsa dan bernegara. Di antara aturan yang perlu diatur di dalam sebuah konstitusi adalah agama dan dasar aturan dalam menjalankan kehidupan beragama bagi warga negara. Mengapa agama dan dasar aturan dalam menjalankan kehidupan beragama perlu diatur di dalam sebuah konstitusi, hal ini terkait dengan adanya korelasi antara hukum dan agama. Karena pada dasarnya, kehidupan warga negara tidak cukup hanya diatur berdasarkan alasan-alasan hukum ataupun demokrasi saja. Dibutuhkan elemen lain yang dapat mendukung terwujudnya kehidupan berbangsa dan bernegara yang baik dan teratur, khususnya dalam hal penegakan hukum. Elemen tersebut adalah agama, dan secara khusus lagi adalah akhlak.

Ada hal yang menarik mengenai korelasi antara hukum (*red: konstitusi*) dengan agama dan akhlak. Di satu sisi secara dzahir, antara hukum dan akhlak seakan dua sisi mata uang yang berbeda. Hukum seringkali dimaknai sebagai aturan-aturan formil yang diterapkan untuk menghakimi perbuatan-perbuatan yang tampak mata. Hukum tidak dapat menggapai hal-halnya bersifat substantif atau meta, atau yang tidak tampak mata seperti isi hati seseorang. Orang yang di dalam hatinya memiliki rasa iri dengki terhadap orang lain, ataupun memiliki niatan untuk berbuat jahat, tidak dapat dihakimi oleh hukum kecuali apa yang ada di dalam hati orang tersebut sudah diwujudkan dalam perbuatan nyata.³⁰³

Sementara itu, akhlak sering kali dikaitkan dengan hal-hal yang bersifat substantif/meta, meskipun dapat pula diwujudkan dalam perbuatan nyata. Akhlak memiliki tolak ukur batin yang berkaitan dengan hati nurani. Dan pada akhirnya,

³⁰³ Thariq al-Busyra, *Op. Cit.*, hlm. 1826.

urusan akhlak selalu dikembalikan kepada agama. Hal ini karena akhlak bersumber dari agama. Sebab agama lah yang paling banyak mengajarkan akhlak kepada manusia. Dengan demikian, tampaknya antara hukum dan akhlak memiliki dimensi yang berbeda yang susah untuk disatukan.³⁰⁴

Padahal di sisi yang lainnya lagi, antara hukum dan akhlak sebenarnya dapat disinergikan. Secara mendasar, justeru sebenarnya adanya hukum atau dibentuknya hukum tersebut tujuannya tidak lain adalah untuk menerapkan akhlak. Hukum menginginkan terwujudnya kehidupan berbangsa dan bernegara yang baik dan teratur. Dan begitu juga dengan akhlak, menginginkan terwujudnya tatanan kehidupan yang baik dan teratur dengan cara mengimplementasikan akhlak mulia. Dari akhlak inilah kemudian muncul kesadaran warga negara untuk mentaati hukum. Bahkan akhlak dan ketaatan menjalankan agama itulah yang menjadi unsur utama dan pertama dalam terwujudnya penegakan hukum yang baik.³⁰⁵

Dengan demikian, terdapat korelasi logis antara hukum dengan agama dan juga akhlak dalam mewujudkan kehidupan berbangsa dan bernegara yang baik. Maka atas dasar pemikiran inilah, hukum atau dalam hal ini konstitusi, tidak dapat dipisahkan dari agama. Agama merupakan sumber utama dari akhlak mulia. Sementara itu hukum, terlebih lagi penegakan hukum, sangat membutuhkan akhlak mulia yang bersumber dari agama. Sehingga pengaturan agama dan juga aturan dasar dalam menjalankan kehidupan beragama di dalam sebuah konstitusi menjadi suatu keharusan bagi sebuah negara.

³⁰⁴ *Ibid.*

³⁰⁵ *Ibid.*, hlm. 1827.

1. Pengaturan Agama dalam Konstitusi Indonesia Setelah Amandemen

Di dalam Pembukaan UUD 1945—yang pada proses amandemen tahun 1999 hingga 2002 tidak dilakukan perubahan—menyatakan bahwa Negara Republik Indonesia berdasarkan kepada Ketuhanan Yang Maha Esa. “Ketuhanan Yang Maha Esa” juga dijadikan sebagai Sila Kesatu di dalam Pancasila. Kalimat “Ketuhanan Yang Maha Esa” ini sangat penting bagi bangsa dan negara Indonesia.

Seperti yang telah dibahas di atas, bahwa dalam sejarahnya, perumusan kalimat “Ketuhanan Yang Maha Esa” itu bukan dilakukan secara spontan. Bahkan kalimat itulah yang memakan banyak waktu perdebatan dalam merumuskan dasar negara Indonesia. Kalimat tersebut merupakan fakta dan hasil kompromi para pendiri bangsa yang mewakili rakyat Indonesia dalam perumusan dasar negara. Kalimat itu adalah jalan buntu ketika dua kubu pro-kontra tentang dasar negara Islam tetap bersikukuh pada pendirian masing-masing. Dan pada akhirnya, kalimat inilah yang sesungguhnya menyatukan rakyat Indonesia yang pluralis, termasuk keragaman beragama.

Kalimat “Ketuhanan Yang Maha Esa” memiliki dampak yang sangat besar dalam menentukan identitas bangsa dan negara Indonesia. Karena kalimat itulah Indonesia tidak dapat dikatakan sebagai negara sekuler, sekaligus juga tidak dapat dikatakan sebagai negara agama (Islam). Indonesia memiliki karakter dan identitasnya sendiri yang berada di tengah-tengah antara

dua konsep negara tersebut. Indonesia adalah negara dengan konsep prismatic yang lahir dari rahim sendiri, yang kemudian dinamakan dengan negara Pancasila.

Menurut penulis, sesungguhnya “Ketuhanan Yang Maha Esa” inilah yang menjadi dasar utama dalam mengatur agama dan kehidupan beragama. Digunakannya frase yang lebih umum tentang konsep ketuhanan dan keberagaman di sini, memberikan peluang untuk diakuinya pluralitas dalam beragama. Dan dari kalimat “Ketuhanan Yang Maha Esa” itu lah akhirnya lahir toleransi antar sesama umat beragama di Indonesia. Setiap warga negara berhak memeluk agama dan berhak menjalankan syariat agamanya masing-masing tanpa adanya diskriminasi maupun gangguan.

Undang-Undang Dasar 1945 Negara Republik Indonesia memberikan bab khusus tentang agama, yakni pada Bab XI, pada Pasal 29. Pasal 29 UUD 1945 berbunyi:

- (1) Negara berdasar atas Ketuhanan Yang Maha Esa.
- (2) Negara menjamin kemerdekaan tiap-tiap penduduk untuk memeluk agamanya masing-masing dan untuk beribadat menurut agamanya dan kepercayaannya itu.

Kedua ayat di dalam Pasal 29 itulah tumpuan konstitusional utama di dalam negara Indonesia untuk mengatur agama dan kehidupan beragama. Negara Indonesia tidak menyatakan dengan tegas agama tertentu untuk dijadikan sebagai agama resmi negara. Konstitusi kita hanya menyatakan bahwa negara Indonesia adalah negara yang bertuhan, tanpa menjelaskan lebih

detail apa dan bagaimana tuhanNya Indonesia. Konsep ketuhanan Indonesia hanya berhenti pada konsep Ketuhanan Yang Maha Esa. Namun pernyataan itu dianggap sebagai pemersatu dan pengayom bagi seluruh agama yang diakui di Indonesia. Ini dipertegas lagi dengan pengakuan akan kebebasan untuk memeluk agama dan menjalankan ajaran agamanya tersebut.

Kebebasan untuk menjalankan agama ini merupakan bagian dari hak asasi manusia. Maka oleh karena itulah, kebebasan beragama ini juga diatur di dalam Pasal 28E UUD 1945. Pasal 28E UUD 1945 ayat (1) berbunyi: “Setiap orang bebas memeluk agama dan beribadat menurut agamanya, memilih pendidikan dan pengajaran, memilih pekerjaan, memilih kewarganegaraan, memilih tempat tinggal di wilayah negara dan meninggalkannya, serta berhak kembali.”

Meski begitu, pintu kebebasan beragama ini tidak serta merta dibuka selebar-lebarnya tanpa batas. Karena kebebasan beragama ini bagian dari hak asasi manusia, maka kebebasannya pun terbatas atau dibatasi oleh aturan yang berlaku. Pembatasan hak dan kebebasan ini diakui secara konstitusional. Pasal 28J UUD 1945 menyebutkan: “Dalam menjalankan hak dan kebebasannya, setiap orang wajib tunduk kepada pembatasan yang ditetapkan dengan undang-undang dengan maksud semata-mata untuk menjamin pengakuan serta penghormatan atas hak dan kebebasan orang lain dan untuk memenuhi tuntutan yang adil sesuai dengan pertimbangan moral, nilai-nilai agama, keamanan, dan ketertiban umum dalam suatu masyarakat demokratis.”

Sampai di sini, menandakan bahwa negara Indonesia masih bersedia mengatur agama dan kehidupan beragama yakni dengan mencantumkannya di dalam konstitusi UUD 1945. Artinya agama merupakan hal yang sangat penting bagi negara Indonesia. Bahkan pengakuan atas Ketuhanan pun sudah diakui lebih dulu pada Pembukaan UUD 1945 dan kemudian dijadikan sebagai Sila Kesatu Pancasila.

Mengacu kepada perdebatan tentang agama dan dasar negara yang terjadi ketika perumusan konstitusi Indonesia pertama kali, juga menandakan masalah agama adalah masalah yang sangat penting dan krusial untuk diatur. Menurut hemat penulis, semua anggota sidang perumusan UUD 1945 ketika itu sepakat bahwa agama merupakan sendi utama bagi bangsa dan negara Indonesia. Bahkan dari kubu nasionalis sekuler seperti Yamin, Soepomo dan Soekarno pun sama-sama mengakui urgensi membangun bangsa berdasarkan agama. Sebab mereka pun meyakini bahwa agama merupakan sumber moral, adab dan akhlak untuk rakyat dan bangsa Indonesia.

Hanya saja, para perumus konstitusi UUD 1945 tersebut berbeda pandangan dalam bagaimana agama di Indonesia harus diatur—termasuk soal apakah negara Indonesia ini berdasarkan agama tertentu atau tidak. Perbedaan pandangan tersebut tentu disebabkan berbagai faktor, salah satunya adalah perbedaan latar belakang pendidikan dan pemahaman agama. Namun dari perdebatan berbagai pandangan tentang agama dan negara dalam perumusan konstitusi UUD 1945 tersebut, faktanya Indonesia dapat melahirkan sebuah konsep sendiri untuk mengatur agama dan kehidupan beragama di dalam

sebuah negara yang mayoritas rakyatnya beragama Islam. Konsep itu seakan mengesampingkan adanya golongan-golongan mayoritas dan minoritas umat beragama. Walau bagaimapapun persatuan harus tetap diutamakan untuk kepentingan seluruh rakyat Indonesia, baik itu yang mayoritas maupun yang minoritas. Dan akhirnya konsep itu dapat diterima oleh banyak kalangan dan sampai saat ini masih terbukti ampuh untuk menjadi pengikat dan pemersatu Indonesia.

2. Pengaturan Agama dalam Konstitusi Mesir Setelah Amandemen

Berbeda dengan konstitusi Indonesia Undang-Undang Dasar 1945—setelah perubahan—yang mengatur tentang agama dan kehidupan beragama pada Pasal 29, Konstitusi Mesir 2014 langsung mengatur tentang agama di Pasal 2. Pasal 1 baik konstitusi Indonesia UUD 1945 maupun Konstitusi Mesir 2014 sama-sama mengatur tentang bentuk dasar negara. Artinya Pasal 2 yang merupakan pasal yang sangat penting setelah pengaturan tentang bentuk dasar negara di Pasal 1.

Pasal 2 pada UUD 1945 mengatur tentang Majelis Permusyawaratan Rakyat, lembaga yang sangat penting di dalam menjalankan kehidupan berbangsa dan bernegara, dan sempat menjadi lembaga tertinggi negara sebelum amandemen UUD 1945. Artinya, dasar negara Indonesia yang mengakui kedaulatan rakyat (demokrasi) pada Pasal 1, langsung diatur perwujudannya secara kelembagaan di dalam Pasal 2.

Sementara bagi Mesir, setelah konstitusinya mengatur mengenai bentuk dasar negara di Pasal 1, agama langsung diatur di pasal setelahnya, yakni Pasal

2. Ini menandakan bahwa agama bagi Mesir merupakan sesuatu yang sangat penting bagi negara setelah bentuk dan dasar negara, sehingga harus harus buru-buru diatur di Pasal 2.

Pasal 2 Konstitusi Mesir 2014 menyatakan bahwa Islam adalah agama resmi negara, bahasa Arab adalah bahasa resmi negara, dan prinsip-prinsip syariat Islam adalah sumber untuk untuk legislasi. Pasal 2 itu berbunyi:

الإسلام دين الدولة, واللغة العربية لغتها الرسمية, ومبادئ الشريعة الإسلامية المصدر الرئيسي للتشريع.

Tidak seperti konstitusi Indonesia UUD 1945 yang tidak mau mengakui agama tertentu sebagai agama resmi negara dan juga lebih memilih menggunakan frase/kalimat umum untuk mengakui agama, yakni dengan kalimat “Ketuhanan Yang Maha Esa”, maka Konstitusi Mesir 2014 dengan tegas menyatakan bahwa agama negara adalah agama Islam. Tidak hanya itu, bahkan Mesir menjadikan prinsip-prinsip syariat Islam sebagai sumber utama untuk legislasi di Mesir. Ini menunjukkan begitu dominannya pengaruh dan posisi agama Islam di Mesir.

Jika mengacu kepada komposisi penduduk/warga negara di Indonesia dan Mesir, keduanya sama-sama memiliki penduduk/warga negara yang mayoritas beragama Islam. Jika di Indonesia, realitas antara mayoritas dan minoritas itu dikaburkan dengan kalimat “Ketuhanan Yang Maha Esa”, namun ternyata tidak untuk Mesir. Sedikit banyaknya, realitas bahwa mayoritas penduduk/warga negara Mesir beragama Islam turut menjadi faktor penting

atas dominasi agama Islam bagi negara Mesir, khususnya berdasarkan yang termaktub di dalam konstitusi.

Lalu bagaimana dengan umat beragama lainnya yang minoritas di Mesir?

Sebagai negara berdasarkan konstitusi dan negara demokrasi, tentu Mesir tidak mungkin membuat aturan yang diskriminatif. Sesuai dengan konsep negara berdasarkan konstitusi dan demokrasi, maka hak-hak warga negara tetap dijunjung tinggi. Konstitusi Mesir 2014 juga mengatur aturan tentang agama lain selain agama Islam, yakni agama Nasrani dan Yahudi. Prinsip syariat kedua agama tersebut pun juga diakui untuk urusan-urusan khusus keagamaan tersebut. Aturan tentang agama selain agama Islam tersebut dimuat di dalam Pasal 3 Konstitusi Mesir 2014.

Pasal 3 Konstitusi Mesir 2014 itu menyatakan bahwa prinsip-prinsip syariat warga negara Mesir yang beragama Nasrani dan Yahudi merupakan sumber utama legislasi bagi aturan Hukum Keluarga khusus untuk mereka dan dalam setiap urusan keagamaan mereka, serta mereka memilih pemimpin rohani agama mereka masing-masing. Pasal 3 Konstitusi Mesir 2014 itu berbunyi:

مبادئ شرائع المصريين من المسيحيين واليهود المصدر الرئيسي للتشريعات المنظمة
لأحوالهم الشخصية وشؤونهم الدينية, و اختيار قياداتهم الروحية.

Dengan begitu, maka agama lain pun juga mendapat pengakuan dan kebebasan dalam menjalankan syariat/ajaran masing-masing di dalam konstitusi Mesir. Sehingga Konstitusi Mesir 2014 itu tidak melanggar prinsip-prinsip negara hukum berdasarkan konstitusi dan prinsip-prinsip negara

demokrasi, dimana hak-hak warga negara harus diakui dan dijamin negara secara konstitusional.

Selanjutnya mengenai aturan dasar dalam menjalankan kehidupan beragama, Konstitusi Mesir 2014 pascaamandemen ini memiliki aturan yang juga berbeda dengan konstitusi Indonesia UUD 1945. Jika di Indonesia, UUD 1945 tidak memuat aturan mengenai lembaga atau institusi tertentu yang bertanggung jawab dan menjadi rujukan utama dalam mengatur kehidupan keagamaan umat Islam khususnya. Berbeda dengan Konstitusi Mesir 2014 yang memuat aturan tentang institusi al-Azhar sebagai rujukan utama dalam setiap permasalahan dan urusan keagamaan Islam. Bahkan institusi al-Azhar ini, secara urutan pasal per pasal, merupakan lembaga yang pertama kali di atur di dalam Konstitusi Mesir 2014 dibandingkan dengan lembaga-lembaga negara lainnya. Institusi al-Azhar diatur di dalam Pasal 7 Konstitusi Mesir 2014.

Pasal 7 Konstitusi Mesir 2014 mengatur bahwa al-Azhar adalah institusi Islam dan ilmiah yang independen, dan secara khusus mengurus urusannya sendiri tanpa intervensi dari manapun. Al-Azhar adalah lembaga yang dijadikan referensi/rujukan utama bagi ilmu-ilmu agama dan urusan-urusan agama Islam. Al-Azhar juga menguasai dan bertanggung jawab dalam penyebaran dakwah Islam dan penyebaran ilmu-ilmu agama serta bahasa Arab di Mesir dan dunia. Negara berkomitmen memberikan bantuan keuangan untuk mewujudkan visi dan misi al-Azhar. Sedangkan pimpinan tertinggi di institusi al-Azhar yakni Grand Syaikh al-Azhar adalah independen dan tidak dapat diturunkan. Undang-undang mengatur tata cara pemilihan Grand Syaikh al-

Azhar yang dilakukan oleh anggota Lembaga Ulama Senior al-Azhar. Pasal 7 Konstitusi Mesir 2014 tersebut berbunyi:

الأزهر الشريف هيئة إسلامية علمية مستقلة، يختص دون غيره بالقيام على كافة شئونه، و هو المرجع الأساسي في العلوم الدينية والشئون الإسلامية، و يتولى مسؤولية الدعوة ونشر علوم الدين واللغة العربية في مصر و العالم.
و تلتزم الدولة بتوفير الاعتمادات المالية الكافية لتحقيق أغراضه.
و شيخ الأزهر مستقل غير قابل للعزل، وينظم القانون طريقة اختياره من بين أعضاء هيئة كبار العلماء.

Dengan begitu, ini menandakan bahwa al-Azhar memiliki peran yang sangat sentral dan penting bagi Mesir, terkhusus untuk masalah-masalah keagamaan Islam dan bahasa Arab. Al-Azhar memiliki tanggung jawab sekaligus kewenangan yang besar di dalam hal tersebut. Dan bagi Mesir dan rakyatnya, artinya mereka memiliki lembaga yang jelas dan otoritatif serta ilmiah untuk mengembalikan segala persoalan keagamaan—khususnya untuk warga negara yang beragama Islam—mereka kepada al-Azhar.

Bahkan tidak hanya itu, seperti yang selama ini juga telah dilakukan, al-Azhar juga merupakan palang pintu utama dalam menjaga keharmonisan dan toleransi antar umat beragama di Mesir. Misalnya, al-Azhar membangun hubungan baik dengan Gereja Ortodoks Koptik beserta jajaran petingginya. Melalui moderatisme yang diusungnya, perguruan tinggi yang sekarang paling tua di dunia ini dapat menjalankan fungsinya dengan baik sebagai garda

terdepan dalam permasalahan umat beragama di Mesir dan bahkan di dunia Islam lainnya.

Maka dengan demikian, meski antara Indonesia dan Mesir sama-sama memiliki mayoritas warga negara yang beragama Islam, namun ternyata pola pengaturan agama dan kehidupan beragama di dalam konstitusi kedua negara ini tidak sama. Jika di Indonesia tidak menyebutkan agama tertentu sebagai agama resmi negara apalagi menjadikan agama tertentu itu sebagai sumber perumusan hukum (legislasi), maka berbeda dengan di Mesir yang menyatakan dengan tegas Islam sebagai agama resmi negara dan prinsip syariat Islam sebagai sumber legislasi. Selain itu di dalam Konstitusi Mesir 2014 ini juga diatur tentang lembaga atau institusi yang menjadi rujukan otoritatif untuk menyelesaikan persoalan-persoalan keagamaan, khususnya Islam. Sementara di Indonesia, tidak ada lembaga atau institusi yang secara eksplisit konstitusional diberi kewenangan sepenuhnya untuk mengurus urusan agama.

G. Analisis Pengaturan Agama dalam Fikih Minoritas Muhammad Imarah

1. Implementasi Fikih Minoritas dalam Pengaturan Agama di Konstitusi Indonesia

Seperti yang telah dibahas sebelumnya, konstitusi Indonesia UUD 1945 tidak mengatur secara tegas agama apa yang menjadi agama resmi negara. Secara kasat mata, orang mungkin akan menilai bahwa sikap Indonesia yang tertuang di dalam UUD 1945 tersebut terlihat *plin-plan* atau abu-abu. Tapi menurut penulis, yang tampak secara dzahir itu belum tentu sama dengan substansi aslinya. Dalam kaitannya dengan Islam, sikap tersebut tidak serta

merta menandakan bahwa Indonesia telah mereduksi konsep dan ajaran-ajaran Islam. Sebab, sikap tersebut—seperti yang juga telah dibahas di atas—memiliki akar sejarah yang sangat kuat dengan pendirian bangsa dan negara Indonesia ini. Sejarah tersebut telah menjadi satu kesatuan yang utuh dan tidak dapat dipisahkan satu sama lainnya, kecuali jika ingin melahirkan kembali Indonesia yang baru.

Di tengah perdebatan yang sangat alot, para pendiri bangsa ini tetap berupaya menjadikan negara ini sebagai negara yang mengakui atas Kemahakuasaan Tuhan. Mereka tetap tidak ingin menjadikan Indonesia sebagai negara yang sekuler yang tidak bertuhan. Sebab mereka sadar dengan sepenuh hati bahwa bangsa dan negara ini harus dibangun di atas pondasi Ketuhanan. Masyarakat Indonesia juga merupakan masyarakat yang beragama dan bertuhan yang mungkin dapat digolongkan ke dalam kategori fanatik, sehingga sulit sekali jika Indonesia dibangun tidak berdasarkan spirit agama dan Ketuhanan.

Akan tetapi di sisi lain, kondisi Indonesia yang memiliki banyak sekali keragaman ini, menjadi hambatan tersendiri bagi Indonesia untuk berpihak dan menyatakan agama tertentu sebagai agama resminya. Meskipun secara jumlah, mayoritas rakyat Indonesia beragama Islam, tetap saja mengalami kesulitan untuk menjadikan Islam sebagai agama resmi—misalnya. Tantangannya adalah negara Indonesia akan terpecah-belah, atau bahkan gagal menjadi negara merdeka.

Dalam suasana kebatinan bangsa dan negara Indonesia seperti itulah, akhirnya Pancasila lahir. Pancasila lahir sebagai jalan keluar yang paling dapat diterima dan logis untuk konteks Indonesia yang memiliki multi-kultur dan pluralitas-agama. Rumusan Pancasila pun dirancang dengan sedemikian rupa, supaya dapat diterima semua kalangan. Dalam korelasinya dengan Islam, rumusan Pancasila bisa dikatakan sebagai hasil filter dan intisari dari ajaran Islam itu sendiri.

a. Ideologi Pancasila dan Islam

Meminjam istilah Notonegoro, Kuntowijoyo menyebutkan di dalam bukunya *Identitas Politik Umat Islam* bahwa Pancasila adalah *mono-dualisme*, yakni perpaduan antara nilai-nilai spiritual dan tuntutan pemuasan material. Tapi Kuntowijoyo sendiri menyebut Pancasila sebagai teodemokrasi. Ia mendefinisikan teodemokrasi sebagai konsep kekuasaan negara, dimana di dalamnya terkandung tentang kekuasaan ketuhanan dan kedaulatan rakyat, serta konsep mengenai proses dan tujuan. Konsep ini sangat penting sekali dan sangat menentukan di dalam politik. Setiap sistem politik akan selalu mencerminkan asas-asas yang berkenaan dengan kekuasaan, proses dan tujuan. Menurutnya lagi, keunikan Pancasila adalah meletakkan kekuasaan di bawah Tuhan dan rakyat. Tuhan dan rakyat harus dibaca secara bersamaan, maka oleh karenanya ini disebut dengan teodemokrasi. Teodemokrasi dapat dibagi menjadi dua unsur yang membangunnya, teokrasi dan demokrasi. Teokrasi sendiri dapat dibaca dari dua sudut pandang, yakni dari kaca mata Barat alias teokrasi ala Barat, dan

teokrasi Islam yang disebut Kuntowijoyo mirip dengan ajaran tauhid. Dalam teokrasi Islam, di atas kekuasaan negara masih ada kekuasaan Allah. Manusia hanyalah khalifah atau wakil Allah di bumi, dimana manusia harus bertanggung jawab kepada Allah, termasuk dalam menjalankan kekuasaan negara. Kemudian Kuntowijoyo menyebut bahwa sebelum adanya konsep demokrasi, tanggung jawab itu hanya kepada Allah. Maka dengan adanya demokrasi, kekuasaan dibatasi oleh rakyat dan dipertanggungjawabkan kepada rakyat juga. Tapi dalam konteks Indonesia, *Vox populi, vox Dei* yang berarti “suara rakyat adalah suara Tuhan” harus diartikan bahwa rakyat itu sangat menentukan, dan bukan berarti menggeser kebijaksanaan Tuhan.³⁰⁶

Selain itu Pancasila, masih menurut Kuntowijoyo, juga diposisikan sebagai ideologi³⁰⁷ bangsa. Sebagai ideologi, Pancasila harus dan dituntut tetap pada jati dirinya, baik ke dalam (segi intrinsik) maupun ke luar (segi ekstrinsik). Ke dalam, Pancasila harus (1) konsisten, (2) koheren, dan (3) koresponden. Ke luar, harus menjadi penyalur dan penyaring kepentingan

³⁰⁶ Kuntowijoyo, *Identitas Politik Umat Islam*, (Bandung: Penerbit Mizan, 1997), hlm. 61-62.

³⁰⁷ Istilah “ideologi” pada awalnya digunakan oleh filsuf Prancis, Antoine Destutt de Tracy, yang diartikannya sebagai ilmu pengetahuan mengenai gagasan-gagasan. Istilah ini semula tidak mengandung konotasi politik karena penggunaannya berhubungan dengan epistemology ilmu pengetahuan. Sebagai seorang penganut filsafat idealisme, de Tracy menganggap bahwa pengetahuan yang benar ialah pengetahuan ide karena ide lah yang mendorong perilaku manusia. Jadi ide lah yang menjadi sumber pengetahuan. Istilah ideologi baru berhubungan dengan kehidupan politik setelah Napoleon Bonaparte dari Prancis menamakan semua orang yang menentang gagasan-gagasan patriotik yang dikemukakannya sebagai kaum “ideologis”. Bagi Napoleon, ideologi adalah pemikiran-pemikiran khayali kaum idealis yang menghalang-halangi pencapaian tujuan-tujuan revolusioner yang ingin diwujudkan di Prancis pada masa itu. Istilah “ideologi” kemudian semakin populer lagi setelah Karl Marx menerbitkan karyanya pada abad ke-19 yang berjudul *The German Ideology*. Ideologi, menurut Marx, adalah kesadaran yang palsu. Marx berpendapat bahwa ideologi adalah kesadaran sebuah kelas sosial dan ekonomi dalam masyarakat demi mempertahankan kepentingan-kepentingan mereka. Lihat: Yusril Ihza Mahendra, *Dinamika Tata Negara Indonesia: Kompilasi Aktual Masalah Konstitusi, Dewan Perwakilan dan Sistem Kepartaian*, (Jakarta: Gema Insani Press, 1996), hlm. 29.

(4) horizontal maupun (5) vertikal. *Konsisten* berarti sesuai dan memiliki hubungan logis. Satu sila harus menjadi kesatuan yang padu. Misalnya, sila kesatu “Ketuhanan Yang Maha Esa” harus mempunyai hubungan logis dengan Pasal 29 UUD 1945 tentang agama. *Koheren*, artinya lekat dan satu dengan yang lainnya. Maka satu sila harus terkait dengan sila yang lainnya. Misalnya Sila Kemanusiaan tidak boleh lepas dari Sila Ketuhanan. *Koresponden*, artinya adanya kecocokan praktek dengan teori, kenyataan dengan ideologi. Sehingga seorang Pancasilain tidak bisa menjadi pembunuh karena bertentangan dengan teori dan ideologi. Ideologi harusnya menjadi penyalur sekaligus menjadi penyaring berbagai kepentingan. Dan Kuntowijoyo mengusulkan agar Pancasila seharusnya dibaca sebagai kalimat aktif, dan tidak sebagai frase yang netral. Misalnya, sila “Ketuhanan Yang Maha Esa” harus dibaca “Memahaesakan Tuhan”.³⁰⁸

Yusril Izha Mahendra juga menyebut Pancasila sebagai ideologi. Namun Yusril menyebutnya sebagai ideologi terbuka. Yusril membagi konstitusi ke dalam dua jenis, yaitu konstitusi politik dan konstitusi sosial. Konstitusi politik adalah semata-mata naskah hukum yang mengatur lembaga-lembaga politik di dalam negara. Sedangkan konstitusi sosial, bukan saja mengatur naskah hukum yang mengatur lembaga-lembaga politik, tetapi juga mencantumkan ideologi, aspirasi dan cita-cita politik, pernyataan-pernyataan pokok mengenai gagasan bernegara, dan pengakuan terhadap suatu keyakinan dan prinsip-prinsip dasar yang dianut oleh bangsa

³⁰⁸ Kuntowijoyo, *Op. Cit.*, hlm. 81-84.

yang menciptakannya. Menurutnya, Pembukaan UUD 1945 dapat dianggap sebagai preambul yang lengkap karena memenuhi unsur-unsur politis, religius, dan juga moral seperti yang dikatakan oleh Hans Kelsen. Dilihat dari kaca mata filsafat hukum, rumusan dasar filsafat negara yang terkandung di dalam Pembukaan UUD 1945 itu, meskipun berada di luar sistem hukum, namun memainkan peranan normatif yang sangat penting dalam memandu perumusan norma-norma hukum di bawahnya. Dan rumusan dasar filsafat negara atau ideologi negara yang dikandung oleh Pembukaan UUD 1945 tersebut adalah Pancasila.³⁰⁹

Lebih lanjut, Yusril berpendapat bahwa Pancasila juga dapat disebut sebagai rumusan dasar cita negara (*staatsidee*) dan sekaligus cita hukum (*rechtsidee*) negara Republik Indonesia. Sebagai cita negara, ia dirumuskan berdasarkan cita yang hidup di dalam masyarakat yang telah ada sebelum negara itu didirikan. Sebagai cita hukum, Pancasila mengandung norma-norma paling mendasar yang berfungsi sebagai pembimbing dalam perumusan norma-norma hukum yang lebih rendah di dalam negara. TAP MPRS XXII/MPRS/1966 menyebut Pancasila sebagai “sumber dari segala sumber hukum” di Indonesia. Namun menafsirkan Pancasila sebagai sumber segala sumber hukum tentu haruslah limitative, yakni hanya berlaku untuk hukum-hukum positif saja. Sementara untuk hukum-hukum keagamaan

³⁰⁹ Yusril Ihza Mahendra, *Dinamika Tata Negara Indonesia: Kompilasi Aktual Masalah Konstitusi, Dewan Perwakilan dan Sistem Kepartaian*, (Jakarta: Gema Insani Press, 1996), hlm. 26-27.

yang diyakini secara transenden berhubungan langsung dengan Tuhan, tentu tidak termasuk di dalam ranah hukum yang bersumber dari Pancasila.³¹⁰

Jadi Pancasila bagi Yusril adalah sebuah ideologi yang sangat penting bagi negara Indonesia, karena Indonesia dibangun, berdiri dan dikembangkan berdasarkan Pancasila. Pancasila bukanlah sesuatu yang berada di level khayal, melainkan sebuah konsep ideologi yang aplikatif.

Yusril mencatat:

“Ideologi negara berpedan dalam ‘memberikan kekuatan hidup kepada bangsa Indonesia serta membimbingnya dalam mengejar kehidupan lahir batin yang semakin baik, di dalam masyarakat Indonesia yang adil dan makmur.’ Ini jelas bukan suatu utopia atau khayalan yang tidak mungkin terwujud. Tentu, untuk mewujudkan itu, masyarakat harus lebih dahulu memahami dan menghayati dasar filsafat dan ideologi negara itu. Selanjutnya, pemahaman dan penghayatan itu akan mendorong perilaku orang seorang, rakyat, maupun penyelenggara negara, untuk mewujudkannya ke dalam realitas.”

Hasan Shadily dalam *Ensiklopedi Indoneisa* menyebut Pancasila sebagai pandangan hidup, fundamental negara kebangsaan, dan kesatuan republik Indonesia juga keseluruhan moral yang berupa sikap, tingkah laku, dan perbuatan manusia Indonesia yang terangkum dalam kelima sila Pancasila.³¹¹ Muhammad Natsir menyatakan, Pancasila sebagai dasar negara, bercorak *ladiniyah*, karena itu dikatakannya sebagai sekuler, tidak mengakui wahyu sebagai sumbernya mengingat Pancasila adalah hasil penggalian dari masyarakat. Pernyataan Natsir ini berbeda pandangan

³¹⁰ *Ibid.*, hlm. 27-28.

³¹¹ Hasan Shadily, *Ensiklopedi Indonesia*, Vol. V (Jakarta: Ichtiar Baru, 1984), hlm. 2534-2535.

dengan pendapat Soekarno yang disinyalir salah satu dari penemu³¹² Pancasila. Menurut Soekarno, nilai-nilai Pancasila itu bahkan telah dicontohkan oleh Nabi Muhammad SAW.³¹³

Abdul Karim dalam *Islam Nusantara*, berpendapat bahwa Sila Kesatu memiliki prinsip teologi yang menunjukkan bahwa bangsa Indonesia adalah *homo-religiosi*, bangsa yang beragama. Meskipun nilai ketuhanan merupakan hal yang harus dijunjung tinggi, bangsa Indonesia tidak hidup dalam situasi yang bersifat teologi semata.³¹⁴ Ini menandakan Pancasila dengan Sila “Ketuhanan Yang Maha Esa” itu merupakan jalan aman dan jalan tengah untuk menghindari perdebatan yang lebih sengit lagi, yakni perdebatan teologi.

Sementara itu, Mahfud MD menyebut Pancasila sebagai paradigma pembangunan hukum. Sebagai paradigma pembangunan hukum, setidaknya memiliki empat kaidah penuntunan yang harus dijadikan pedoman dalam pembentukan dan penegakan hukum di Indonesia. *Pertama*, hukum harus melindungi segenap bangsa dan menjamin keutuhan bangsa, sehingga tidak diperbolehkan ada hukum-hukum yang menanamkan benih disintegrasi. *Kedua*, hukum harus mampu menjamin keadilan sosial dengan memberikan proteksi khusus bagi golongan lemah agar tidak tereksplorasi dalam persaingan bebas melawan golongan yang kuat. *Ketiga*, hukum harus dibangun secara demokratis sekaligus membangun demokrasi sejalan

³¹² Boland mencatat, “*The Pancasila was in fact a creation of Yamin’s, and not Soekarno’s.*”

³¹³ M. Abdul Karim., *Islam Nusantara*, Cetakan Pertama (Yogyakarta: Pustaka Book Publisher, 2007), hlm. 89-93.

³¹⁴ *Ibid.*, hlm. 93.

dengan nomokrasi (negara hukum). *Keempat*, hukum tidak boleh diskriminatif berdasarkan ikatan primordial apa pun dan harus mendorong terciptanya toleransi beragama berdasarkan kemanusiaan dan keberadaban.³¹⁵

Adapun dalam konteks hubungannya atau persinggungannya dengan Islam, Kuntowijoyo menyatakan bahwa Pancasila tidak sama sekali bertentangan dengan Islam. Ia mengatakan:³¹⁶

“Sudah banyak tulisan yang mengulas bahwa sila-sila dalam Pancasila tidak satupun yang bertentangan dengan Islam. Dan sebaliknya, tidak satupun ajaran Islam yang bertentangan dengan Pancasila. Kita berpendapat bahwa *Pancasila adalah objektivikasi Islam*. Esensi (hakikat) Islam dan Pancasila tidak bertentangan, tetapi kenyataannya eksistensinya (sejarahnya) dapat saja keduanya dipertentangkan terutama untuk melayani kepentingan-kepentingan kelompok sosial. Meskipun, harus sekali lagi dicatat bahwa Islam adalah agama dan Pancasila adalah ideologi. Sering dinyatakan bahwa Pancasila tidak akan menjadi agama, demikian pula agama tidak akan menjadi ideologi. Sebagai sistem simbol keduanya mempunyai hakikat sendiri. Dan keduanya mempunyai cara sendiri untuk melestarikan....”

Menurut Abdul Karim, prinsip dan kelima sila Pancasila, kalau diamati memiliki kemiripan makna dengan prinsip-prinsip yang terkandung di dalam al-Quran surat al-Fatihah. Dalam menggali yang terdapat dalam suart al-Fatihah, para mufassir antara lain Muhammad Abduh, Rasyid Ridho, al-Maraghi, Sayed Quthub dan al-Qasimi menyatakan bahwa al-Fatihah memiliki lima prinsip: ajaran tauhid, janji baik dan janji buruk, ajaran ibadah, bimbingan hidayah, dan qisas. Sila Pertama, Pancasila

55. ³¹⁵ Moh. Mahfud MD, *Membangun Politik Hukum, Menegakkan Konstitusi*, *Op. Cit.*, hlm.

³¹⁶ Kuntowijoyo, *Op. Cit.*, hlm. 85-86.

memiliki makna yang sama dengan prinsip ajaran tauhid yang diambil dari ayat pertama, kedua, dan ketiga surat al-Fatihah.³¹⁷

Ketua Pengurus Besar Himpunan Mahasiswa Indonesia (HMI) menulis kepada Soekarno “meminta penjelasan tentang hubungan antara Negara Nasional dan Negara Islam, dan antara Pancasila dan Ideologi Islam”. Lalu sebagai jawabannya, Soekarno menyampaikan kuliah umum tentang “Negara Nasional dan Cita-cita Islam” pada 7 Mei 1953 di Universitas Indonesia. Menjelang akhir pidatonya Soekarno mengatakan: “Tentang kedudukan Pancasila dan Islam, aku tidak bisa mengatakan lebih daripada itu dan mensitir saudara Pemimpin Besar Masyumi, Mohammad Natsir. Di Pakistan, di Karachi, ia mengatakan Pancasila dan Islam tidak bertentangan satu sama lain.” Kemudian Soekarno mengutip bagian penting dari ceramah Natsir yang disampaikan pada 9 April 1952 di depan The Pakistan Institute of World Affairs.³¹⁸

“Pakistan is a Moslem country Indonesia. But though we recognize Islam to be the faith of the Indonesian people, we have not made an expressed mentioned of it in our Constitution. Nor have we exluded religion from our national life. Indonesia has expressed its creed in the Pancasila. Or the Five Principles, which has been adopted as the spiritual, moral, and ethical foundation of our nation and our state. Your part and ours is the same. Only it is differently stated.”

Namun meski begitu, tidak berarti antara Islam dan Pancasila tidak ada atau tidak pernah terjadi perseteruan. Kuntowijoyo juga mencatat:³¹⁹

“Mungkin persoalan perseteruan antara Islam dan Pancasila terlalu sensitif, sehingga tidak banyak orang yang berani

³¹⁷ M. Abdul Karim, *Islam Nusantara, Op. Cit.*, 96-97.

³¹⁸ *Ibid.*, hlm. 98-99.

³¹⁹ Kuntowijoyo, *Op. Cit.*, hlm. 87-89.

melanggar ‘tabu nasional’ itu. Tulisan ini menganggap bahwa adalah fakta sejarah yang terlalu telanjang untuk ditutupi bahwa pernah ada *mutual misunderstanding* antara Islam dan Pancasila. ... Kesalahan pastilah tidak terletak pada ajaran yang murni di kedua belah pihak, tapi dalam praktik. Di pihak Islam ada ketakutan yang sungguh-sungguh bahwa Pancasila akan menjadi agama. Adanya aliran kepercayaan yang menyebut diri dengan agama Pancasila cukup menjadi bukti bahwa secara potensial Pancasila dapat menjadi agama. Juga gagasan tentang “Pancaagama” dapat mengancam eksistensi Islam. Adanya keluarga-keluarga yang bangga bahwa anak-anak mereka menganut agama-agama yang berlainan, juga merupakan bukti bahwa Pancasila akan mengakibatkan kekacauan dalam beragama. Diberinya legitimasi kepada kepercayaan kepada Tuhan Yang Maha Esa pada 1978 juga merupakan ancaman kepada agama-agama yang diakui. (Meskipun kemudian ternyata bahwa kepercayaan kepada Tuhan Yang Maha Esa itu diletakkan di bawah Depdikbut, tidak di bawah Depag; jadi dianggap sebagai adat, bukan agama). Akhirnya kenyataan sejarah bahwa sampai 1990 kaum santri selalu ada di pinggiran—bahkan menjadi tapol—adalah bukti terkuat kecurigaan pada Pancasila. Kita harus membedakan ideologi murni dan ideologi praktis. Ideologi murni itu final, tak perlu ada perubahan. Kadang-kadang orang mengatasnamakan Pancasila, padahal ideologi praktis itulah yang dikerjakan. Ideologi murni adalah seperti baju jadi. Dan ideologi praktis ibarat kain, memerlukan proses untuk menjadi. Tapi baik baju maupun kain, bahan mentahnya adalah benang, unsurnya tetap sama. Demikianlah juga Pancasila. ... Demikianlah, sama-sama murni antara Islam sebagai agama dan Pancasila sebagai ideologi tidak ada pertentangan, tetapi sama-sama praktis (menyejarah) antara Islam sebagai agama dan Pancasila sebagai ideologi dapat berseberangan, itu disebabkan perbedaan kepentingan politik.”

Jadi sesungguhnya perseteruan dan “konflik” yang terjadi antara Pancasila dan Islam sebetulnya tidak berada di tataran filosofis, melainkan pada tataran implementasi. Ketika masuk ke dalam tataran implementasi ini, maka yang kerap bermain dan mendominasi adalah kepentingan serta ego sektoral. Dalam tataran implementasi, hal-hal yang sifatnya filosofis dan substantif sering kali dilupakan bahkan ditinggalkan.

b. Pancasila Sebagai Implementasi Fikih Minoritas di Indonesia

Kesediaan perwakilan umat Islam untuk mengubah frase “Ketuhanan dengan kewajiban menjalankan syariat Islam bagi pemeluk-pemeluknya” menjadi “Ketuhanan Yang Maha Esa” adalah bentuk peranan sekaligus pengorbanan paling besar umat Islam dalam sejarah pembentukan negara Indonesia ini. Sebagai mayoritas, sebenarnya umat Islam bisa saja memaksakan kehendaknya untuk menjadikan Islam sebagai agama resmi dan syariat Islam sebagai panutan hukumnya. Akan tetapi hal itu urung dilakukan, dengan pertimbangan kemaslahatan yang lebih besar lagi, yakni keutuhan dan kemerdekaan Indonesia. Keutuhan dan kemerdekaan menjadi masalah yang lebih besar, sebab Islam sendiri merupakan agama yang anti-perpecahan dan anti-penjajahan. Sebab perpecahan dan penjajahan itu hanya akan menimbulkan kerusakan di muka bumi.

Dengan diubahnya frase “Ketuhanan dengan kewajiban menjalankan syariat Islam bagi pemeluk-pemeluknya” menjadi “Ketuhanan Yang Maha Esa” juga tidak lantas mengurangi substansi dari frase pertama. Dalam kajian Ilmu Kalam, Allah merupakan Tuhan Yang Maha Esa. Jadi Ketuhanan Yang Maha Esa juga berarti mengakui Ketuhanan Allah. Bahkan sebenarnya, ajaran inti dari keimanan kepada Allah adalah Tauhid, yakni Meng-Esa-kan Allah. Tauhid ini selanjutnya jika dirumuskan lebih jauh akan menjadi sebuah konsep pandangan hidup (*worldview*) Islam, yakni konsep tauhidi yang tidak mengenal dikotomis.

Dalam konteks ini tidak ada yang salah dan bertentangan antara konsep “Ketuhanan Yang Maha Esa” dengan konsep Tauhid. Hanya saja, harus jujur juga diakui bahwa konsep “Ketuhanan Yang Maha Esa” ini memang tidak secara lengkap menjelaskan tentang konsep Tuhan yang dianut Indonesia. Sehingga wajar jika kemudian banyak menimbulkan berbagai interpretasi yang berbeda-beda.

Melihat jejak historis dari perumusan frase “Ketuhanan Yang Maha Esa” seperti yang telah dijelaskan di atas, niscaya akan memahami betapa umat Islam—khususnya para perwakilan dari kalangan Islam yang terlibat dalam pembentukan Indonesia merdeka—menginginkan ada persatuan seluruh rakyat Indonesia dengan beragama kultur dan agamanya. Umat Islam tidak ingin mendominasi dan memonopoli bangsa Indonesia yang baru merdeka ketika itu, jika nantinya hanya akan menyakiti umat non-Muslim saja.

Meskipun dalam kondisi umat Islam sebagai mayoritas dan non-Muslim sebagai minoritas, namun umat Islam Indonesia ketika itu merasa tidak ada skat antara mereka. Umat Islam bahkan merasa non-Muslim yang minoritas itu juga merupakan bagian dari mereka sendiri yang tidak dapat dipisahkan, yang semuanya itu bernaung di bawah bangsa dan negara Indonesia. Mungkin umat Islam benar-benar berusaha mengimplementasikan sabda yang mengatakan bahwa cinta kepada negara sebagian dari iman.

Jika kemudian ditinjau dari aspek fikih minoritas seperti yang dijelaskan di bab sebelumnya, tentu sikap ini sangat sesuai dan memiliki kesamaan substansi. Fikih minoritas mengajarkan pentingnya menjaga persatuan. Manusia, apapun agama, budaya, bahasa dan warna kulitnya, semuanya merupakan satu kesatuan yang berada di dalam lingkup ummah. Minoritas jumlah umat beragama tertentu yang hidup bersama mayoritas umat Islam, tidak sama sekali menyebabkan hak-hak mereka berkurang. Antara mayoritas dan minoritas tidak ada perbedaan dalam hak dan kewajiban. Antara umat Islam dan non-Muslim memiliki hak, kewajiban dan perlakuan yang sama oleh negara, di bawah asas yang sangat ditekankan oleh Rasulullah, yakni *“lahum ma lana, wa ‘alaihim ma ‘alaina”*.

Menurut penulis, pemikiran seperti itu juga lah yang dipakai oleh para pendiri bangsa ini, khususnya dari kalangan perwakilan kelompok Islamis, ketika dengan lapang dada menerima usulan sekelompok masyarakat Indonesia lainnya untuk mengubah “Ketuhanan dengan kewajiban menjalankan syariat Islam bagi pemeluk-pemeluknya” menjadi “Ketuhanan Yang Maha Esa”. Kalimat itu kemudian lahir sebagai sila terpenting dan pertama di dalam Pancasila, yaitu Sila Pertama Ketuhanan Yang Maha Esa.

Pancasila dengan rumusannya yang ada sekarang, itu merupakan penjelmaan dari konsep fikih minoritas. Faktanya, Pancasila hingga saat ini masih dapat diterima rakyat Indonesia secara umum sebagai identitas, ideologi, dan landasan dalam bernegara. Itu artinya, Pancasila merupakan perekat kebangsaan dan nasionalisme di Indonesia. Pancasila menginginkan

adanya persatuan seluruh rakyat Indonesia. Pancasila menginginkan seluruh rakyat Indonesia—apapun agama, budaya, bahasa dan warna kulitnya—mendapatkan keadilan sosial yang merata tanpa adanya diskriminasi. Ini juga merupakan pengejawantahan dari asas “*lahum mâ lanâ, wa ‘alaihîm mâ ‘alainâ*”.

Dalam acara Istighasah Pembukaan Musyawarah Nasional Nahdlatul Ulama di Masjid Istiqlal pada 14 Juni 2015, Said Aqil Siradj menyampaikan sambutan yang menyatakan bahwa Pancasila merupakan bentuk dari Islam nusantara. Pancasila sebagai pengejawantahan dari Islam nusantara menjadi sumber nilai dalam bermasyarakat dan bernegara.³²⁰ Ini artinya, keberadaan Pancasila itu sendiri merupakan perwujudan dari nilai-nilai Islam yang sangat substansial. Dan ini juga menjadi bukti bahwa Pancasila merupakan bentuk konkret dari implementasi fikih minoritas di Indonesia.

2. Implementasi Fikih Minoritas dalam Pengaturan Agama Pada

Konstitusi Mesir

Mesir merupakan negara dengan mayoritas penduduknya Muslim. Sebagian besar Muslim di Mesir menganut Islam Sunni. Sedangkan kaum minoritas di Mesir mencakup kaum Kristen, Bahai, Yahudi, Muslim Syi’ah, Nubai, Yunani dan kaum Badui. Untuk umat Kristen, mayoritasnya adalah kaum Kristen Ortodoks Koptik yang keberadaannya di Mesir mendahului kedatangan Islam. Meski berbeda agama antara Kristen Koptik dan Islam,

³²⁰ Ditayangkan secara langsung oleh stasiun Kompas TV pada tanggal 14 Juni 2015.

namun sebagian besar memiliki bahasa, identitas, dan budaya yang sama dengan kaum Muslimin Mesir.³²¹

Seperti yang telah dibahas sebelumnya, secara eksplisit konstitusional Mesir mengakui Islam sebagai agama resmi. Tidak hanya sebagai agama resmi, syariat Islam bahkan dijadikan sebagai sumber prinsipal utama dalam pembuatan peraturan perundang-undangan. Namun meski begitu, Konstitusi Mesir tidak lantas bersikap diskriminatif terhadap golongan minoritas agama. Agama minoritas pun mendapat pengakuan secara eksplisit konstitusional dan mereka diberi kebebasan dalam menjalankan syariat agama masing-masing.

Sebetulnya penerapan prinsip-prinsip syariat Islam ini bukan tanpa diskursus dan polemik. Di kalangan pemikir di Mesir, terjadi polemik tentang penerapan syariat Islam di Mesir. Mereka yang menentang rata-rata dari kalangan liberal-sekuler. Sementara pendukung utama sekaligus perjuangan paling gencar untuk memasukkan syariat Islam ke dalam konstitusi Mesir berasal dari al-Azhar. Misalnya saja polemik yang terjadi antara Najib Mahfuz dengan Syaikh Abdul Halim Mahmud.

Seperti yang dimuat di oleh John J. Donohue dan John L. Esposito dalam bukunya *Islam In Transition: Muslim Perspectives*, Najib Mahfuz, seorang pemikir dan novelis Mesir, berpendapat bahwa problem utama yang dihadapi Mesir adalah bukan pada peraturan atau hukum. Menurutnya, masyarakat Mesir tidak dapat disebut sebagai masyarakat Islami, sehingga berat jika harus diterapkan syariat Islam. Najib Mahfuz berpendapat bahwa pola kehidupan

³²¹ John I. Esposito dan John O. Voll, *Op. Cit.*, hlm. 255.

masyarakat Mesir dulu yang harus diperbaiki, sebelum menerapkan syariat Islam. Tambahnya lagi, permasalahan yang dihadapi Mesir itu begitu besar dan kompleks, dan tidak dapat hanya diatasi dengan penerapan syariat Islam. Di antaranya Najib Mahfuz menulis:³²²

“Moreover, in many of its transactions our society cannot be called an Islamic society. If we begin with applying the Shari’a punishments, then we are protecting a non-Islamic government by Islamic punishments. ... To begin with, the application of the hudud punishment will uncover contradictions and differences. We make wine and sell it to the people, we set up gambling centers in tourist areas; we recognize furnished apartments and put taxes on them—wouldn’t it be wiser to take another look at these things we admit before we apply the hudud punishments? The problem of youth and sex should be solved before we apply the punishment for adultery. Early marriage was easy in former times ... but today it is rare that a young man can marry before thirty years of age, and the situation for the girl is no better. How difficult the problem, but how easy the punishment.”

Namun arugmentasi senada dengan Najib Mahfuz yang juga sering dilontarkan oleh kalangan liberal-sekuler seperti itu dibantah oleh Syaikh Abdul Halim Mahmud, Grand Syaikh al-Azhar yang diangkat pada 1973. Ia adalah orang yang sangat gencar menyuarakan syariat Islam agar dimasukkan ke dalam hukum positif Mesir. Menurutnya, penerapan syariat Islam adalah satu-satunya cara untuk mengatasi meluasnya kejahatan yang terjadi di Mesir. Ia tidak sependapat dengan orang-orang yang beragumen: “Perbaiki manusianya dulu, baru terapkan hukumnya.” Sebab menurutnya, justru dengan menerapkan hukum itu terlebih dahulu, maka akan sangat berdampak dalam perbaikan dan pembangunan manusia. Di samping itu, Al-Azhar sendiri telah

³²² John J. Donohue and John L. Esposito, *Islam in Transition: Muslim Perspectives*, (New York: Oxford University Press, 1982), hlm. 239.

berusaha dengan segala kemampuan untuk memasukkan syariat Islam ke dalam hukum positif di Mesir. Dan akhirnya, usaha al-Azhar dan Syaikh Abdul Halim Mahmud itu pun terwujud ketika prinsip-prinsip syariat Islam dijadikan sebagai sumber utama legislasi di Mesir sebagaimana diakui di dalam konstitusi. Syaikh Abdul Halim Mahmud menulis:³²³

“Application of the hudud punishments is the only cure for the spread of crime which we see today. Stealing will be ended once and for all if we cut off the hand of one thief. The efforts of al-Azhar are beginning to fructify. Al-Azhar has struggled and continues to struggle for the application of the Shari’a and now the fruit is almost ripe. The signs of that are that Dr. Isma’il Ma’tuq, member of the national assembly for the region of Qana has presented a draft law to the People’s Assembly for the application of the rules of the Shari’a, and Engineer Sayyid Mar’i, president of the People’s Assembly, announced that the assembly will proceed according to the directions of President Sadat to make the Islamic Shari’a the chief source of governance. ... More than seven ago al-Azhar formed committees for putting the Shari’a into law. It finished the part on civil law, based on all schools, and published book on this. ... Some people are planning to water down the affair, saying: we must reform the individual first, then apply the law. This is an obvious deception because the law itself is the most powerful means for reforming the individual. This is putting things upside down and reversing the desires of believers. ...”

Dengan begitu, sebenarnya diskursus ataupun polemik dalam menentukan sebuah landasan negara itu memang sebuah keniscayaan. Meskipun mayoritas warga negaranya beragama Islam, tapi belum tentu pemikiran dan cara pandangnya tentang Islam beserta syariat dan hukumnya itu sama di setiap kepala umat Islam. Maka perang pemikiran pun tidak dapat dihindari. Dan akhirnya, tinggal pengaruh dan kekuatan pemikiran mana yang lebih dominan untuk lebih diterima oleh rakyat dan negara tersebut.

³²³ *Ibid.*, hlm. 241-242.

Akan tetapi meski terdapat perbedaan pendapat tentang penerapan syariat Islam di kalangan pemikir umat Islam, namun sebenarnya dari pihak umat Kristen Ortodoks Koptik justru malah menyetujui dan mendukung penerapan syariat Islam itu. Misalnya pernyataan resmi oleh pimpinan tertinggi Gereja Kristen Ortodoks Koptik, Paus Shinoda III, yang menyatakan: “Sesungguhnya umat Koptik yang berada di bawah naungan syariat Islam, lebih berbahagia dan lebih merasa aman. Dahulu, ketika hukum syariat Islam yang berkuasa, kami dapat hidup di bawah naungan ‘apa yang bagi (hak) mereka, bagi (hak) kami juga; dan apa (yang menjadi kewajiban) atas mereka, (kewajiban) atas kami juga’.”³²⁴

Dan pada akhirnya, polemik dan diskursus di kalangan pemikir Islam itu sendiri berujung pada penetapan konstitusional prinsip-prinsip syariat Islam sebagai sumber legislasi, di samping juga Islam dijadikan sebagai agama resmi negara. Pola pengaturan agama di dalam Konstitusi Mesir yang seperti ini tidak lantas membuat kelompok minoritas berkecil hati. Bahkan seperti yang telah dipaparkan juga, kelompok Kristen Koptik justru sangat mendukung dijadikannya Islam sebagai agama resmi dan syariat Islam sebagai sumber prinsipal dalam legislasi. Mereka merasa lebih nyaman dan aman berada di bawah bendera agama Islam. Kelompok Kristen Koptik tidak merasa menjadi minoritas, meskipun pada faktanya mereka memang minoritas secara kuantitas.

Namun demikian, dalam tataran praktik di lapangan, hubungan antara mayoritas dan minoritas ini tentu bukan tanpa gesekan. Pada umumnya, umat

³²⁴ Muhammad Imarah, *al-Islam wa al-Aqalliyah*, *Op. Cit.*, hlm. 47.

Kristen maupun agama lainnya dapat mempraktikkan keyakinan mereka, menjalani hidup, bekerja dan bahkan menikmati kemakmuran. John I. Esposito dan John O. Voli, mensinyalir, sejak awal 1970-an, bahwa kebangkitan Islam politik dianggap telah menimbulkan ketegangan antara kedua komunitas itu dan memperburuk hubungan mayoritas-minoritas. Situasi mulai memburuk pada masa pemerintahan Sadat, ketika kaum Koptik terjebak di antara upaya manipulasi pemerintah atas Islam sebagai sumber legitimasi, dan mobilisasi dan tumbuhnya ekstrimisme Islam.³²⁵ Meskipun sebenarnya penulis menyangsikan asumsi tersebut. Pasalnya hubungan antara Muslim dan Koptik, secara prinsip, sudah cukup kuat setidaknya sejak Revolusi 1919. Jika pun nantinya terjadi gesekan, bisa jadi hal itu dilatarbelakangi oleh kepentingan politik ataupun kasus-kasus tertentu yang tentu saja tidak bisa digeneralisir.

Salah satu bukti kasus gesekan yang terjadi antara mayoritas Islam dan minoritas Kristen Koptik misalnya terjadi pada Maret 1972 di Alexandria. Pada bulan itu kerusuhan massa yang disulut oleh protes orang-orang Koptik atas pembakaran sebuah gereja di Khanka dekat Kairo, berkembang menjadi demonstrasi-demonstrasi anti-Koptik yang rumah-rumah dan toko-toko milik orang-orang Koptik dibakar. Situasi meledak lagi sejak 1978 hingga 1981 ketika terjadi kerusuhan dan demonstrasi di Assiut, Minya, dan Kairo, tempat kaum militan Muslim membakar gereja-gereja dan menyerang serta membunuh orang-orang Koptik. Sementara itu di waktu yang sama, Anwar Sadat terus mendapat tekanan dari tokoh-tokoh Islam (radikal maupun modernis) dan juga

³²⁵ *Ibid.*

banyak dari tokoh-tokoh sekuler dalam masalah-masalah yang berkaitan dengan kebijakan dalam dan luar negeri, di antaranya soal penandatanganan perjanjian damai dengan Israel, Camp David, serta soal demokrasi dan otoritarianisme.³²⁶

Penulis menilai bahwa situasi kurang baik antara mayoritas dan minoritas yang terjadi ketika itu lebih disebabkan karena kondisi politik. Otoritarianisme dan pemerintahan yang berkedok Islam yang dijalankan oleh Anwar Sadat lah pemicu utamanya. Kemunculan kelompok-kelompok ekstrimis yang mengatasnamakan Islam dan berkonfrontasi dengan rezim Sadat ketika itu juga menjadi pemicu munculnya gesekan antara Islam dan Koptik. Selain disebabkan oleh faktor politik, mungkin juga disebabkan oleh pengaruh dari faktor kondisi sosio-ekonomi. Orang-orang Koptik, hingga kini, yang lebih banyak mengklaim memiliki hubungan warisan dengan Mesir Kuno dan Fir'aun, lebih banyak mengambil keuntungan ekonomis dari situ.

Di era klasik, hubungan antara umat Islam dan non-Muslim di Mesir juga bukan tanpa gesekan. Abdullah An-Na'im mencatat bahwa diskriminasi terhadap kaum *dzimmah* atau dalam hal ini minoritas Kristen Koptik juga pernah terjadi khususnya di masa pemerintahan Dinasti Fathimiyah. Awalnya Dinasti Fathimiyah memang tampak toleran dan mendukung institusi *ahlu al-dzimmah* khususnya Kristen Koptik. Namun pada prakteknya memang tergantung pada faktor politik dan faktor-faktor lainnya. Misalnya di masa al-Hakim bin Amrillah (996-1021), terjadi penganiayaan atas nama agama, terror

³²⁶ *Ibid.*, hlm. 255-257.

atas yang disponsori negara, dan tumbuhnya semangat keagamaan yang tidak terkontrol. Selain memerintahkan penghancuran gereja, al-Hakim juga melakukan kampanye sistematis untuk menganiaya dan melakukan tindakan kekerasan kepada non-Muslim. Pada masa terburuk pemerintahannya, 1004-1012, hereja dan biara di Kairo dan seluruh kota-kota Dinasti Fathimiyah dihancurkan termasuk Gereja Suci Sepulchure di Yerusalem, bangunan-bangunan non-Muslim diubah peruntukannya menjadi masjid, kas-kas gereja dirampas, dan tanah pemakaman gereja dihancurkan. Al-Hakim juga merampas wakaf sejumlah gereja dan biara, dan kebijakannya ini berimplikasi sangat buruk bagi kehidupan sosial dan ekonomi komunitas minoritas Kristen Koptik ketika itu. Namun pada akhirnya di masa pemerintahan khalifah Fathimiyah selanjutnya, sejumlah orang Kristen dan Yahudi yang bermigrasi ke Byzantium pada masa al-Hakim, mulai kembali ke Mesir dan melakukan rehabilitasi sehingga hubungan antar-agama mulai kembali membaik.³²⁷

Terlepas dari data sejarah yang disampaikan oleh Abdullah An-Na'im tersebut, penulis berpendapat bahwa fenomena itu bisa saja terjadi karena adanya faktor-faktor kondisi tertentu yang berkembang saat itu. Secara *das Sollen*, aturan dan ajaran yang diperintahkan oleh Islam adalah melindungi kaum minoritas ataupun *ahlu al-dzimmah*. Tapi fakta *das Sein* bisa saja berbicara lain, tergantung faktor-faktor yang mempengaruhinya, misalnya faktor pemerintahan ataupun khalifah itu sendiri yang otoriter dan tidak menjalankan ajaran Islam, ataupun faktor lainnya. Namun yang jelas, ini

³²⁷ Abdullahi Ahmed An-Na'im, *Op. Cit.*, hlm. 129-133.

adalah fenomena yang terjadi di bawah pemerintahan kerajaan (monarki) yang mengataskan Islam. Seperti yang sudah dibahas sebelumnya, sistem khilafah yang sesungguhnya hanyalah terjadi di masa al-Khilafah al-Rasyidah, karena dibangun benar-benar di atas metode kenabian. Sedangkan di masa setelahnya adalah sistem monarki kerajaan, bukan khilafah.

Dengan demikian, sesungguhnya konflik ataupun gesekan-gesekan yang terjadi antara mayoritas umat Islam dengan minoritas non-Muslim tersebut terjadi bukan pada ranah idealisme, filosofis, maupun normatif. Konflik dan gesekan tersebut bisa saja dipicu oleh faktor-faktor yang sifatnya temporal dan kasuistik. Faktor utamanya, menurut hemat penulis, ada pada individu manusianya itu sendiri yang tidak menerapkan ajaran Islam sesungguhnya, baik itu di level rakyat hingga level penguasa.

Penetapan Islam sebagai agama resmi negara dan dijadikannya syariat Islam sebagai sumber prinsipal dalam legislasi oleh Konstitusi Mesir ini, sesungguhnya merupakan perwujudan nyata dari implementasi fikih minoritas. Sejak pertama kali Mesir mengeluarkan konstitusinya, Islam selalu dijadikan sebagai agama resmi. Akan tetapi meski di bawah bayang-bayang Islam, kelompok minoritas agama tidak lantas merasa dirampas hak-haknya ataupun mengalami diskriminasi. Persatuan di Mesir tetap terjaga erat. Antara umat Islam dan non-Muslim telah melahirkan suatu relasi persaudaraan yang sungguh luar biasa. Secara ideal dan normatif, non-Muslim Mesir justru merasa nyaman dan aman hidup di tengah-tengah umat Islam. Sebab mereka sendiri tidak membeda-bedakan ataupun merasa dibeda-bedakan. Mereka

semua sama-sama merasa lahir dari latar belakang historis yang sama, yakni sama-sama lahir dari rahim peradaban Mesir dan sama-sama meminum air Sungai Nil.

Perasaan non-Muslim terhadap Islam yang positif tersebut tentu saja harus selalu dijaga. Untuk terus menjaga perasaan positif non-Muslim tersebut, maka sudah seharusnya umat Islam juga selalu memperlakukan mereka dengan baik dan adil. Seperti yang telah dibahas di bab sebelumnya, bahwa salah satu asas yang mengharuskan umat Islam berlaku baik terhadap non-Muslim adalah pengamalan perintah Allah untuk berlaku adil.

Prof. Dr. Muhammad al-Mukhtar al-Mahdi, anggota Riset al-Azhar, menegaskan bahwa Islam memberikan naungan keadilan bagi seluruh umat manusia. Bahkan al-Quran secara langsung telah memerintahkan implemetasi keadilan itu bagi umat manusia. Dan dari al-Quran sendiri telah ditranformasikan keadilan itu kepada hakim maupun yang dihakimi. Sehingga keadilan yang bersumber dari hukum ini tidak akan pernah berlaku lalim. Kelaliman itu hanya akan keluar dari hawa nafsu hakim yang kemudian dijadikan peraturan.³²⁸

Di dalam al-Quran, Allah dengan tegas menyatakan begitu pentingnya keadilan dan bahkan menjadi kewajiban bagi siapapun yang menghadapi proses hukum. Pada surah al-Nisa ayat 58 misalnya, Allah berfirman yang artinya: *“Sesungguhnya Allah menyuruh kamu menyampaikan amanat kepada yang berhak menerimanya, dan (menyuruh kamu) apabila menetapkan hukum*

³²⁸ Muhammad al-Mukhtar al-Mahdi, “Huqûq al-Insân fî Syarî’ah al-Islâm”, dalam *Majallah al-Azhâr*, Edisi Syawwal 1433 H/September 2012 M, hlm. 2162.

di antara manusia supaya kamu menetapkan dengan adil. Sesungguhnya Allah memberi pengajaran yang sebaik-baiknya kepadamu. Sesungguhnya Allah adalah Maha Mendengar lagi Maha Melihat.”

Dari ayat tersebut sangat jelas sekali bahwa keadilan yang menjadi ajaran dan perintah di dalam Islam adalah untuk seluruh umat manusia. Artinya, keadilan dalam Islam bukan hanya milik orang Islam saja, melainkan juga untuk orang lain yang tidak beragama Islam. Dengan begitu, sejatinya dalam hal memperoleh keadilan tidak dikenal yang namanya diskriminasi dengan alasan apapun, termasuk dengan alasan agama. Maka dengan begitu, posisi warga negara non-Muslim pun sudah tentu memiliki jaminan yang sama dengan warga negara Muslim dalam memperoleh perlakuan negara, meskipun negara tersebut mayoritas warga negaranya beragama Islam seperti halnya Indonesia dan Mesir.

Lalu bagaimana jika hukum yang dibangun berdasarkan syariat Islam itu ternyata bertentangan dengan syariat agama lainnya? Bagaimana konsep adil yang dianjurkan Islam itu dapat diterapkan dalam hal ini? Misalnya ada beberapa hal yang sebetulnya dibolehkan di dalam syariat agama lain, namun ternyata di dalam hukum positif yang bersumber pada syariat Islam malah melarangnya. Begitu juga sebaliknya. Pertanyaan ini sangat penting dijawab, karena sering kali menjadi syubhat untuk memojokkan penerapan syariat Islam.

Menjawab permasalahan itu, Yusuf al-Qardhawi menjelaskan bahwa pada dasarnya, Islam dan umatnya tidak boleh mempersempit ruang

pelaksanaan apa saja yang diperbolehkan oleh agama lain, meskipun hal itu di dalam agama Islam diharamkan. Umat Islam harus tetap menghormati setiap hal yang dianggap non-Muslim halal di dalam syariat agama mereka. Bahkan umat Islam harus memberikan ruang yang lebar untuk mereka melakukan sesuatu hal yang diharamkan agama mereka itu, dan tidak boleh mempersulitnya apalagi mengharamkan. Ini adalah prinsip dasar yang harus dipegang oleh umat Islam.³²⁹

Akan tetapi bagi umat non-Muslim, sebenarnya juga dapat mengharamkan bagi mereka, apa-apa yang sebenarnya diharamkan di dalam agama mereka tersebut, dalam rangka menghormati hukum positif negara dan bahkan menghormati agama mereka sendiri. Sebab, sesuatu yang diharamkan oleh agama (termasuk agama selain Islam) bukanlah sesuatu yang wajib bagi umatnya. Hukum halal berbeda dengan hukum wajib. Hukum halal boleh saja ditinggalkan, sementara hukum wajib tidak boleh. Misalnya, agama Kristen menghalalkan umatnya memakan daging babi. Namun sebenarnya umatnya tersebut juga dapat hidup tanpa memakan daging babi dan menggantinya dengan daging kambing, sapi dan lainnya, sebab memakan daging babi itu merupakan sesuatu yang hanya diperbolehkan, bukan sesuatu yang diwajibkan. Begitu juga dengan perkara meminum alkohol, meski sebagian pendapat di golongan Kristen memperbolehkannya, namun bukan berarti meminum alkohol itu menjadi wajib sehingga tidak boleh ditinggalkan. Sehingga dengan begitu, jika pun umat Islam meminta kepada non-Muslim untuk meninggalkan sesuatu

³²⁹ Yusuf al-Qardhawi, *al-Aqalliyât al-Dîniyyah wa al-Hal al-Islâmiy*, *Op. Cit.*, hlm. 35.

yang dihalalkan di agama mereka namun diharamkan agama Islam atau hukum positif, maka sebetulnya tidak memberatkan (*haraj*) secara agama mereka.³³⁰

Bahkan sebenarnya hukum positif yang bersumber dari syariat Islam itu kerap justru memberikan solusi bagi umat agama lain. Sebagai contoh, di dalam syariat Kristen Koptik tidak mengenal hukum *khul'u* (istri menggugat cerai suami). Sementara di dalam hukum positif Mesir yang bersumber dari syariat Islam, hukum *khul'u* tersebut tetap diterapkan. Dan belakangan, Paus Shinoda (pimpinan tertinggi umat Kristen Komptik) menerima hukum *khul'u* tersebut sebagai solusi atas permasalahan-permasalahan keluarga.³³¹

Begitulah letak keadilan Islam dalam memperlakukan umat agama lain, meski mereka merupakan minoritas di tengah komunitas umat Islam. Keadilan Islam itu bukan hanya berada pada ranah idealisme atau di dunia *awang-awang* saja, namun sangat implementatif dan aplikatif.

³³⁰ *Ibid.*, hlm. 34-35.

³³¹ Muhammad Imarah, *al-Islam wa al-Aqalliyat*, *Op. Cit.*, hlm. 47.

BAB IV

PENUTUP

A. Kesimpulan

Dari penelitian tesis ini setidaknya dapat disimpulkan beberapa poin penting sebagai berikut:

1. Pengaturan Agama di Konstitusi Indonesia Setelah Amandemen

Di Indonesia, Undang-Undang Dasar 1945 Negara Republik Indonesia memberikan bab khusus tentang agama, yakni pada Bab XI, pada Pasal 29. Pasal 29 UUD 1945 berbunyi:

- (1) Negara berdasar atas Ketuhanan Yang Maha Esa.
- (2) Negara menjamin kemerdekaan tiap-tiap penduduk untuk memeluk agamanya masing-masing dan untuk beribadat menurut agamanya dan kepercayaannya itu.

Kedua ayat di dalam Pasal 29 itulah tumpuan konstitusional utama di dalam negara Indonesia untuk mengatur agama dan kehidupan beragama.

2. Pengaturan Agama di Konstitusi Mesir Setelah Amandemen

Konstitusi Mesir 2014 langsung mengatur tentang agama di Pasal 2. Pasal 2 Konstitusi Mesir 2014 menyatakan bahwa Islam adalah agama resmi negara, bahasa Arab adalah bahasa resmi negara, dan prinsip-prinsip syariat Islam adalah sumber untuk untuk legislasi. Sementara itu, untuk agama selain Islam, yakni Kristen dan Yahudi, Konstitusi Mesir 2014 juga mengaturnya di Pasal 3. Pasal 3 Konstitusi Mesir 2014 itu menyatakan bahwa prinsip-prinsip

syariat warga negara Mesir yang beragama Nasrani dan Yahudi merupakan sumber utama legislasi bagi aturan Hukum Keluarga khusus untuk mereka dan dalam setiap urusan keagamaan mereka, serta mereka memilih pemimpin rohani agama mereka masing-masing.

Selanjutnya Konstitusi Mesir 2014 juga memuat aturan tentang institusi al-Azhar sebagai rujukan utama dalam setiap permasalahan dan urusan keagamaan Islam. Bahkan institusi al-Azhar ini, secara urutan pasal per pasal, merupakan lembaga yang pertama kali di atur di dalam Konstitusi Mesir 2014 dibandingkan dengan lembaga-lembaga negara lainnya. Institusi al-Azhar diatur di dalam Pasal 7 Konstitusi Mesir 2014.

Pasal 7 Konstitusi Mesir 2014 mengatur bahwa al-Azhar adalah institusi Islam dan ilmiah yang independen, dan secara khusus mengurus urusannya sendiri tanpa intervensi dari manapun. Al-Azhar adalah lembaga yang dijadikan referensi/rujukan utama bagi ilmu-ilmu agama dan urusan-urusan agama Islam. Al-Azhar juga menguasai dan bertanggung jawab dalam penyebaran dakwah Islam dan penyebaran ilmu-ilmu agama serta bahasa Arab di Mesir dan dunia. Negara berkomitmen memberikan bantuan keuangan untuk mewujudkan visi dan misi al-Azhar. Sedangkan pimpinan tertinggi di institusi al-Azhar yakni Grand Syaikh al-Azhar adalah independen dan tidak dapat diturunkan. Undang-undang mengatur tata cara pemilihan Grand Syaikh al-Azhar yang dilakukan oleh anggota Lembaga Ulama Senior al-Azhar.

Maka dengan demikian, meski antara Indonesia dan Mesir sama-sama memiliki mayoritas warga negara yang beragama Islam, namun ternyata pola

pengaturan agama dan kehidupan beragama di dalam konstitusi kedua negara ini tidak sama. Jika di Indonesia tidak menyebutkan agama tertentu sebagai agama resmi negara apalagi menjadikan agama tertentu itu sebagai sumber perumusan hukum (legislasi), maka berbeda dengan di Mesir yang menyatakan dengan tegas Islam sebagai agama resmi negara dan prinsip syariat Islam sebagai sumber legislasi. Selain itu di dalam Konstitusi Mesir 2014 ini juga diatur tentang lembaga atau institusi yang menjadi rujukan otoritatif untuk menyelesaikan persoalan-persoalan keagamaan, khususnya Islam. Sementara di Indonesia, tidak ada lembaga atau institusi yang secara eksplisit konstitusional diberi kewenangan sepenuhnya untuk mengurus urusan agama.

3. Analisis Pengaturan Agama di Konstitusi Indonesia dan Mesir dalam Perspektif Fikih Minoritas Versi Muhammad Imarah

Meski terdapat perbedaan pola pengaturan agama di dalam konstitusinya, antara Indonesia dan Muslim, jika dianalisa dari perspektif fikih minoritas Muhammad Imarah, sebenarnya tetap menjalankan prinsip-prinsip ajaran Islam dalam mengatur agama, khususnya terhadap golongan minoritas umat beragama.

Di Indonesia, keberadaan Pancasila dengan rumusannya yang ada sekarang, merupakan penjelmaan dari konsep fikih minoritas. Faktanya, Pancasila hingga saat ini masih dapat diterima rakyat Indonesia secara umum sebagai identitas, ideologi, dan landasan dalam bernegara. Itu artinya, Pancasila merupakan perekat kebangsaan dan nasionalisme di Indonesia. Pancasila menginginkan adanya persatuan seluruh rakyat Indonesia. Pancasila

menginginkan seluruh rakyat Indonesia—apapun agama, budaya, bahasa dan warna kulitnya—mendapatkan keadilan sosial yang merata tanpa adanya diskriminasi. Ini juga merupakan pengejawantahan dari asas “*lahum ma lana, wa ‘alaihima ma ‘alaina*”.

Sedangkan di Mesir, penetapan Islam sebagai agama resmi negara dan dijadikannya syariat Islam sebagai sumber prinsipal dalam legislasi oleh Konstitusi Mesir ini, sesungguhnya merupakan perwujudan nyata dari implementasi fikih minoritas. Sejak pertama kali Mesir mengeluarkan konstitusinya, Islam selalu dijadikan sebagai agama resmi. Akan tetapi meski di bawah bayang-bayang Islam, kelompok minoritas agama tidak lantas merasa dirampas hak-haknya ataupun mengalami diskriminasi. Persatuan di Mesir tetap terjaga erat. Antara umat Islam dan non-Muslim telah melahirkan suatu relasi persaudaraan yang sungguh luar biasa. Secara ideal dan normatif, non-Muslim Mesir justeru merasa nyaman dan aman hidup di tengah-tengah umat Islam. Sebab mereka sendiri tidak membeda-bedakan ataupun merasa dibeda-bedakan.

Dengan demikian, **secara umum hasil penelitian ini** dapat disimpulkan bahwa konstitusi negara mayoritas Muslim setidaknya memiliki dua pola pengaturan tentang agama. Dua pola tersebut dapat dirumuskan sebagai berikut:

1. **Pengaturan agama dengan cara implisit konstitusional.** Pengaturan agama dengan cara implisit konstitusional adalah pengaturan agama di dalam konstitusi dengan rumusan kalimat pengaturannya bersifat umum. Di dalam rumusan yang bersifat umum tersebut dapat mengakomodir

seluruh agama yang ada di negara itu. Namun rumusan ini tidak menutup kemungkinan mengalami multi-interpretasi. Pola ini dipakai di dalam konstitusi Indonesia UUD 1945.

2. **Pengaturan agama dengan cara eksplisit konstitusional.** Pengaturan agama dengan cara eksplisit konstitusional adalah pengaturan agama di dalam konstitusi dengan rumusan kalimat pengaturannya bersifat spesifik. Jadi rumusannya menyebutkan dan menentukan agama tertentu yang dijadikan sebagai agama resmi negara. Namun demikian, di dalam rumusan kalimat yang bersifat spesifik tersebut, tetap tidak boleh mengandung unsur diskriminatif terhadap agama lain. Sehingga konstitusi juga harus memberikan ruang bagi agama lain untuk dapat tumbuh dan menjalankan ajarannya. Pola inilah yang dipakai di dalam Konstitusi Mesir.

B. Saran

Kedua pola pengaturan agama di dalam konstitusi negara mayoritas Muslim tersebut sama-sama baik, sebab bertujuan untuk mengayomi seluruh warga negara, termasuk warga negara minoritas beragama lain. Terkhusus untuk konstitusi Indonesia UUD 1945 yang di dalamnya terkandung Pancasila sebagai ideologi bangsa dan negara, menurut penulis, sangat perlu sekali untuk dipertahankan. Dengan pola pengaturan implisit konstitusional, secara ideal dan normatif terbukti UUD 1945 dan Pancasila cukup kokoh dalam mengayomi seluruh warga negara Indonesia, termasuk juga warga negara minoritas beragama. Sedangkan dalam tataran implementatif, UUD 1945 dan Pancasila tentu harus

selalu diamankan oleh seluruh warga negara Indonesia—termasuk dalam menjalankan kehidupan beragama dan toleransi antarumat beragama—sehingga antara *das sollen* dan *das sein* tidak terlalu terlampau jauh jarak perbedaannya. *Wallahu'alam.*[]

DAFTAR PUSTAKA

Kitab Suci:

Al-Quran

Buku:

A'la, Abd. "Pengembangan Fiqih Minoritas, Representasi Islam yang Menyejarah", dalam Ahmad Imam Mawardi, *Fiqh Minoritas Fiqh al-Aqalliyat dan Evolusi Maqashid al-Syari'ah dari Konsep ke Pendekatan*. Yogyakarta: LKiS, 2010.

Ahmad, Abdul 'Athi Muhammad. *al-Fikr al-Siyâsiy li al-Imâm Muhammad Abduh*. Kairo: al-Hai'ah al-Mashriyah al-'Ammah li al-Kuttab, 2012.

Al-Asfarayini, Abu Abdullah Muhammad bin Zanki. *Yunabi' al-Ahkâm fî Ma'rifati al-Halâl wa al-Harâm*. Kairo: Wazaratu al-Awqaf Majlis 'Ala li Syuun al-Islamiyah, 2009.

Al-'Awwa, Muhammad Salim. *Fi al-Nidzam al-Siyasiy li al-Daulah al-Islamiyyah*. Kairo: Dar al-Syuruq, t.t.

Al-Dasâtir al-Mashriyyah: Nushush wa Watsâiq 1866-2011. Kairo: al-Hai'ah al-Mashriyah al-'Ammah li al-Kutub, 2012.

Al-Jarahi, Abd Rabunnabi Ali Abi Su'ud. *Huqûq al-Insân wa Wâjibâtuhu fî al-Islâm*. Kairo: Darul Kutub al-'Ilmiyah li al-Nasyr wa al-Tauzi', 2003.

Al-Jundi, Muhammad al-Syhat. *al-Daulah al-Madaniyyah baina al-Islâm wa al-Gharb*. Kairo: al-Hai'ah al-Mashriyyah al-'Ammah li al-Kitab, 2011.

Al-Maududi, Abu al-'Ala. *al-Khilafah wa al-Muluk*. Kuwait: Darul Qolam, 2011.

Al-Mawardi, Al-Imam Abi Al-Hasan Ali bin Muhammad bin Habib al-Bashri. *al-Ahkâm al-Sulthâniyah*. Kairo: Darul Hadits, 2006.

Al-Qardhawi, Yusuf. *al-Dîn wal al-Siyâsah: Ta'shil wa Rad Syubhât*. Cetakan Pertama. Kairo: Dar al-Syuruq, 2007.

_____. *al-Aqalliyât al-Dîniyyah wa al-Hal al-Islâmiy*. Cetakan Pertama. Kairo: Maktabah Wahbah, 1996.

_____. *Fî Fiqh al-Aqalliyât al-Muslimah: Hayâtu al-Muslimîn Wasatha al-Mujtama'ât al-Ukhra*. Cetakan Pertama. Kairo: Dar al-Syuruq, 2001.

- _____. *Min Fiqh al-Daulah fî al-Islâm*. Kairo: Dar al-Syuruq, 2001.
- Al-Shalabi, Ali Muhammad. *al-Daulah al-Fathimiyyah*. Kairo: Dar Ibnu al-Jauzi, 2007.
- Ambary, Hasan Mua'rif. *Menemukan Peradaban: Jejak Arkeologi dan Historis Islam Indonesi*. Jakarta: Logos Wacana Ilmu, 1988.
- An-Na'im, Abdullahi Ahmed. *Islam dan Negara Sekular: Menegosiasikan Masa Depan Syariah*. penerjemah Sri Murniati. Bandung: Mizan, 2007.
- Arif, Nasr Muhammad. "al-Hadhârah, al-Tsaqâfah, al-Madaniyyah: Dirasah li Sîroh al-Musthalah wa Dalâlatu al-Mafhum", dalam Thaha Jabir Al-Ulwani, *Binâ al-Mafahim: Dirâsah Ma'rifiyah wa Namadzij Tathbiqiyyah*. Kairo: Darussalam, 2008.
- Azra, Azyumardi. *Islam Nusantara: Jaringan Global dan Lokal*. Bandung: Mizan, 2002.
- _____. *Jaringan Ulama: Timur Tengah dan Kepulauan Nusantara Abad XVII dan XVIII*. Bandung: Mizan, 1998.
- Bahtiar Effendy, *Islam dan Negara: Transformasi Pemikiran dan Praktik Politik Islam di Indonesia*, (Jakarta: Perbit Paramadina, 1998).
- Basah, Sjachran. *Ilmu Negara, Pengantar, Metode dan Sejarah Perkembangannya*. Cetakan Ketujuh. Bandung: PT. Citra Aditya Bakti, 1994.
- Benda, Harry J. *The Crescent and The Rising Sun*. Bandung: The Hague, 1958.
- Boland, B.J. *The Struggle of a Islam in Modern Indonesia*, terj. *Pergumulan Islam di Indonesia*. Jakarta: Grafiti Press, 1985.
- Dahlan Thaib, dkk. *Teori dan Hukum Konstitusi*. Jakarta: PT RajaGrafindo Persada, 2004.
- Dasuqi, Muhammad Sayyid Ali. *Mausû'ah al-Tasyrî' al-Islâmiy*. Kairo: Wazaratu al-Awqaf Majlis 'Ala li Syuun al-Islamiyah, t.t.
- Djajadiningrat, P.A. Hoesein. "Islam di Indonesia", dalam Kenneth W. Morgan, *Islam Jalan Lurus*, terj. Abu Salamah dan Chaidir Anwar. Jakarta: Pustaka Jaya, 1986.

- Donohue, John J. and John L. Esposito, *Islam in Transition: Muslim Perspectives*. New York: Oxford University Press, 1982.
- Encyclopaedia Britannica Micropaedia*. USA: Encyclopaedia Britannica Inc, 1974.
- Esposito, John I. dan John O. Voll, *Islam and Democracy*, terje oleh Rahmani Astuti “Demokrasi di Negara-Negara Muslim: Problem dan Prospek”. Bandung: Penerbit Mizan, 1999.
- Hamka. *Sejarah Umat Islam*. Cetakan Keempat. Singapura: Pustaka Nasional Pte Ltd, 2002.
- Hanafi, Hasan. *al-Dîn wa al-Tsaqâfah wa al-Siyâsiyyah fî al-Wathan al-‘Arabiyy*. Kairo: al-Hai’ah al-Mashriyyah al-‘Ammah li al-Kitab, 2011.
- Hilali, Sa’duddin Mus’ad. *al-Jadîd fî al-Fiqh al-Siyâsiyy al-Mu’âshir*. Kairo: Maktabah Wahbah, 2011.
- Hosen, Nadirsyah. *Shari’a and Constitutional Reform in Indonesia*. Singapore: Institute of Southeast Asian Studies, 2007.
- Huda, Ni’matul. *Lembaga Negara dalam Masa Transisi Demokrasi*. Yogyakarta: UII Press, 2007.
- _____. *Hukum Tata Negara Indonesia*. Jakarta: PT. RajaGrafindo Persana, 2005.
- Huda, Nor. *Sejarah Sosial Intelektual Islam di Indonesia*. Jakarta: Rajawali Pers, 2015.
- Husaini, Adian. *Wajah Peradaban Barat: dari Hegemoni Kristen ke Dominasi Sekular-Liberal*. Jakarta: GIP, 2005.
- Ibrahim, Sa’dudin. *al-Milal wa al-Nihal wa al-A’raf*. Kairo: t.t., 1990.
- Idris, Muhammad Jala. *al-‘Alâqat al-Hadhâriyyah*. Damaskus: Dar al-Qolam, 2003.
- Imarah, Muhammad. *al-Islâm wa al-Aqalliyât: al-Mâdhi, wa al-Hâdhir, wa al-Mustaqbal*, Cetakan Pertama. Kairo: Maktabah al-Syuruq al-Dauliyah, 2003.
- _____. *Tsaurah 25 Yanâyir wa Kasru Hajizi al-Khauf*. Kairo: Darussalam, 2012.

- Indrayana, Denny. *Amandemen UUD 1945: Antara Mitos dan Pembongkaran*. Bandung: Mizan Pustaka, 2007.
- Jibril, Muhammad. *Mishr fi Qashâsh Kuttâbiha al-Mu'ashirîn*. Juz Kedua. Kairo: al-Hai'ah al-Mashriyah al-'Ammah li al-Kitab, 2009.
- Jindan, Khalid Ibrahim. *The Islamic Theory of Government According to Ibn Taymiyah*, diterjemahkan oleh Mufid dengan judul *Teori Pemerintahan Islam*. Jakarta: PT Rineka Cipta, 1994.
- Jurdi, Fajlurrahman. *Komisi Yudisial*. Yogyakarta: Kreasi Wacana, 2007.
- Karim, M. Abdul. *Islam dan Kemerdekaan Indonesia*. Cetakan Pertama. Yogyakarta: Nuansa Aksara, 2005.
- Karim, M. Abdul. *Islam Nusantara*. Cetakan Pertama. Yogyakarta: Pustaka Book Publisher, 2007.
- Khalaf, Abdul Wahab. *Ilmu Ushûl al-Fiqh*. Kairo: Darul Hadis, t.t.
- Khaldun, Ibnu. *Muqaddimah*. Alexandria: Darul Aqidah, 2008.
- Khalid, Khalid Muhammad. *Rijâlun Hawla al-Rasûl*. Cetakan Kedua. Beirut: Darul Kutub al-'Ilmiyah, 2004.
- Khalil, Rasyad Hasan, dan Abdul Fatah Abdullah Al-Barsyumi, *al-Sami fî Târîkh al-Tasyrî' al-Islâmiy*. Kairo: Universitas Al-Azhar, t.t.
- Kuntowijoyo, *Identitas Politik Umat Islam*. Bandung: Penerbit Mizan, 1997.
- _____. *Pengantar Ilmu Sejarah*. Yogyakarta: Yayasan Bentang Budaya, 1995.
- Kurde, Nukhtoh Arfawie. *Telaah Kritis, Teori Negara Hukum*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2005.
- Lansford, Tom. *Democracy: Political Systems of the World*. Singapura: Marshlml Cavendish, 2007.
- Madjid, Nurcholish. *Islam, Kemandirian, dan Keindonesiaan*. Cetakan Kesebelas. Bandung: Penerbit Mizan, 1998.
- Mahkamah Konstitusi Republik Indonesia, *Undang-Undang Dasar Negara Republik Indonesia Tahun 1945 dan Undang-Undang Republik Indonesia Nomor 24 Tahun 2003 Tentang Mahkamah Konstitusi*. Jakarta: Sekretariat Jenderal dan Kepaniteraan Mahkamah Konstitusi RI, 2010.

- _____. *Naskah Komprehensif Perubahan Undang-Undang Dasar Negara Republik Indonesia Tahun 1945: Latar Belakang, Proses, dan Hasil Pembahasan 1999-2002*. Buku VIII Edisi Revisi. Jakarta: Sekretariat Jenderal dan Kepaniteraan Mahkamah Konstitusi, 2010.
- Mahendra, Yusril Ihza. *Dinamika Tata Negara Indonesia: Kompilasi Aktual Masalah Konstitusi, Dewan Perwakilan dan Sistem Kepartaian*. Jakarta: Gema Insani Press, 1996.
- _____. *Modernisme dan Fundamentalisme dalam Politik Islam: Perbandingan Partai Masyumi (Indonesia) dan Partai Jama'at-i-Islami (Pakistan)*. Jakarta: Penerbit Paramadina, 1999.
- Mahfud MD, Moh. *Dasar dan Struktur Ketatanegaraan Indonesia*. Yogyakarta: UII Press, 1993.
- _____. *Membangun Politik Hukum, Menegakkan Konstitusi*. Cetakan Kedua. Jakarta: Rajawali Pers, 2011.
- Mahmuzar. *Sistem Pemerintahan Indonesia; Menurut UUD 1945 Sebelum dan Sesudah Amandemen*. Cetakan Kedua. Bandung: Nusa Media, 2014.
- Manan, Bagir. *Membedah UUD 1945*. Malang: Universitas Brawijaya Press, 2012.
- Musa, Hisyam al-Kamil Hamid. *Tabshiratu al-'Uqalâ bi Qishashi al-Anbiyâ*. Kairo: Dar al-Manar, 2012.
- Musa, Muhammad Yusuf. *al-Islâm wa Hajjah al-Insâniyyah ilaihi*. Kairo: Majelis A'la, 2008.
- Musa, M. Yusuf. *Nizâmu al-Hukmi fî al-Islâm*. Kairo, 1963, diterjemahkan oleh M. Thalib, *Politik dan Negara dalam Islam*. Surabaya: Al-Ikhlâs, 1990.
- Natsir, M. *Agama dan Negara dalam Perspektif Islam*. Jakarta: Penerbit Media Da'wah, t.t.
- Qodir, Zuly. *Agama dalam Bayang-Bayang Kekuasaan*. Yogyakarta: Interfidei, 2001.
- Rahumah, Ali Muhammad. *Syawâhid al-Nazar fâ al-Islâm wa Mafâhim al-'Ashr*. Libya: Jami'ah al-Da'wah al-Islamiyah al-'Alamiyah, 2000.

- Ricklefs, M.C. *Sejarah Indonesia Modern*, terj. Dharmono Hardjowidjono, Yogyakarta: Gadjah Mada University Press, 1990.
- Shadily, Hasan. *Ensiklopedi Indonesia*. Vol. V. Jakarta: Ichtiar Baru, 1984.
- Simorangkir, J.C.T. *Penetapan UUD: Dilihat dari Segi Ilmu Hukum Tata Negara Indonesia*. Jakarta: PT. Gunung Agung, 1984.
- Sirjani, Ragib. *al-Mausû'ah al-Muyassarah fî al-Târîkh al-Islâmiy*. Jilid Kedua. Cetakan Ketujuh. Kairo: Muassasah Iqra, 2007.
- Soekarno, "Memudahkan Pengertian Islam", *Di Bawah Bendera Revolusi*. Jilid Pertama. Cetakan Keempat. t.t.: 1965.
- Soetoprawiro, Koerniatmanto. *Konstitusi: Pengertian dan Perkembangannya*. Pro Justitia, No. 2, tahun V, Mei 1987.
- Strong, C.F. *Konstitusi-Konstitusi Politik Modern: Studi Perbandingan tentang Sejarah dan Bentuk*. Bandung: Penerbit Nusa Media, 2014.
- Smith, Donald Eugene. *Agama dan Modernisasi Politik: Suatu Kajian Analitis*. Jakarta: Penerbit CV. Rajawali, 1985.
- Sudirman, Adi. *Sejarah Lengkap Indonesia*. Yogyakarta: Diva Press, 2014.
- Sukardja, Ahmad. *Piagam Madinah dan Undang-Undang Dasar 1945: Kajian Perbandingan Tentang Dasar Hidup Bersama dalam Masyarakat yang Majemuk*. Jakarta: UI Press, 1995.
- Taj, Abdurrahman. *al-Siyâsah al-Syar'iyah wa al-Fiqh al-Islâmiy*. Juz Pertama. Kairo: Al-Azhar Magazine, 2013.
- Tambunan, A.S.S. *Politik Hukum Berdasarkan UUD 1945*. Jakarta: Puporis, 2002.
- Tebba, Sudirman. *Islam Menuju Era Reformasi*. Yogyakarta: PT Tiara Wacana Yogya, 2001.
- Tebba, Sudirman. *Islam Pasca Orde Baru*. Cetakan Pertama. Yogyakarta: Tiara Wacana, 2001.
- Tim Penyusun. *Kamus Besar Bahasa Indonesia*. Departemen Pendidikan dan Kebudayaan Republik Indonesia.

- Tjandrasasmita, Uka. *Pertumbuhan dan Perkembangan Kota-kota Muslim di Indonesia dari Abad XIII sampai XVIII Masehi*. Kudus: Menara Kudus, 2000.
- Uwais, Abdul Halim. *al-Hadhârah al-Islamiyah: Tsawâbituha wa Fadhluha ‘ala al-Hadhârah al-Insâniyah*. Kairo: Maktabah al-Syuruq al-Daulah, 2009.
- Washil, Nasr Farid Muhammad. *Al-Madkhal Al-Wasith li Dirâsah al-Syar’iyyah al-Islâmiyyah wa al-Fiqh wa al-Tasyrî’*. Kairo: Maktabah Taufiqiyah.
- Wheare, K.C. *Konstitusi-Konstitusi Modern*. Surabaya: Pustaka Eureka, 2003.
- Wignjosoebroto, Soetandyo. *Hukum, Konsep dan Metode*. Malang: Setara Press, 2013.
- Yamin, Muhammad. *Naskah Persiapan Undang-Undang Dasar 1945*. Jilid Pertama. Cetakan Kedua. Jakarta: t.t., 1971.
- Yusdani. *Fikih Politik Muslim Progresif*. Cetakan Pertama. Yogyakarta: Kaukaba Dipantara, 2015.
- Yusuf, Slamet Effendy, dan Umar Basalim. *Reformasi Konstitusi Indonesia: Perubahan Pertama UUD 1945*. Jakarta: Pustaka Indonesia Satu, 2000.
- Zuhair, Muhammad Abu al-Nur. *Ushûl al-Fiqh*. Kairo: Maktabah al-Azhar li al-Turats, t.t.
- Zuhra, Muhammad Abu. *Ushûl al-Fiqh*. Kairo: Darul Fikr Arabi, t.t.

Jurnal dan Majalah:

- Al-Busyra, Thariq. “al-Wadh’u al-Qanûniy baina al-Syarî’ah al-Islâmiyyah wa al-Qanûn al-Wadh’i” *Majallah al-Azhâr*, Dzu al-Qa’dah 1432H/Oktober 2011M.
- Al-Mahdi, Muhammad al-Mukhtar. “Huqûq al-Insân fi Syarî’ah al-Islâm” *Majallah al-Azhâr*, Edisi Syawwal 1433 H/September 2012 M.
- Khuluq, Lathiful. “Islamisasi pada Masa Pemerintahan Sultan Agung (1613-1646)” *Jurnal Penelitian Agama*, September-Desember 1988.
- Mahir, Hazim Ali. “al-‘Arab wa Musykilah al-Daulah” *Majallah al-Azhâr*, April-Mei 2013.
- Mansur, Bahauddin Mahmud Muhammad. “Fiqh al-Khilâfah al-Râsyidah wa al-Tahawwul al-Dîmuqrathiy fi Mashr” *Majallah al-Azhâr*. Jamadi al-Akhir 1433/Mei 2012.

Soetoprawiro, Koerniatmanto. Konstitusi: Pengertian dan Perkembangannya *Pro Justitia*, Mei 1987.

Situs Internet:

<http://id.wikipedia.org>

<http://wikisource.com>

<http://www.khabarislam.com>

<https://en.wikipedia.org>.



**PENGATURAN AGAMA
PADA KONSTITUSI NEGARA MAYORITAS MUSLIM
(STUDI PERBANDINGAN ANTARA KONSTITUSI INDONESIA DAN
KONSTITUSI MESIR SETELAH AMANDEMEN DALAM ANALISIS
PERSPEKTIF FIKIH MINORITAS VERSI MUHAMMAD IMARAH)**

Oleh :

Nama Mhs. : Ahmad Sadzali, Lc
No. Pokok Mhs. : 14 912 024
Bku : Hukum Tata Negara

Telah diujikan dihadapan Tim Penguji dalam Ujian Akhir/Tesis
dan dinyatakan LULUS pada hari Kamis, 6 Agustus 2015

Pembimbing

Dr. Saifudin, S.H., M.Hum.

Yogyakarta,.....

Anggota Penguji 1

Dr. Drs. Muntoha, S.H., M.Ag.

Yogyakarta,.....

Anggota Penguji 2

Dr. Drs. H. Rohidin, M.Ag.

Yogyakarta,.....

Mengetahui

Ketua Program Pascasarjana Fakultas Hukum
Universitas Islam Indonesia




Drs. Agus Triyanta, M.A., M.H., Ph. D.



**PENGATURAN AGAMA
PADA KONSTITUSI NEGARA MAYORITAS MUSLIM
(STUDI PERBANDINGAN ANTARA KONSTITUSI INDONESIA DAN
KONSTITUSI MESIR SETELAH AMANDEMEN DALAM ANALISIS
PERSPEKTIF FIKIH MINORITAS VERSI MUHAMMAD IMARAH)**

Oleh:

Nama Mhs. : Ahmad Sadzali, Lc
No. Pokok Mhs. : 14 912 024
Bku : Hukum Tata Negara

Telah diperiksa dan disetujui oleh Dosen Pembimbing untuk diajukan
Kepada Tim Penguji dalam Ujian Akhir/Tesis

Pembimbing

Dr. Saifudin, S.H., M.Hum.

Yogyakarta,

Mengetahui Ketua Program Pascasarjana Fakultas Hukum
Universitas Islam Indonesia

Drs. Agus Triyanta, M.A., M.H., Ph.D