

BAB I

PENDAHULUAN

I.1 Latar Belakang Masalah

Pergulatan ideologi di Indonesia tidak lepas dari wacana keislaman berikut penerapan syariatnya. Meskipun Pancasila adalah suatu kesepakatan bersama yang digali dari nilai-nilai luhur bangsa dan sintesis dari berbagai pandangan ideologis dunia, perdebatan mengenai seberapa jauh Pancasila mengandung nilai-nilai keislaman terus bergulir. Perdebatan ini pada akhirnya menjadi argumen bagi beberapa kelompok yang menghendaki Indonesia untuk menjadi negara Islam. Dalam sejarahnya, terdapat dua kelompok yang secara terang-terangan membawa wacana negara Islam dan perjuangannya termasuk yang bertahan lama, ialah Masyumi dan Darul Islam/Tentara Islam Indonesia (atau kerap disebut Negara Islam Indonesia). Kedua kelompok tersebut merupakan kelompok yang paling dominan dan konsisten dalam mengangkat wacana negara Islam dan penerapannya di Indonesia. Kelompok di luar itu, termasuk *splinter group* dari NII, meskipun turut mewarnai perdebatan tentang wacana negara Islam, perjuangannya tidak sekonsisten atau bertahan lama seperti Masyumi dan DI/TII.

Kemunculan Masyumi tidak terlepas dari sejarah organisasi Islam di Indonesia prakemerdekaan. Namun, yang dirasa paling berpengaruh dan masih berhubungan langsung dengan berdirinya Masyumi ialah pembentukan Majelis Islam A'laa Indonesia (MIAI) di tahun 1937-1943. Menurut Madinier, Partai Masyumi dapat disebut sebagai “contoh paling sempurna dari upaya pemaduan Islam dan demokrasi” (2013: xiii). Segera setelah didirikan, Masyumi membawa program utama untuk mendirikan Negara Islam Indonesia. Pada perkembangannya hingga pembubarannya di tahun 1960, Masyumi bersikuh mempertahankan model demokrasi parlementer. Visi keislaman Masyumi tidak digali dan ditekankan dari tokoh-tokoh pahlawan Islam prakemerdekaan, melainkan menarik jauh hingga masa kenabian. Masyumi lebih lanjut menekankan tentang peranan Islam dalam konteks

perjuangan nasional, di masa penjajahan hingga revolusi, bahkan berlanjut pascakemerdekaan dimana Indonesia harus mempertahankan wilayah dan memperjuangkan pengakuan *de jure* atas kemerdekaannya. Maksud dari penekanan peran Islam dalam perjuangan nasional ialah menunjukkan wacana bagaimana Islam menghembuskan semangat revolusi dan keimanan terhadap Islam menjadikan para pahlawan nasional yang Muslim memiliki daya juang tinggi untuk memerdekakan bangsa Indonesia (Madinier, 2013: 8–9).

Wacana negara Islam dalam sudut pandang teologi politik membawa serta perdebatan mengenai tantangan dan kemungkinan titik temu antara sekularitas dan pos-sekularitas, antara agama dan kehidupan bernegara, serta antara otoritas agama dan kedaulatan negara. Istilah teologi umumnya ditemui pada jurusan-jurusan keagamaan yang jarang sekali menyentuh persoalan politik praktis. Teologi secara sederhana meliputi persoalan mengenai peristiwa dan hal transendental, bersifat adikodrati dan menjadi dasar keyakinan manusia. Teologi juga mempelajari sifat-sifat yang alamiah dari kekuasaan. Berbeda dengan religio-politik, teologi politik dengan demikian adalah tentang bagaimana pandangan-pandangan transendental yang diambil dari kitab suci maupun narasi-narasi ilahiah yang menyertainya, digunakan untuk melegitimasi institusi politik; memantapkan posisinya di hadapan publik.

Pembahasan mengenai hubungan antara agama dan negara dalam teori ilmu politik ala Barat tak lepas dari sejarahnya yang melekat pada institusi gereja. Teokrasi—lebih tepatnya yang merujuk pada kuatnya pengaruh institusi gereja—mulai terdepolitisasi sejak abad ke-17. Melemahnya institusi gereja memunculkan upaya yang lebih lanjut atas depolitisasi agama di ranah publik, menggiring agama masuk ke ranah privat dan ‘menyegelnya’ di sana. Di zaman modern, dalam perkembangan lingkup kajian ilmu politik terbaru istilah ‘teologi politik’ secara tak terelakkan lebih sering diasosiasikan dengan Carl Schmitt. Pernyataannya tentang hubungan yang problematis dan ambivalen antara agama dan politik telah menjadi kian genting di era

sekularisme. Proses pemisahan negara dari gereja dan politik dari agama yang dimulai di abad ke-16, mencapai puncaknya di abad ke-20, ketika Schmitt memulai tulisan-tulisannya. Namun, gagasan teologi politik dari Carl Schmitt menemui keterbatasannya ketika disandingkan dengan teori ilmu politik modern, mengingat konteks di mana dan kapan pemikirannya berkembang—yakni era Nazi Hitler. Sehingga, masih terdapat perdebatan di komunitas pengkaji teologi politik dalam mengurai teori teologi politik Carl Schmitt. Di samping itu, gagasan teologi politik yang ditawarkan Schmitt terbatas pada kerangka awalnya yang dibangun di atas konsep teologi Kristiani.

Dalam Islam sendiri, perdebatan mengenai pemisahan hubungan antara agama dan negara tak selalu jelas. Kenyataannya selalu ada upaya untuk mencari jalan tengah dari perpaduan dua hal ini. Oleh karena itu, tema sekularisasi kerap muncul dengan mencari perincian sampai sejauh mana agama mempengaruhi kehidupan dan laku politik; dibanding mencari bagaimana pemisahannya. Ini karena, tidak seperti Kristen, tidak ada lembaga agama dengan struktur dan tugas seperti dalam agama Kristen. Sementara itu, An-Na'im menerangkan bahwa negara sekuler adalah sebuah negara yang sifatnya netral atas doktrin religius, yakni yang tidak mengklaim atau bertindak seolah menegakkan Syariah karena kepatuhan terhadap Syariah tidak bisa dipaksakan oleh ketakutan terhadap lembaga negara atau dipalsukan untuk sekadar menyenangkan pejabat negara (2008: 1). Kenyataan bahwa elite berkuasa kerap kali membuat klaim Syariah tertentu untuk melegitimas kontrol mereka terhadap negara atas nama Islam tidak serta-merta membuat klaim tersebut benar adanya.

Terlepas dari gagasan teologi politik ala Barat, kenyataan bahwa negara merupakan institusi politik dan bukan institusi agama merupakan pengalaman historis dan realitas saat ini dari masyarakat Islam. Islam mengenal konsep Syariah sebagai seperangkat sistem atau aturan berdasarkan Alquran dan Hadis yang mengatur kehidupan seorang Muslim dengan Allah Swt. maupun dengan manusia. Menurut An-Na'im (2008: 2), prinsip-prinsip

Syariah berdasarkan sifat dan fungsinya menentang kemungkinan penegakan oleh negara, mengklaim untuk menegakkan prinsip-prinsip Syariah sebagai hukum negara adalah kontradiksi logis yang tidak dapat diperbaiki melalui upaya berulang-ulang dalam kondisi apapun. Oleh karenanya, negara seharusnya tidak berusaha untuk menegakkan Syariah secara persis agar Muslim dapat hidup sesuai dengan keyakinan mereka dalam Islam sebagai kewajiban terhadap agamanya, bukan sebagai hasil dari paksaan negara. Sehingga, An-Na'im melihat bahwa Muslim di manapun mereka berada, sebagai minoritas atau mayoritas di negaranya, tak bisa lepas dari memerhatikan tuntunan Syariah sebagai kewajiban agamanya, dan hal ini dapat dicapai dengan lebih baik ketika negara bersikap netral atas semua doktrin-doktrin agama dan tidak mengklaim menegakkan prinsip-prinsip Syariah sebagai kebijakan atau legislasi negara (An-Na'im, 2008: 3).

Memasuki abad 21, minat terhadap kajian teologi politik tampaknya mengalami peningkatan, terkhusus yang berkaitan dengan Islam. Menurut Lloyd (2013 politicaltheology.com [Online]), kembalinya kajian teologi politik justru diawali dengan Islam kemudian bergerak ke Kekristenan. Sejak 9/11, jelaslah bahwa tidak semua agama memudar dan tidak semua agama dibatasi hanya di ruang privat. Peristiwa tersebut kembali memantik pertanyaan yang kompleks dari hubungan yang berkelanjutan antara gagasan-gagasan keagamaan dan politik.

Adapun di samping peristiwa yang memantik kebangkitan kajian teologi politik, setidaknya penulis mengidentifikasi tiga hal yang menunjukkan peningkatan minat terhadap kajian teologi politik Islam. *Pertama*, salah satunya dibuktikan dengan penerjemahan karya Carl Schmitt, *Politische Theologie: Vier Kapitel zur Lehre von der Souveranitat*, ke dalam bahasa Arab sebagai *al-lahut al-siyasi* oleh Arab Center for Research and Policy Study di Doha, Qatar (Ralston, 2018: 550). Karya Schmitt secara tak terelakkan berada pada jantung perdebatan kajian teologi politik hari ini. Sebagai seorang ahli hukum Jerman-Nazi, pertanyaan Schmitt mengenai kedaulatan dalam

Politische Theologie menjadi relevan di dekade pertama abad ini, Newman menyebut bahwa kembali wacana kedaulatan yang langsung dalam bentuk teologi tidak dimediasi oleh negara yang sekuler (2019: 99). Newman bahkan membuat klaim bahwa kedaulatan hari ini, sejauh yang masih ada, mungkin merupakan bentuk akhir dari politik identitas (2019: 100). Di samping itu, Ralston lebih lanjut berargumen bahwa relevansi kajian teologi politik di negara-negara Arab berguna untuk memperluas analisis, refleksi, dan perdebatan pemikiran di antara intelektual Arab mengenai pertanyaan seputar kedaulatan, hukum, keadilan, kepemilikan bersama, identitas keagamaan, kewarganegaraan, dan sekularisme (2018: 549). Namun, penerjemahan ini bukan tanpa kritik. Di satu sisi, pilihan istilah bahasa Arab yang digunakan dipandang lugas dan jelas, terutama bagi sarjana Kristen di negara-negara Arab yang kerap menggunakan padanan kata tersebut untuk merujuk pada istilah “teologi politik” yang dimaksudkan Schmitt. Tetapi, di sisi lain, banyak Muslim yang memandang istilah tersebut problematis dan tidak tepat untuk menjelaskan refleksi manusia terhadap Tuhan karena kata *lahut* merupakan turunan dari kata *ilah*. Hal ini menyiratkan pengetahuan tentang keilahian atau sifat ilahi itu sendiri. Daripada dipandang sebagai teologi politik, konotasi istilah tersebut dalam bahasa Arab justru politik ilahi atau bahkan politik tentang kodrat ilahi (Ralston, 2018: 550).

Kedua, bukti lain meningkatnya minat kajian teologi politik dapat dilihat dari situs web *The Political Theology Network* (PTN) yang dikelola oleh Routledge/Taylor and Francis dan didukung oleh Henry Luce Foundation. Routledge/Taylor and Francis juga telah memiliki jurnal yang khusus membahas teologi politik berjudul *Political Theology*. Dalam konteks ini, penulis akan menyorot tentang kajian teologi politik yang terkait Islam dalam PTN. Kajian teologi politik Islam dalam PTN umumnya merupakan respon atas gerakan sosial tertentu di negara-negara mayoritas Muslim, islamofobia, terorisme, dan perbandingan agama. PTN juga telah mempublikasikan *Political Theology and Islamic Studies Symposium* di 2013 yang di antaranya

mencoba merumuskan apa yang dimaksud sebagai teologi politik Islam, serta bagaimana konteks dan relevansinya hari ini. Demi mempersingkat penyebutan, penulis akan menggunakan istilah “teologi politik Islam” yang merujuk pada kajian teologi politik dalam ranah Islam.

Ketiga, beberapa intelektual (meskipun jumlahnya masih dapat dihitung jari) mulai menggunakan istilah *Islamic political theology*. Di antaranya ialah Naser Ghobadzadeh (2018: 47) dan Andrew F. March (2013: 293). Sedangkan Mohammad Adnan Rehman (2018: 1), Ebrahim Moosa (2014: 169), Seyla Benhabib (2010: 451), dan Massimo Campanini (2011: 35) menggunakan istilah *Muslim political theology* atau sekadar mencoba mengulik pondasi teologi politik dalam Islam dan mencoba membangun relevansinya. Di antara sejarawan nama tersebut, Naser Ghobadzadeh tampaknya lebih mampu menjabarkan bagaimana konsep teologi politik dikontekstualisasikan dengan kondisi sosial-politik dalam Islam—atau setidaknya di Iran. Meskipun demikian, tak berarti kajian teologi politik Islam adalah sesuatu yang sangat baru di dunia Islam. Sebaliknya, kajian teologi dan politik sejak lama berkait-kelindan dalam sejarah Islam—terlebih setelah wafatnya Nabi Muhammad saw. Perpecahan golongan, bangkit dan runtuhnya berbagai dinasti dalam Islam, proses pembentukan hukum dalam suatu pemerintahan Islam merupakan segelintir contoh dari persoalan teologi politik dalam Islam. Hampir-hampir kerap dikatakan bahwa persoalan teologi dan politik dan Islam tak dapat dilepaskan—dan hal ini tidak berarti sesuatu yang buruk dalam Islam. Karena urusan teologis bukan lah sesuatu yang dilembagakan dalam Islam, uraian politisnya berfokus pada kebijakan dan sikap pemerintah atau cendekiawan Muslim pada kurun waktu tertentu.

Penelitian ini berangkat dari pengamatan terhadap dinamika politik Islam di Indonesia sejak 2000-an tampak tak surut membicarakan hubungan Islam dan negara, meski dengan konsep dan pendekatan yang terus berkembang. Dalam hal ini, menilik kembali pendapat Madinier mengenai ‘kesuksesan’ Masyumi sebagai partai politik Islam, penulis melihat wacana

negara Islam yang dikemukakan oleh berbagai tokoh Masyumi dapat ditelaah kembali melalui perspektif yang baru, yakni teologi politik. Kekuatan politik Islam di Indonesia meskipun memiliki basis massa dan ideologi yang kuat, namun secara politik—ketatanegaraan—memiliki pandangan yang berseberangan. Heterogenitas dalam pemahaman politik Islam di Indonesia kemudian mengerucut ke dalam polarisasi antara kelompok yang mengadvokasi wacana politik Islam untuk dibicarakan tanpa stigma tabu di ranah-ranah publik dan kelompok yang memandang perlunya memperkuat toleransi antarumat beragama. Argumentasi kelompok kedua kemudian berimbas pada pengabaian terhadap wacana politik Islam di ranah-ranah publik, dan mengedepankan isu-isu intoleransi. Yang bagi kelompok pertama, dipandang kurang perlu karena umat Islam seharusnya berfokus pada bangunan ketatanegaraan dan tata kelola pemerintahan ke depan. Sebagai partai politik Islam terbesar di Indonesia, hal yang kemudian menjadi perhatian peneliti ialah bagaimana dalam kurun waktu tersebut, wacana negara Islam turut mewarnai dinamika intelektual di kalangan Muslim.

Penelitian ini mengambil judul **Analisis Dinamika Wacana Negara Islam Partai Masyumi (1945-1960) dalam Perspektif Teologi Politik**. Dinamika wacana (*dynamics of discourse*) merupakan bagian dari konsep—sekaligus proses—dari wacana akademis (*academic discourse*). Menurut Cunningham (2014: 1), wacana akademis menunjukkan cara-cara dimana bahasa dan retorika, sebagai praktik sosial, menciptakan dan mereproduksi konsepsi pengetahuan dan hubungan kekuasaan. Di satu sisi, wacana akademis adalah alat komunikasi utama yang menyampaikan epistemologi, tujuan, dan identitas dari komunitas akademis. Agar dapat memahami wacana akademis secara utuh, diperlukan pemahaman terhadap teori wacana (*discourse theory*). Cunningham lebih lanjut menjelaskan bahwa wacana (*discourse*) adalah seperangkat praktik bahasa dan retorika yang digunakan individu untuk menavigasi berbagai lingkungan komunikasi. Malahan, wacana berfungsi sebagai lingkungan penting di mana perebutan kekuasaan terjadi. Bahasa dan

retorika dibentuk dan direproduksi oleh hubungan kekuasaan dan ideologi yang dominan. Wacana yang diutarakan oleh seseorang bisa berbeda antara satu lingkungan sosial dengan lingkungan sosial lainnya, perbedaan ini dapat pula bergantung pada peran sosialnya. Oleh karena itu, dinamika wacana kerap kali berkisar di sekitar masalah kekuasaan, bahasa kita sendiri lah yang mencerminkan batasan dan larangan yang ada di dunia sosial.

Studi mengenai hubungan Islam dan negara, wacana negara Islam, bentuk negara Islam, dan tema-tema serupa sebenarnya banyak dilakukan. Di antaranya termasuk yang spesifik meneliti pemikiran tokoh-tokoh Masyumi seperti Gahar (2011) yang membahas pemikiran politik M. Natsir, atau tulisan Herdiawanto yang berfokus pada kajian pemikiran politik HAMKA dalam perdebatan di Dewan Konstituante (2006). Yang membedakan penelitian ini dari penelitian-penelitian terdahulu dan penelitian terkait dinamika wacana negara Islam adalah perspektif teologi politik yang dibawa. Minat terhadap kajian teologi politik Islam, seperti yang telah diuraikan di atas, sedang meningkat di tengah kemunculan berbagai kelompok ekstremis berlatar belakang Muslim dan narasi islamofobia. Tidak hanya itu, peristiwa 9/11 dan serangkaian aksi teror di berbagai belahan dunia, dari berbagai latar belakang agama, menunjukkan bahwa hal yang sifatnya teologis dan politis tak lagi ditahan oleh mekanisme negara dan pranata agama untuk ranah privat. Pengkajian wacana negara Islam Partai Masyumi dimaksudkan untuk menunjukkan dinamika wacana tersebut dalam rentang waktu pembentukan partai politik hingga pembubarannya di tahun 1960. Rentang waktu 1945–1960 dengan demikian mencakup tahun-tahun di mana Partai Masyumi berkegiatan secara aktif sebagai partai politik. Pemilihan rentang waktu tersebut menandai awal berdirinya Partai Politik Umat Islam Masyumi (7 November 1945) hingga pembubarannya pada 17 Agustus 1960 melalui Keputusan Presiden RI No. 200 Tahun 1960 tentang Pembubaran Partai Politik Masyumi; termasuk bagian-bagian/cabang-cabang/ranting-rantingnya di seluruh wilayah Negara Republik Indonesia.

Penelitian ini berupaya untuk menjelaskan bagaimana terdapat berbagai perspektif berbeda mengenai wacana negara Islam di Indonesia dalam Partai Masyumi yang menunjukkan usaha dan respon partai untuk mempertahankan wacana perjuangan keislaman di Indonesia. Penelitian ini berangkat dari asumsi bahwa timbul-tenggelamnya wacana negara Islam, menguatnya Islam sebagai wacana (*discourse*) dalam persoalan kenegaraan, merupakan akibat dari ketidakpuasan terhadap pemerintahan, yang tidak semata berkaitan dengan identitas keagamaan, namun dalam perkembangannya ada kemungkinan kecenderungan mempolitikasi agama untuk menyuarakan ketidakpuasan terhadap kebijakan tertentu dari pemerintah. Artinya, menggunakan justifikasi teologis untuk mengkritik tatanan pemerintah yang berseberangan dengan gagasan kelompok.

I.2 Rumusan Masalah

Penelitian ini hendak menjawab pertanyaan: Bagaimana dinamika wacana negara Islam Partai Masyumi tahun 1945-1960 dalam perspektif teologi politik?

I.3 Tujuan Penelitian

Penelitian ini bertujuan untuk memahami dinamika wacana negara Islam Partai Masyumi tahun 1945-1960 dengan mengkajinya melalui perspektif teologi politik.

I.4 Manfaat Penelitian

Manfaat Akademis: Penelitian ini diharapkan dapat turut memperluas khazanah kajian wacana negara Islam di Indonesia, terutama dari perspektif teologi politik, dalam studi ilmu politik. Penelitian selanjutnya kemudian juga dapat menggunakan hasil penelitian ini sebagai rujukan dan mengkaji hal yang tidak terlingkupi dalam penelitian ini, sehingga kian memperluas kajian terhadap wacana negara Islam di Indonesia dan penggunaan perspektif teologi politik dalam penelitian ilmu politik.

Manfaat Praktis: Hasil dari penelitian ini dapat digunakan sebagai sumber informasi dalam penyusunan program atau kebijakan yang dalam praktiknya berhubungan dengan organisasi masyarakat atau partai politik yang bercorak Islam. Hasil penelitian ini dapat digunakan untuk memahami cara pandang organisasi masyarakat yang mengangkat narasi negara Islam dalam perjuangannya, tetapi tidak berarti mendukung pembentukan negara Islam di Indonesia. Meskipun demikian, pembacaan atas hasil penelitian ini dan kemungkinan penggunaan praktisnya dalam pertimbangan kebijakan perlu melihat konteks dan karakter organisasi masyarakat atau partai politik yang ditangani. Sedangkan bagi organisasi masyarakat atau partai politik, hasil penelitian ini dapat digunakan untuk memahami bagaimana negara memandang dan bertindak di masa lalu terhadap kelompok yang mengusung wacana negara Islam. Sehingga, kedua kelompok tersebut dapat merumuskan langkah juang atau program-program yang lebih sesuai dengan perkembangan sosial dan kenegaraan hari ini.

I.5 Kerangka Teoritik

I.5.1 Negara

Menurut Jessop, negara pada intinya terdiri dari seperangkat institusi dan organisasi yang relatif kompak, teratur dan tertanam secara sosial, serta dipilih secara strategis. Memiliki fungsi yang diterima secara sosial untuk menentukan dan menegakkan keputusan yang mengikat secara kolektif pada anggota masyarakat di wilayah tertentu atas nama kepentingan bersama atau kehendak umum dari komunitas yang dibayangkan yang ada di wilayah tersebut (Jessop, 2008: 49). Jessop menerangkan, yang telah dielaborasi dalam definisinya tersebut, terdapat empat elemen yang menegaskan definisi negara: kekuasaan negara (institusi dan organisasi), rakyat atau warga negara, wilayah (teritorial), dan ideologi. Berbicara mengenai kedaulatan, Jessop melihat bahwa kedaulatan tidak semata-mata disamakan dengan kekerasan negara—entah dalam bentuk kekuatan polisi atau militer. Berbicara mengenai cara-cara yang dapat digunakan oleh

negara, Jessop mengutip Willke yang membaginya ke dalam empat tipologi sederhana: kekuatan, hukum, uang, dan pengetahuan. Namun, Jessop menggarisbawahi ‘pengetahuan’ sebagai aspek utama dari kekuasaan negara selama ribuan tahun dan melibatkan berbagai bentuk pengumpulan informasi, perhitungan politik, dan pengawasan (2008: 28). Kendali dan politisasi atas pengetahuan juga lah yang turut mendefinisikan teori negara Islam di kemudian hari dari dinasti ke dinasti.

Menurut Held, dalam pemikiran politik Barat modern, gagasan mengenai negara kerap terkait dengan gagasan tentang tatanan hukum atau konstitusional yang adil dan memiliki hak istimewa dengan kemampuan mengelola dan mengontrol wilayah tertentu (2000: 11). Mengurai gagasan Hobbes, Held menjelaskan bahwa Hobbes menawarkan sebuah negara sekuler yang kuat sebagai bentuk politik yang paling efektif, tepat, dan absah. Oleh karena itu, hak warga negara untuk mengganti penguasa dianggap berlebihan. Tujuan dasar dari kedaulatan ialah memastikan ‘keamanan warga negara.’ Menurut Hobbes, negara dianggap unggul dalam kehidupan politik dan sosial. Meski individu telah ada sebelum terbentuknya negara dan masyarakat yang beradab, tetapi negara lah yang menyediakan kondisi bagi hadirnya ‘masyarakat yang beradab’ itu (Held, 2000: 17). Keberadaan negara tidak hanya merekam dan merefleksikan realitas sosio-ekonomi, tapi juga mendirikan bentuk-bentuk realitas itu dan mengkodifikasinya. Sebuah negara yang berdaulat juga harus bisa bertindak tepat untuk melawan ancaman anarkis. Sehingga ia harus kuat dan mampu bertindak sebagai kekuatan tunggal. Negara yang berdaulat mewakili ‘publik’—kumpulan kepentingan individu—dan oleh karenanya dapat membentuk kondisi bagi individu untuk tinggal dan menjalankan urusannya secara damai. Argumen Hobbes mengakui pentingnya persetujuan publik (*public consent*) dan menyimpulkan bahwa hal tersebut diberikan oleh kontrak sosial dan perjanjian-perjanjian yang mengikutinya (Held, 2000: 18).

Gagasan kedaulatan dalam asal-usul dan sejarah perkembangannya terkait erat dengan ide tentang negara. Menurut Held, doktrin kedaulatan memiliki dua dimensi berbeda secara internal dan eksternal. Dimensi internal kedaulatan melibatkan keyakinan bahwa sebuah badan politik didirikan sebagai penguasa (berdaulat) menjalankan ‘perintah tertinggi’ atas masyarakat tertentu. Sedangkan dimensi eksternal melibatkan klaim bahwa tidak ada otoritas final dan absolut di atas dan melebihi negara yang berdaulat. Dalam konteks internasional, artinya negara harus dipandang independen di segala urusan politik internal dan secara prinsip bebas menentukan nasibnya sendiri. Kedaulatan eksternal adalah atribut di mana komunitas politik memiliki hubungan satu sama lain, hal ini terkait dengan aspirasi komunitas itu untuk menetapkan arah dan kebijakannya sendiri tanpa intervensi kekuatan lain (Held, 2000: 215–16).

I.5.1.1 Negara Islam

Menurut Ayubi, poin dasar yang perlu diingat ialah bahwa Alquran tidak menetapkan sebuah bentuk negara atau pemerintahan yang spesifik, tidak pula hal itu ditetapkan oleh Nabi Muhammad saw. Tidak banyak pula, bahkan nyaris tidak ada, catatan mengenai pengadministrasian pemerintahan semasa Nabi Muhammad saw masih hidup selain Piagam Madinah. Mengingat terbatasnya penjelasan mengenai hal ini dalam Alquran dan Al-Hadits, sejak awal Muslim telah meminjam dan mengimprovisasi sistem politik yang mereka kembangkan sendiri. Sistem tersebut terinspirasi dari: (a) Syariah, yang tercantum dalam Alquran dan as-Sunnah; (b) tradisi suku-suku Arab; dan (c) warisan politik dari wilayah yang ditaklukkan, terutama tradisi Persia dan Bizantium (Ayubi, 1993: 6).

Apabila konsep ‘negara’ yang dikemukakan oleh Barat mewakili fenomena Eropa dan untuk memahaminya tidak terlepas dari konsep individualisme, kebebasan, dan hukum, politik Islam

tidak terlepas dari konsep kelompok (*jamaah* atau *ummat*), keadilan (*adl'*), dan kepemimpinan (*qiyada* atau *imama*) (Ayubi, 1993: 7). Konsep negara Islam yang lebih kompleks kemudian berkembang di zaman kekhalifahan dan mencapai puncaknya di era Abbasiyah (1993: 15).

Ayubi memaparkan alasan historis bahwa sesungguhnya teori negara Islam yang banyak dipelajari saat ini merupakan hasil dari elaborasi fikih oleh para ahli hukum, selama berabad-abad, dan disampaikan seolahnya teori tersebut murni Syariah. Pengelaborasi dan pengulangan teori ini terjadi dari satu generasi ahli fikih ke generasi selanjutnya, teori ini akhirnya tidak sekadar sebuah gambaran ideal yang *dicita-citakan*, melainkan telah menjadi kenyataan yang diyakini pernah ada. Kemudian dilihat sebagai *deskripsi* atas bagaimana hal-hal tersebut dulunya, dalam kenyataan. Teori para ahli hukum mengenai negara Islam utamanya timbul, dan khususnya berkembang, ketika khalifah sebagai realitas politik dan historis melemah. Teori ini oleh karenanya terobsesi dengan upaya untuk menyelamatkan masyarakat dari takdir menyedihkan tersebut dengan memberi penekanan berlebih pada karakter religius yang sebelumnya dibayangkan. Menggambarkan sebuah utopia mengenai bagaimana kondisi seharusnya daripada menjelaskan bagaimana kondisi senyatanya (Ayubi, 1993: 17).

Sementara itu, Hallaq (2013: 2) berargumen bahwa gagasan negara Islam tidak mungkin dapat diwujudkan hari ini. Adapun eksperimen pembentukan dunia Muslim yang modern dengan menggunakan “Syariah” sebagai sumber hukum dengan mencantumkannya dalam konstitusi telah mati secara konstitusional dan dilecehkan secara politis. Untuk membangun kerangka paradigma pemerintahan Islam yang dapat menjadi *counter* atas paradigma pemerintahan negara-bangsa, Hallaq memandang bahwa

kita tidak bisa berangkat dari menganalisis negara Islam modern yang tersaji hari ini berikut praktik-praktik syariahnya, melainkan harus menganggap bahwa model negara Islam modern yang ada hari ini tidak relevan dalam konteks tesis yang ia ajukan.

Menurut Hallaq, terdapat lima atribut yang dimiliki oleh negara modern yang tanpa hal berikut, sebuah negara modern tidak dapat dipahami dengan baik. Kelima atribut itu yakni, (1) konstitusi sebagai pengalaman historis yang cukup spesifik dan lokal; (2) kedaulatan dan metafisika yang dimunculkannya; (3) monopoli legislatifnya dan fitur yang terkait dengan monopoli (persoalan penggunaan kekerasan yang sah); (4) mesin birokratisnya; dan (5) keterlibatannya secara kultural-hegemonis dalam tatanan sosial (2013: 23). Perjuangan politik, hukum, dan budaya umat Islam saat ini berasal dari suatu ukuran ketidakcocokan tertentu antara aspirasi moral dan budaya mereka, di satu sisi, dan realitas moral dunia modern, di sisi lain—realitas yang harus mereka jalani tetapi bukan buatan mereka sendiri (Hallaq, 2013: 3). Sehingga, dalam hal ini, Hallaq mengimplikasikan bahwa model negara modern yang digunakan dan menjadi standar pemerintahan negara-negara di dunia saat ini merupakan hasil dari gagasan Barat yang telah ditanamkan secara berangsur-angsur sejak lama ketika negara-negara Barat (terutama Inggris) menjajah bangsa-bangsa lain. Pada akhirnya, pandangan mengenai atribut negara modern dan model sempurna negara semata-mata didasarkan pada model Barat. Itulah mengapa, menurut Hallaq, negara-negara Islam modern hari ini gagal untuk menampilkan diri sebagai negara Islam—sekalipun negara-negara tersebut mencantumkan Syariah dalam konstitusinya.

I.5.1.2 Gagasan Negara Islam di Indonesia

Menurut Nasution, gagasan tentang negara Islam di Indonesia merupakan hasil dari peran yang telah dimainkan Islam sejak lama dalam perjuangan politik Indonesia menuju kemerdekaan melalui gerakannya. Jika perjuangan nasionalis melihat pembentukan Budi Utomo (1908) sebagai permulaan perjuangan gerakan menuju kemerdekaan, kelompok Islam melihat proses tersebut dimulai ketika Sarekat Dagang Islam didirikan tahun 1905. Meski demikian, ada pula yang lebih jauh melihat hingga ke era awal abad ke-19 (Imam Bondjol, Sultan Hasanuddin, Diponegoro, dll.) (1965: 1). Meskipun demikian, baru ketika SDI mengalami reorganisasi menjadi Sarekat Islam pada tahun 1912, mulailah muncul pemikiran adanya suatu pemerintahan sendiri. Pemikiran ini kemudian berkembang menjadi ide untuk merdeka (1965: 2). Di kemudian hari, Sarekat Islam yang telah bertransformasi menjadi Partai Sarekat Islam (PSI) pada tahun 1923, kian menekankan pada kebijakan Islamisnya. Perlahan, gerakannya mulai menjangkau pengaruh internasional dari dunia Islam dengan mengorganisir kongres-kongres *All-Islam* dalam jarak yang tidak tentu. Termasuk berhubungan dengan Mustafa Kamal melalui telegram untuk memberikan selamat atas keberhasilannya mempertahankan Turki. Kebangkitan gagasan nasionalis sekuler turut memengaruhi arah gerak PSI. Tjokroaminoto menyatakan bahwa PSI mengakui nasionalisme yang berdasarkan prinsip-prinsip Islam dan akan bekerja sama dengan orang-orang lain untuk mencapai kebebasan bagi seluruh bangsa. Dalam sebuah pidato, Surjopranoto menyatakan harapan bahwa, “negara Islamis ini barangkali akan memiliki pemerintahan Islam”, sedangkan Sukiman menjelaskan bahwa kebebasan berarti, “sebuah pemerintahan Islam di bawah benderanya sendiri.” Untuk pertama kali, gagasan samar mengenai

negara Islam Indonesia muncul dalam pergerakan Islam (Nasution, 1965: 34–35).

Organisasi lain yang juga berpengaruh dalam gerakan menuju kemerdekaan ialah Muhammadiyah—meskipun secara konsisten berjarak dari politik. Kerja-kerja misionaris Belanda, bersamaan dengan penyebaran pendidikan Barat dan Politik Etis Belanda, menjadi dua faktor penting yang menuntun kemunculan Muhammadiyah pada 18 November 1912. Para pemimpin modernis menyadari bahwa Islam tradisional yang dogmatis dan mistis tidak akan pernah menarik bagi intelektual Barat. Untuk melindungi Islam dari kebangkitan trend sekularisme dan Kristen, maka modernisme Islam harus dikenalkan pada masyarakat Indonesia. Atas dasar inilah Muhammadiyah mampu menarik perhatian kalangan intelektual Muslim Indonesia. Lebih jauh lagi, Muhammadiyah meyakini bahwa demi perkembangan politik bangsa, sangatlah penting bahwa rakyat saat itu harus diedukasi lebih dulu. Muhammadiyah kemudian merumuskan program-program untuk mendidik Muslim dalam pelajaran agama dan pendidikan sekuler yang bisa dikatakan setara dengan standar Belanda (1965: 37–28). Sehingga, bagi Kahin, sebenarnya konsep-konsep sosial Islam progresif yang ingin dikembangkan Muhammadiyah tidak dapat dilepaskan dari nuansa politik. Muhammadiyah membantu mengembangkan kesadaran politik dari anggotanya dan anak didik yang diajarnya di banyak sekolah. Seperti anak sungai yang tenang tetapi menghanyutkan bagi nasionalisme politik dan diam-diam memelihara serta memperkuat arus itu (1952: 87–88).

Sementara hubungan antarorganisasi Islam terus berlanjut dalam pergerakan nasional, latar belakang global tak terelakkan turut memengaruhi perkembangan politik Indonesia. Dengan adanya ancaman Perang Dunia II, tampaknya semakin perlu adanya

persatuan dari berbagai organisasi di Indonesia. Langkah pertama ini diambil oleh K.H. Mansur dari Muhammadiyah dan K.H. Dahlan serta K.H. Abdul Wahab dari Nahdlatul Ulama. Usaha mereka menuntun ke pendirian MIAI (Majelis Islam A'la Indonesia) pada September 1937 (Nasution, 1965: 44), dengan Muhammadiyah dan NU sebagai anggota utamanya. Di saat yang bersamaan, partai-partai politik nasionalis juga merasa perlu majelis serupa, hingga terbentuklah GAPI (Gabungan Politik Indonesia) pada 1939. Salah satu inisiatif program GAPI yang juga didukung MIAI ialah “Indonesia Berparlemen.” MIAI mendukung program ini tetapi sejalan dengan kebijakan Islamisnya, yang menginginkan parlemen berdasarkan Islam dengan dua pertiga anggotanya haruslah Muslim. Dalam Indonesia merdeka yang dibayangkan, Kepala Negara harus seorang Muslim dan kementerian khusus yang mengurus urusan Islam harus dibentuk. Pada tahap ini, gagasan negara Islam yang lebih jelas kini dikemukakan oleh gerakan Islam Indonesia. Kelompok nasionalis menanggapi usulan ini dengan menyatakan bahwa permintaan tersebut premature dan sebaiknya didiskusikan di masa yang akan datang (Nasution, 1965: 44–45).

Dalam perkembangan sejarah pergerakan menuju kemerdekaan, kelompok Islam semakin gigih memperjuangkan masa depan Islam di Indonesia. Perselisihan kepentingan muncul dalam sidang PPKI, di mana kelompok Islam menginginkan sebuah negara berdasarkan Islam dengan Syariah sebagai hukumnya, sedangkan nasionalis menginginkan negara berdasarkan Pancasila. Untuk menyelesaikan perselisihan ini, dibentuklah Panitia Sembilan yang hasilnya adalah sebuah kompromi dalam bentuk Piagam Jakarta (Nasution, 1986: 57). Di dalamnya termasuk frasa “kewajiban menjalankan syari’at Islam bagi pemeluk-pemeluknya” yang juga diulang dalam Pasal 29. Namun, pasal tersebut hilang dari

draft ketika UUD disahkan oleh PPKI pada 18 Agustus 1945, sehari pasca proklamasi kemerdekaan Indonesia (2013: 370–80).

Di tahun-tahun berikutnya, di tingkat nasional pasca penyerahan kekuasaan Jepang, organisasi hasil transformasi dari MIAI—Masyumi—kian menarik perhatian atas permintaannya terhadap sebuah negara Islam. Menurut Formichi, dedikasi Masyumi untuk mendirikan sebuah negara Islam independen secara konsisten ditekankan di halaman-halaman buletinnya, *al-Djihad*. Melalui tulisan-tulisan tentang jihad, *hijrah*, dan model-model politik Nabi Muhammad saw. (2012: 3). Pasca-kemerdekaan, Masyumi yang telah bertransformasi menjadi partai politik konsisten memperjuangkan Islam sebagai dasar negara dalam Konstituante. Secara perlahan, dengan kemunculan tokoh-tokoh Masyumi dari luar Jawa dan berlatar belakang pendidikan Barat, Masyumi memasukkan konsep demokrasi dalam gagasan negara berdasarkan Islam yang diusungnya.

Meski demikian, ketidakpuasan muncul dari kelompok lain yang melihat upaya politik ummat Islam Indonesia untuk mendirikan sebuah republik berdasarkan Islam tak memberikan hasil yang memuaskan. Ketidakpuasan ini nantinya mengarah pada pembentukan Darul Islam (DI) di bawah Sekarmaji Marijan Kartosuwiryo pada 1948. Kartosuwiryo berharap bahwa Republik Indonesia akan selaras dengan ideologi Islam agar dapat menjadi bagian dari *dar al-Islam* (dunia Islam) dalam bentuk negara Islam yang menerapkan hukum-hukum Islam di antara rakyatnya, sehingga memastikan keselamatan di dunia dan di akhirnya (Formichi, 2012: 104). Melihat DI sebagai ancaman, berbagai upaya dilakukan Presiden Soekarno—berkolaborasi dengan M. Natsir yang saat itu menjabat sebagai Perdana Menteri untuk mematikan gerakan ini. Meski terbilang berhasil, tetapi di tahun-tahun

selanjutnya hingga hari ini, gerakan DI menjadi gerakan Islam yang menginspirasi *splinter group*-nya untuk memperjuangkan negara Islam di Indonesia dan secara ideologi tetap dianggap berbahaya oleh pemerintah Indonesia.

I.5.2 Teologi Politik

Studi mengenai teologi politik di abad 21 ini kerap mengacu pada diskursus teologi politik Jerman. Terutama pada karya-karya Carl Schmitt yang dilihat sebagai rujukan terbaru untuk kajian teologi politik abad ini. Schmitt melalui *Politische Theologie*-nya yang membuat kajian teologi politik kembali bangkit di abad 21 ini. Meskipun kemudian ditampik oleh Saul Newman (2019: 19), perspektif teologi politik yang dibawa Schmitt dapat diterima secara lebih luas karena *trend* penggunaan narasi agama untuk legitimasi politik telah meningkat pasca 9/11 (Tibi, 2012). Beberapa tahun belakangan sekularisme telah menjadi gagasan yang kian sering diperdebatkan. Terkhusus pasca 9/11—yang mulai dikenal sebagai kondisi “*post-secular*”. Istilah tersebut muncul menjadi laiknya sebagian pengakuan atas kondisi dunia di mana agama tampaknya telah ‘kembali’ ke ruang publik, dalam bentuk—yang menurut Newman—fundamental dan seringkali penuh kekerasan. Masalah utama dalam masyarakat post-sekuler (Barat) adalah bagaimana menengahi konflik antara perbedaan agama dan ruang publik yang demokratis. Dimana kondisi demokratis (Barat) ini ialah yang menoleransi perbedaan atas dasar kepatuhan pada konsep kewarganegaraan yang sekuler, sedangkan kekhasan agama dan budayanya tidak ditampilkan atau dijauhkan.

Konsep sekularisme ini nantinya juga bertautan dengan konsep modernitas. Umumnya, orang yang dianggap modern adalah orang yang sekuler. Bagi Newman, perdebatan tentang sekularisme sebagai bagian dari permasalahan dalam teologi politik ialah persoalan disebut atau tidaknya Tuhan dalam gagasan politik modern, (perlu) ada atau tidaknya nama Tuhan di ruang publik. Keinginan untuk adanya bentuk kedaulatan yang lebih kuat

dalam beberapa hal dapat dilihat sebagai keinginan untuk mencapai kesempurnaan dan keutuhan dalam kehidupan politik—menghadirkan suasana kudus dalam kondisi yang sekuler. Teologi politik muncul sebagai respon spesifik terhadap sekularisasi dan membangun dirinya di ceruk transendensi yang dibiarkan kosong oleh teologi di era modern.

Konsep teologi politik menjelaskan tentang keterkaitan antara agama dan politik. Namun kenyataan dalam analisisnya tidak selalu ringkas dan mudah. Negara Islam kerap dikritik sebagai bentuk yang paling tidak kompatibel dengan demokrasi, sementara demokrasi sendiri dan seperangkat adminitrasinya juga dipandang *western-centrist*. Model administrasi negara yang berpusat pada Barat ini kemudian dianggap pula menghambat kemajuan negara Islam, oleh karenanya, upaya membangun negara Islam juga harus dibarengi dengan mereformasi ilmu-ilmu Barat yang telah sejak lama Islam pun memiliki ilmu serupa. Tetapi karena kurangnya pengakuan dari ilmuwan Barat, ilmu-ilmu yang dituliskan oleh pemikir-pemikir Islam ini terlupakan dan diganti dengan kurikulum yang mengedepankan ilmuwan Barat. Pada titik ini lah selanjutnya, teologi politik mendapat tantangannya untuk mendefinisikan kondisi sosial-politik kontemporer.

Terlepas dari gagasan teologi politik ala Barat, kenyataan bahwa negara merupakan institusi politik dan bukan institusi agama merupakan pengalaman historis dan realitas saat ini dari masyarakat Islam. Islam mengenal konsep Syariah sebagai seperangkat sistem atau aturan berdasarkan Alquran dan Hadis yang mengatur kehidupan seorang Muslim dengan Allah Swt. maupun dengan manusia. Menurut An-Na'im (2008: 2), prinsip-prinsip Syariah berdasarkan sifat dan fungsinya menentang kemungkinan penegakan oleh negara, mengklaim untuk menegakkan prinsip-prinsip Syariah sebagai hukum negara adalah kontradiksi logis yang tidak dapat diperbaiki melalui upaya berulang-ulang dalam kondisi apapun. Dengan kata lain, ini bukan hanya masalah memperbaiki pengalaman buruk

di negara mana pun. Namun, ini juga tidak berarti mengesampingkan Islam dari perumusan kebijakan publik dan legislasi atau dari kehidupan publik secara umum. Oleh karenanya, negara seharusnya tidak berusaha untuk menegakkan Syariah secara persis agar Muslim dapat hidup sesuai dengan keyakinan mereka dalam Islam sebagai kewajiban terhadap agamanya, bukan sebagai hasil dari paksaan negara. Sehingga, An-Na'im melihat bahwa Muslim di manapun mereka berada, sebagai minoritas atau mayoritas di negaranya, tak bisa lepas dari memerhatikan tuntunan Syariah sebagai kewajiban agamanya, dan hal ini dapat dicapai dengan lebih baik ketika negara bersikap netral atas semua doktrin-doktrin agama dan tidak mengklaim menegakkan prinsip-prinsip Syariah sebagai kebijakan atau legislasi negara (An-Na'im, 2008: 3).

Negara adalah jaringan organ, institusi, dan proses yang kompleks bertujuan untuk mengimplementasikan kebijakan yang diadopsi melalui proses politik di setiap masyarakat. Sedangkan politik berfungsi sebagai proses dinamis dari penentuan pilihan dari pilihan kebijakan yang bersaing. Untuk memenuhi fungsi tersebut dan fungsi lainnya, negara harus memiliki monopoli dalam menggunakan kekuatan memaksa yang sah. Yakni kemampuan untuk menerapkan kehendaknya (hukum) kepada masyarakat di bawah wilayah hukumnya tanpa resiko mendapat perlawanan dari subjek hukumnya. Perbedaan antara negara dan politik ini oleh karena itu mengasumsikan adanya hubungan konstan antar-organ dan institusi negara, di satu sisi, dan aktor politik dan sosial yang terorganisir dengan visi mereka yang bersaing di sisi lain (An-Na'im, 2008: 5). Atas dasar ini, itulah mengapa penting untuk menjaga negara senetral mungkin secara manusiawi. Gagasan mengenai negara Islam kenyataannya adalah inovasi poskolonial berdasarkan model negara ala Eropa dan sebuah pandangan totalitarian atas hukum dan kebijakan publik sebagai instrumen rekayasa sosial oleh elite berkuasa. Pandangan ini turut pula didukung oleh Hallaq seperti yang telah diuraikan sebelumnya. Meskipun negara yang dalam

sejarah memerintah Muslim memang mencari legitimasi Islamis dalam berbagai cara, mereka tidak mengklaim dirinya sebagai “Negara Islam.” Pendukung negara Islam dalam konteks modern berusaha untuk menggunakan institusi dan kekuasaan negara, sebagaimana dibentuk oleh kolonialisme Eropa dan berlanjut pasca-kemerdekaan, untuk mengatur perilaku individu dan hubungan sosial melalui cara-cara yang dipilih elite berkuasa (An-Na’im, 2008: 7).

Di waktu yang bersamaan, pemisahan antara negara dan agama apapun tidak lah mudah karena negara harus mengatur peran agama untuk menjaga netralitas religiusnya. Hal ini membutuhkan peran negara sebagai mediator dan juri di antara kekuatan sosial dan politik yang bersaing. An-Na’im menawarkan bagi pengkaji negara Islam untuk menelisik ulang konsep dan formulasi negara dalam dunia Islam yang nyatanya berbeda dari pengalaman Eropa. Menurut An-Na’im, berbicara mengenai penegakan Syariah oleh negara dalam sejarah Islam sangatlah menyesatkan, karena gagasan negara dan hukum dalam kurun-kurun waktu itu memiliki makna yang sangat berbeda dari pemahaman kita dari institusi negara di era poskolonial (2008: 284). Selama tiga abad pertama sejarah Islam, berbagai aspek Syariah—seperti ilmu-ilmu hukum (*fiqh*), Alquran, Hadis, dan teologi (*kalam*)—dikembangkan oleh cendekiawan independen yang bekerja di luar kerangka negara. Namun, Syariah kemungkinan tidak ditegakkan oleh negara seperti bayangan kita dalam konteks modern ini melalui sistem legal, sederhananya karena negara kurang memiliki otoritas untuk menegakkan Syariah. Otoritas tersebut berada pada ulama yang menikmati kepercayaan dari komunitas Muslim (*ummah*) (2008: 285).

I.5.2.1 Teologi Politik dalam Islam

Persoalan teologis dalam Islam tidak serta-merta timbul di kalangan umat Islam. Persoalan ini sebenarnya bermula dari persoalan politik dan meningkat menjadi persoalan teologis

(Nasution, 1986: 1). Ketika Nabi Muhammad saw memulai dakwahnya di Makkah, kota tersebut telah memiliki sistem kemasyarakatan di bawah pimpinan suku Quraisy. Meskipun berasal dari suku Quraisy, Nabi Muhammad saw bukan termasuk kaum pedagang tinggi (yang paling berkuasa). Sebagai seorang pemuda yang menyerukan ajaran baru di tengah-tengah para pedagang yang telah lebih lama berada dalam sistem majlis, Nabi Muhammad saw menghadapi situasi yang tidak selalu kondusif untuk berdakwah. Pemuka-pemuka suku di kota Yastrib, yang masyarakatnya mayoritas petani, mengetahui tentang Nabi Muhammad saw dan memintanya pindah ke Yastrib. Setelah Nabi Muhammad saw memutuskan untuk hijrah ke Yastrib, yang kemudian kotanya berganti nama menjadi *Madinah al-Nabi*, masyarakat di wilayah tersebut mulai berkembang dari segi politik. Dari sini, sesungguhnya dapat dilihat bahwa selama di Makkah, Nabi Muhammad saw memiliki fungsi sebagai kepala agama. Sementara di Madinah, Nabi Muhammad saw membangun kekuasaan politik, selain menjadi kepala agama juga menjadi kepala pemerintahan. Sebelumnya, tidak ada kekuasaan politik di Madinah (Nasution, 1986: 3). Di kemudian hari, sampai 632 M, daerah kekuasaan Madinah telah meluas meliputi seluruh Semenanjung Arab.

Setelah wafatnya Nabi Muhammad saw, muncul kebingungan di kalangan umat Muslim menentukan pemimpin umat selanjutnya. Periode 632-661 M kemudian dikenal sebagai periode Khulafaur Rasyidin, dengan Abu Bakar sebagai khalifah pertama (632-634 M). Kemudian kekhalifahan dipegang oleh Umar bin Khatab (634-644 M), Utsman bin Affan (644-656)—yang dibunuh oleh pemberontak dari Mesir. Kemudian Ali bin Abi Thalib, sebagai calon terkuat setelah Utsman, (656-661) diangkat sebagai khalifah

di Madinah, namun menuai penolakan dari Muawiyah (Gubernur Damaskus) dan beberapa kalangan lain. Dalam pertikaian antara Ali dan Muawiyah, perlahan Muawiyah unggul hingga akhirnya Ali terbunuh dan muncullah kekhalifahan Bani Umayyah (Watt, 1987: 7–8).

Persoalan teologis muncul ketika Ali dipandang menerima tipu-muslihat Amru bin Ash untuk mengadakan arbitrase. Karena ketika Ali menyetujui itu, dengan demikian posisi Ali dan Muawiyah setara. Padahal Muawiyah awalnya hanya Gubernur Damaskus, tidak lebih tinggi dari posisi khalifah. Keputusan Ali dipandang salah oleh sebagian pengikutnya dan sebab itulah mereka meninggalkan barisan Ali. Mereka kemudian dikenal dalam sejarah Islam sebagai *al-Khawarij*, yakni *mereka yang memisahkan diri*. Khawarij memandang Ali, Muawiyah, Amru bin Ash, dan Abu Musa al-Asy'ari—yang menerima arbitrase—adalah kafir sehingga mesti dibunuh (Nasution, 1986: 6–7).

Perdebatan mengenai kriteria kafir atau bukan kafir ini kemudian berkembang menjadi perdebatan teologis yang melahirkan tiga aliran teologi dalam Islam: Khawarij, Mur'jiah, dan Mu'tazillah. Perdebatan teologis dalam Islam pun tak berhenti sampai di situ, namun juga melahirkan dua aliran lain dalam teologi Islam: Qadariyah dan Jabariyah yang memperdebatkan mengenai kehendak bebas manusia (Nasution, 1986: 7). Dari sini dapat disimpulkan bahwa dalam sejarahnya, Muslim telah menemukan celah-celah perdebatan teologis yang dapat menjadi dasar dari argumen politis. Hal ini di kemudian hari berkembang hingga menjadi konsep yang lebih kompleks yakni negara Islam.

Salah satu aspek yang tak lepas dari konsep negara ialah kedaulatan. Mengenai konsep kedaulatan dalam Islam, menurut

Hallaq (2013: 50), jika dalam negara modern kita mengenal gagasan sekuler bahwa apabila kehendak kedaulatan negara modern diwakili dalam hukum, demikian halnya berlaku terhadap kehendak kedaulatan Tuhan. Hallaq mengelaborasi lebih jelas mengenai konsep kedaulatan yang dimaksud dalam Islam. Dalam Islam, Tuhan adalah penguasa (yang berdaulat) karena Dia benar-benar memiliki segalanya. Kepemilikan manusia dalam bentuk apapun, termasuk kepemilikan properti, hanyalah metaforis dan, akhirnya, tidak nyata. Apabila dunia ini secara keseluruhan adalah turunan dari Tuhan, maka tidak ada hal yang secara nyata benar-benar dimiliki oleh manusia, termasuk kepemilikan hukum atau kode moral. Oleh karenanya, Hallaq kembali menegaskan bahwa dalam konsep Islam, Tuhan adalah penguasa satu-satunya, sehingga pada diri-Nya-lah, dan hanya pada Tuhan, kedaulatan dan kehendak kedaulatan berada. Dengan demikian, karena kehendak Tuhan di dunia juga terwujud dalam hukum, Syariah merupakan kode moral, representasi dari kehendak-Nya, yang pertama dan utama. Bagi umat Islam, yang dimaksud sebagai hukum adalah Syariah (Hallaq, 2013: 50).

Sementara itu, mengenai konsep kedaulatan dan legitimasi dalam teologi politik Islam, istilah *ummat* turut memiliki peran penting dalam mendefinisikan negara (*daulah*). Istilah *ummat* mendapatkan definisi yang kian religius dan menjadi unit analisis dasar para ahli hukum. Mereka memberikan definisi ‘ideologis’ atas *ummat* yakni bahwa fungsi universal *ummat* adalah menyebarkan ajaran Islam (dakwah). Sedangkan otoritas politik dipahami sebagai instrumen di mana penerapan prinsip-prinsip utama dari firman Allah (Alquran) diawasi. Sehingga, kedaulatan bukanlah untuk penguasa atau ulama, melainkan ada pada firman Allah seperti yang diwujudkan dalam Syariah. Dengan demikian, jelas bahwa negara

Islam bentuknya ialah nomokrasi, yakni pemerintahan berdasarkan hukum (Ayubi, 1993: 22). Sementara itu, legislasi bukanlah benar-benar fungsi dari negara, karena aturan Allah *mendahului* negara dan bukanlah produk dari negara. Terdapat elemen tertentu yang dianggap membawa keseimbangan di antara tiga kekuasaan: khalifah sebagai pelindung komunitas/masyarakat dan keimanan; ulama atau cendekiawan agama yang terlibat dalam menerjemahkan petunjuk religio-legal; dan hakim yang menyelesaikan sengketa sesuai hukum agama. Orang-orang di dalamnya terikat dalam sistem melalui konsep kesetiaan (*wala'*), kesetiaan yang dimaksudkan terhadap ummat, bukannya rezim; terhadap gagasan tersebut daripada ke individu (Ayubi, 1993: 23).

I.6 Kerangka Konseptual

I.6.1 Wacana

Pembahasan panjang-lebar mengenai sebuah subjek secara lisan atau tertulis untuk memaparkan dan menginterpretasi masalah dan maknanya.

I.6.2 Dinamika Wacana

Gerak terus-menerus dari bahasa dan retorika yang menciptakan dan mereproduksi konsepsi pengetahuan dan hubungan kekuasaan yang menimbulkan perubahan sosial.

I.6.3 Negara Islam

Negara yang mengadopsi Syariah Islam dan mencatatkan dalam konstitusinya bahwa negara tersebut berpedoman pada hukum-hukum Islam.

I.6.4 Teologi Politik

Hubungan yang saling mempengaruhi antara agama dan politik, dimana konsep, wacana, dan institusi politik dipengaruhi, dibentuk dan didukung oleh kategori-kategori pemikiran keagamaan.

I.7 Metode Penelitian

I.7.1 Fokus Penelitian

Penelitian ini berfokus pada mencari tahu dan memahami dinamika wacana negara Islam di Indonesia dalam perspektif teologi politik untuk menghasilkan suatu pembacaan atas pola wacana yang berkembang di Partai Masyumi. Sebagai negara mayoritas berpenduduk Muslim, Indonesia dilihat sebagai kasus yang unik karena pesan toleransi yang selama ini dibawa di ruang-ruang publik, di antara masyarakat awam, cenderung terpisah dari paham liberal dan condong pada paham konservatif. Sarjana Barat umumnya berpandangan bahwa tingkat toleransi yang tinggi dapat dicapai ketika suatu masyarakat dapat menyerap prinsip-prinsip liberalisme; yang di dalamnya mengandung penghargaan yang tinggi atas hak asasi manusia dan kontrak sosial (Menchik, 2016).

Pemahaman tersebut kemudian dibingkai dalam analisis teologi politik untuk memahami bagaimana posisi bangunan konstitusi Indonesia dalam dinamika wacana negara Islam di Indonesia. Dengan demikian, penelitian ini turut berfokus pada dinamika intelektual Islam dari Partai Masyumi dalam merespon wacana negara Islam di Indonesia.

I.7.2 Tipe Penelitian

Penelitian ini dilaksanakan dengan menggunakan tipe penelitian kualitatif. Penelitian kualitatif berfokus pada upaya melakukan eksplorasi informasi, yang memungkinkan untuk memperoleh penjelasan secara lebih terperinci dan mendalam mengenai topik yang diteliti. Penelitian kualitatif memberikan keleluasaan bagi peneliti sampai pada tahap mana data yang diperoleh dirasa cukup untuk menjawab pertanyaan penelitian (Harrison, 2001: 74–75). Dalam penelitian kualitatif, tugas utama peneliti ialah untuk membangun tema dan pola tertentu yang dapat ditinjau oleh partisipan. Sebagian besar analisis dilakukan dengan uraian kata. Kata-kata tersebut dapat diatur, dibagi ke dalam klaster-klaster, atau ke dalam segmen. Dapat

pula diorganisasi agar peneliti dapat membandingkan, mempertentangkan, menganalisis, dan membangun pola darinya (Miles et al., 2014: 28).

Menurut Creswell, penelitian kualitatif dimulai dengan asumsi, cara pandang, kemungkinan penggunaan lensa teoritik, dan studi tentang masalah penelitian yang menyelidiki makna individu atau kelompok yang dianggap berasal dari masalah sosial atau manusia (2007: 37). Proses merancang studi kualitatif tidak dimulai dengan metode, melainkan dengan asumsi sentral yang luas terhadap rumusan masalah kualitatif, cara pandang yang konsisten menyertainya, dan dalam beberapa kasus, lensa teoritik yang membentuk studi tersebut (2007: 42). Kemudian, peneliti yang telah mengumpulkan dan menganalisis data yang dibutuhkan, menyajikan datanya dalam bentuk narasi—peneliti juga dapat menjelaskan *setting* yang melatarbelakangi pengumpulan data dan bagaimana *setting* tersebut membentuk interpretasi peneliti terhadap hasil penelitian (2007: 43).

I.7.3 Metode Pengumpulan Data

Penelitian ini mengambil rentang waktu 1945–1960 dengan memfokuskan kepada Partai Masyumi sebagai salah satu organisasi politik yang mengangkat diskusi penerapan negara Islam di Indonesia. Metode pengumpulan data dalam penelitian ini ialah melalui tinjauan literatur (*literature review*). Tinjauan literatur dapat dilihat sebagai sarana untuk mengumpulkan kumpulan informasi yang berkaitan dengan topik yang dikaji. Sebagai alat pengumpulan data, tinjauan literatur melibatkan kegiatan, seperti mengidentifikasi, merekam, memahami, membuat makna, dan mentransmisi informasi (Onwuegbuzie and Frels, 2016). Pada tinjauan literatur, dibuat hubungan-hubungan antara teks sumber yang diambil dan dimana peneliti memposisikan dirinya dan penelitiannya di antara sumber-sumber tersebut (Ridley, 2012: 3).

Bagi beberapa rumusan masalah, tinjauan literatur dapat menjadi alat metodologis terbaik untuk menyediakan jawaban. Sebagai contoh, cara

ini berguna apabila peneliti hendak mengevaluasi teori atau bukti dalam area [kajian] tertentu atau menilai validitas atau ketepatan teori tertentu atau antarteori (Tranfield et al., 2003 dalam Snyder, 2019: 334). Ada beberapa cara untuk melakukan tinjauan literatur. Bagi bidang studi ilmu sosial, *systematic review* dan *meta-analysis* lebih tepat karena bertujuan untuk mengidentifikasi semua bukti empiris yang sesuai dengan kriteria inklusi yang ditentukan sebelumnya untuk menjawab pertanyaan penelitian atau hipotesis tertentu. Dengan menggunakan metode eksplisit dan sistematis ketika meninjau artikel dan semua bukti yang tersedia, bias dapat diminimalkan, sehingga memberikan temuan yang dapat diandalkan dari mana kesimpulan dapat diambil dan keputusan dapat dibuat (Snyder, 2019: 334–35).

Menurut Snyder, proses dalam melakukan tinjauan literatur dapat dibagi ke dalam empat fase berikut. *Fase pertama*, mendesain tinjauan, yakni dengan menjawab pertanyaan mengapa tinjauan ini perlu dilakukan. Tujuannya ialah untuk menentukan kemungkinan dari penelitian itu untuk dipublikasikan dan dampaknya terhadap komunitas peneliti. Setelah pertanyaan tersebut diuraikan, peneliti dapat beranjak pada merancang strategi pencarian literatur yang akan ditinjau, yakni dengan memasukkan istilah pencarian yang relevan pada *database* yang tepat (2019: 336–37). *Fase kedua*, melakukan tinjauan. Peneliti dapat memilih literatur yang cocok berdasarkan kata kunci yang relevan untuk penelitian yang dibutuhkan. Strategi tambahan yang dapat digunakan peneliti untuk memastikan bahwa literatur yang dipilih memenuhi kriteria inklusi, ialah dengan melihat daftar rujukan di tiap literatur lalu peneliti dapat memilih untuk memasukkan literatur yang relevan sebagai bahan rujukan dan tinjauannya. *Fase ketiga*, analisis, peneliti dapat memilih untuk menggunakan metode analisis data yang dirasanya sesuai dan tepat dengan tujuan penelitian untuk menjawab pertanyaan penelitiannya. *Fase keempat*, menulis tinjauan. Proses perancangan tinjauan dan metode pengumpulan

literatur perlu dijelaskan secara transparan, yakni bagaimana literatur diidentifikasi, dianalisis, disintesis, dan dilaporkan oleh penulis agar pembaca dapat menilai kualitas dari temuan tersebut (2019: 337).

Dalam penelitian ini, penulis menggunakan data yang dihimpun dari penelitian terdahulu (meliputi skripsi, tesis, dan disertasi), buku-buku yang relevan untuk menjawab rumusan masalah penelitian, naskah atau risalah sidang yang didokumentasikan negara, dan arsip majalah, serta berita yang relevan menunjukkan penggunaan wacana negara Islam oleh Partai Masyumi. Demi memudahkan pembacaan dan pemahaman, penggunaan Ejaan Republik (Edjaan Soewandi) dalam naskah lama disesuaikan oleh penulis dan dalam pengutipannya menggunakan Ejaan Bahasa Indonesia (EBI) kecuali judul-judul artikel asli dan majalah dan nama tokoh.

I.7.4 Teknik Analisis Data

Analisis data dalam penelitian ini menggunakan analisis wacana politik (*political discourse analysis*). Menurut van Dijk, analisis wacana politik adalah tentang wacana politik sekaligus sebuah usaha kritis. Analisis wacana politik terutama berkaitan dengan reproduksi kekuasaan politik, penyalahgunaan kekuasaan atau dominasi melalui wacana politik, termasuk berbagai bentuk perlawanan atau kontra-kekuasaan terhadap bentuk-bentuk dominasi diskursif tersebut. Secara khusus, analisis semacam itu berkaitan dengan kondisi diskursif dan konsekuensi dari ketidaksetaraan sosial dan politik yang diakibatkan oleh dominasi tersebut (van Dijk, 1997: 11).

Di antara para sarjana bahasa, penggunaan istilah *political discourse analysis* (PDA), *analysis of political discourse* (APD), dan *critical discourse analysis* (CDA) menyandang pengertian yang cenderung sama (Dunmire, 2012: 738). Argumen Dunmire mensintesis bahwa inti dari PDA, APD, atau CDA ialah membedah nuansa politik dalam bahasa, mengurai muatan politis dalam bahasa tertulis maupun lisan. Tergantung pada bagaimana pendefinisian secara inklusif maupun eksklusif,

kebanyakan CDA dapat dikarakterisasikan sebagai PDA; pendefinisian yang lebih spesifik mempertimbangkan wacana terkait institusi politik dan aktor politik formal (Dunmire, 2012: 739). Namun, kemudian muncul pertanyaan mengenai bagaimana mendefinisikan “politik” (*the political*). Fairclough (2006: 33) berpandangan bahwa domain politik tidaklah dibatasi secara jelas tetapi dikonstruksi secara sosial. Fairclough kemudian mendefinisikan ruang lingkup politik sebagai dimensi kehidupan sosial dimana kelompok sosial yang berbeda bertindak demi mencapai kepentingan, kebutuhan, aspirasi, dan nilai tertentu mereka. Van Dijk mengusulkan karakterisasi domain politik sebagai berikut: (a) domain atau bidang sosial, (b) sistem politik, (c) nilai politik, (d) ideologi politik, (e) institusi politik, (f) organisasi politik, (g) kelompok politik, (h) aktor politik, (i) hubungan politik, (j) proses politik, (k) tindakan politik, (l) wacana politik, dan (m) kognisi politik (van Dijk, 1997: 16–18). Kategorisasi singkat dari struktur dan proses domain politik ini tujuannya, pertama-tama, memberi posisi tentatif wacana politik di antara sifat-sifat lain dari sistem dan proses politik (1997: 18).

Aristoteles memandang bahwa seni retorika/bahasa merupakan kunci bagi kewarganegaraan selama kebangkitan negara-kota pada Yunani kuno (Dunmire, 2012: 735). Demikian halnya dengan Cicero, memahami bahasa sebagai senjata politik yang begitu kuat untuk membentuk keyakinan dan tindakan politis. Malahan, seni bahasa lah yang membuang seseorang bisa hidup dan terlibat dalam hidup komunal yang beradab (Bizzel & Herzberg, 1990 dalam Dunmire, 2012: 735). Edelman menyatakan bahwa politik merupakan hal yang tak bisa dilepaskan dari manusia dan melekat pada setiap tindak-tanduk, percakapan, hingga penulisan sejarah. Manusia membuat simbol-simbol politik dan mengelola serta mengembangkan atau memelintirnya (1964: 1). Namun, maknanya bukan terletak pada simbol. Melainkan pada masyarakat dan dengan demikian pada individu (1964: 11). Praktik pembuatan makna politik

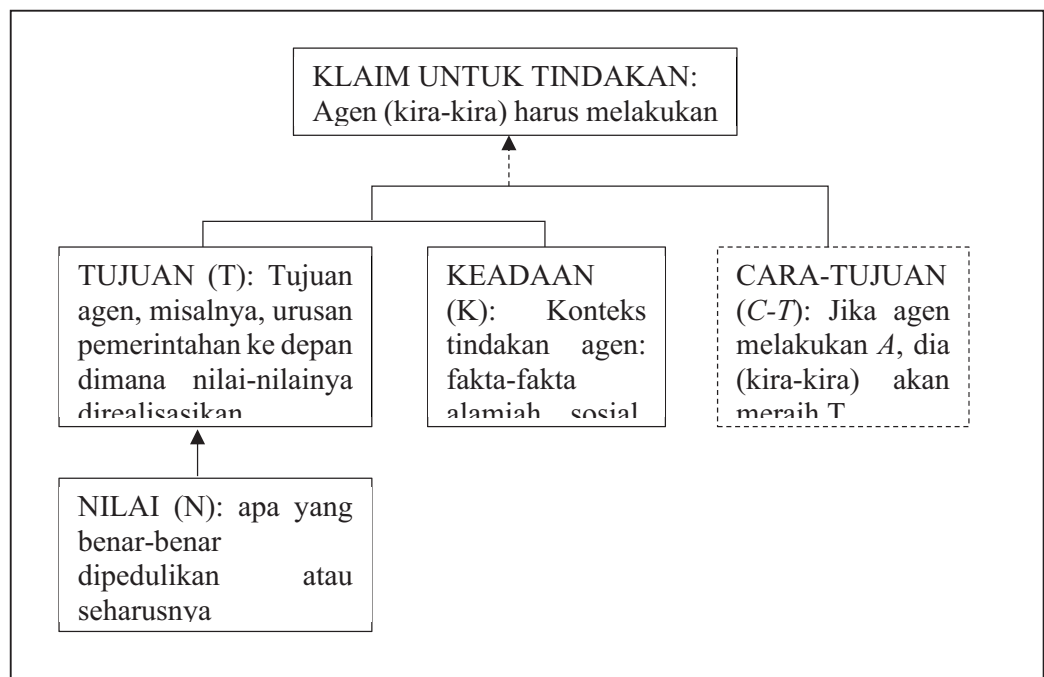
melibatkan tindakan politik dan bahasa politik untuk mendeskripsikan keduanya. Singkatnya, “politik adalah bentuk simbolis” dan, mengingat bahwa pengalaman publik terhadap peristiwa diperantarai oleh bahasa, Edelman menekankan bahwa “bahasa politik *adalah* realitas politik” (Dunmire, 2012: 737). Penggunaan bahasa untuk membenarkan tindakan adalah apa yang membuat politik berbeda dari metode alokasi nilai lainnya. Melalui bahasa, suatu kelompok tidak hanya dapat meraih hasil sesegera mungkin tetapi juga dapat memenangkan persetujuan dari mereka yang membutuhkan dukungan terus-menerus (Edelman, 1964: 114).

Agar dapat mengidentifikasi makna dari gaya bahasa politik, perlu dipahami bahwa prinsip-prinsipnya kerap kali ditemukan dalam analisis simbolik. Edelman mengusulkan bahwa elemen gaya bahasanya yang relevan meliputi: perintah, definisi, pernyataan dasar pemikiran, keputusan, dan kesimpulan (misalnya, pertimbangan); bentuk ekspresi atau *setting* mengindikasikan karakter publik atau privat dari agen asal; dan bentuk ekspresi atau *setting* mengindikasikan karakter publik atau terbatas dari audiens dimana bahasa disampaikan (Edelman, 1964: 132–33).

Analisis wacana politik (*political discourse analysis*) menurut N. Fairclough dan I. Fairclough harus berpusat pada analisis mengenai argumentasi praktis. Secara khusus, analisis harus berfokus pada bagaimana wacana, sebagai cara untuk merepresentasikan, menyediakan agen yang memiliki alasan untuk bertindak (2012: 1). Politik secara fundamental adalah tentang membuat pilihan mengenai bagaimana bertindak dalam merespon suatu kondisi dan peristiwa mengingat tujuan dan nilai-nilai tertentu, dan pilihan serta tindakan yang mengikuti hal tersebut didasarkan pada pertimbangan praktis mengenai apa yang harus dilakukan. Argumentasi praktis adalah argumentasi mengenai apa yang harus dilakukan dalam merespon persoalan praktis (dan argumen praktis kerap kali merupakan argumen masalah-solusi). Kesimpulan dari argumen praktis adalah klaim atau penilaian praktis mengenai apa yang harus kita lakukan,

apa yang sebaiknya dilakukan, atau apa tindakan yang tepat (2012: 11). Meskipun demikian, N. Fairclough dan I. Fairclough lebih lanjut menerangkan bahwa bukan berarti wacana politik hanya berisi argumentasi. Narasi, deskripsi, dan penjelasan juga penting. Bukan berarti pula bahwa argumentasi dalam wacana politik selalu dan hanya bersifat praktis. Argumen mendukung pandangan tentang dunia ini juga umum dalam wacana politik, karena tujuan wacana politik pada akhirnya bukan untuk menggambarkan dunia melainkan mendukung keputusan dan tindakan (2012: 13).

Fairclough dan Fairclough (2012: 45) mengusulkan struktur pertimbangan praktis dalam analisis wacana politik sebagai berikut:



Bagan 1.1 Struktur argumen praktis

Struktur tersebut dapat menjelaskan argumen pertama yang menyatakan bahwa mengingat keinginan atau kepedulian agen yang *sebenarnya*, dan mengingat tujuan agen *sebenarnya* serta keadaannya, ia seharusnya melakukan A. Argumen kedua yang dapat dijelaskan oleh struktur ini yakni, mengingat bahwa agen terikat pada janji atau nilai moral,

dan mengingat bahwa agen *seharusnya peduli* untuk merealisasi janji atau nilai moral ini, dia seharusnya melakukan *A*. Dalam kasus ini, Fairclough dan Fairclough menyarankan nilai yang dimaksud (komitmen, kewajiban) masuk ke dalam argumen sebagai fakta sosial atau institusional, tetapi tidak harus sebagai perhatian sebenarnya. N. Fairclough dan I. Fairclough meringkas bahwa nilai moral apapun harus *diinternalisasikan* oleh agen sebagai sebuah *kepedulian*, agar benar-benar memotivasi tindakannya (2012: 48).

I.7.5 Teknik Pemeriksaan Keabsahan Data

Data yang telah dikumpulkan perlu untuk diperiksa keabsahan atau validitasnya demi menghasilkan penelitian yang dapat menjawab rumusan masalah secara tepat. Di samping itu, memeriksa keabsahan data memastikan bahwa peneliti akan dapat menggunakan data yang dikumpulkannya secara tepat untuk melakukan analisis yang kemudian temuannya dapat dipahami oleh peneliti lain, subjek yang diteliti, maupun pembaca lain (Creswell, 2007: 204). Lebih lanjut, Creswell menggunakan istilah *validasi* (atau dalam penelitian ini, *memeriksa keabsahan data*) untuk menekankan proses yang dilakukan peneliti untuk mendokumentasi keakuratan dari studinya (2007: 207).

Pemeriksaan keabsahan data dapat dilakukan dengan strategi sebagai berikut. *Pertama*, pengamatan dan keterlibatan yang berkesinambungan antara peneliti dengan subjek yang diteliti. *Kedua*, triangulasi data, yakni dengan melibatkan bukti-bukti dari berbagai sumber yang menyokong tema atau perspektif yang menjadi asumsi atau fokus penelitian. *Ketiga*, peneliti menyaring hipotesis yang dikemukakan di awal sepanjang penelitian berjalan untuk mengeliminasi bukti-bukti yang tidak mendukung hingga cocok untuk menjawab rumusan masalah. *Keempat*, mengklarifikasi bias peneliti agar pembaca memahami posisi peneliti dan segala bias atau asumsi yang memengaruhi penelitian. *Kelima*, pengecekan kembali analisis yang telah dituliskan dengan memperlakukannya sebagai

analisis awal. *Keenam*, deskripsi yang kaya untuk memastikan transferabilitasnya pada pembaca. *Ketujuh*, perlu adanya pemeriksa eksternal yang dapat memeriksa apakah temuan, interpretasi, dan simpulan yang ditulis oleh peneliti didukung oleh data dan dapat dipahami pembaca (Creswell, 2007: 207–9).