

**RELASI ISLAM DAN NEGARA
MENURUT ABDULLAHI AHMAD AN-NA'IM**



**SKRIPSI
DIAJUKAN KEPADA JURUSAN JINAYAH SIYASAH
FAKULTAS SYARI'AH UNIVERSITAS ISLAM NEGERI SUNAN
KALIJAGA YOGYAKARTA SEBAGAI SALAH SATU SYARAT UNTUK
MEMPEROLEH GELAR STRATA SATU SARJANA HUKUM ISLAM**

OLEH:

**AHMAD SIDDIQ
03370315**

PEMBIMBING:

- 1. DRS. M RIZAL QOSIM, M.SI**
- 2. DRS. OCKTOBERRINSYAH, M. AG**

**JINAYAH SIYASAH
FAKULTAS SYARI'AH
UNIVERSITAS ISLAM NEGERI
SUNAN KALIJAGA
YOGYAKARTA
2009**

Drs. Rizal Qosim, M.Si
Dosen Fakultas Syari'ah
UIN Sunan Kalijaga
Yogyakarta

Nota Dinas

Hal : Skripsi
Saudara Ahmad Siddiq

Kepada Yth.
Bapak Dekan Fakultas Syari'ah
UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta
Di Yogyakarta

Assalamu'alaikum Wr. Wb.

Setelah membaca, meneliti dan mengoreksi serta menyarankan perbaikan seperlunya, maka kami berpendapat bahwa skripsi saudara:

Nama : Ahmad Siddiq

NIM : 03370315

Judul Skripsi : "Relasi Islam Dan Negara Menurut Abdullahi Ahmad An-Na'im"

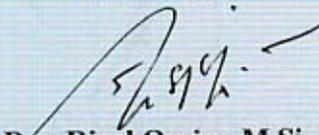
Sudah dapat diajukan sebagai salah satu syarat untuk memperoleh gelar sarjana strata satu dalam Jurusan Jinayah Siyasah Fakultas Syari'ah UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta.

Dengan ini kami mengharap agar skripsi saudara tersebut di atas dapat segera dimunaqasyahkan. Untuk itu kami ucapkan terima kasih.

Wassalamu'alaikum Wr. Wb.

Yogyakarta, 03 Muharram 1430 H
30 Desember 2009 M

Pembimbing I


Drs. Rizal Qosim, M.Si
NIP.150 256 649

PENGESAHAN SKRIPSI

Nomor : UIN.02/K.JS-SKR/PP.00.9/ /2009

Skripsi/Tugas Akhir dengan judul : Relasi Islam Dan Negara Menurut
Abdullahi Ahmad An-Na'im

Yang dipersiapkan dan disusun oleh :

Nama : Ahmad Siddiq

NIM : 03370315

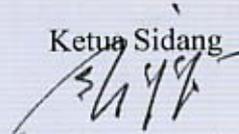
Telah dimunaqasyahkan pada : 21 Januari 200 M/19 Muharram 1429 H

Nilai Munaqasyah : A/B

Dan dinyatakan telah diterima oleh Fakultas Syariah UIN Sunan Kalijaga.

TIM MUNAQASYAH :

Ketua Sidang


Drs. M. Rizal Qosim, M.Si

NIP. 150 256 649

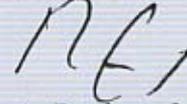
Penguji I



Dr. Ahmad Yani Anshori

NIP. 150 276 308

Penguji II



Drs. A. Pattiroy, MA

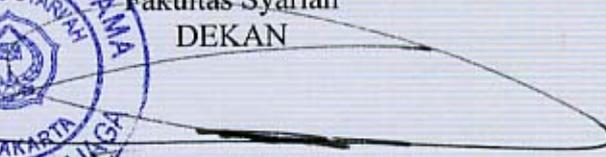
NIP. 150 256 648

Yogyakarta, 19 Muharram 1429 H

21 Januari 2009 M



UIN Sunan Kalijaga
Fakultas Syariah
DEKAN


Drs. Yudian Wahyudi, M.A., Ph.D

NIP. 150 240 524

MOTTO

وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً

Ingatlah ketika Tuhanmu berfirman kepada para malaikat: "Sesungguhnya Aku hendak menjadikan seorang khalifah di muka bumi.

قَالُوا أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ قَالَ إِنِّي أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ¹

" mereka berkata: "Mengapa Engkau hendak menjadikan (khalifah) di bumi itu orang yang akan membuat kerusakan padanya dan menumpahkan darah, padahal kami senantiasa bertasbih dengan memuji Engkau dan mensucikan Engkau?" Tuhan berfirman: "Sesungguhnya Aku mengetahui apa yang tidak kamu ketahui."

¹ Al- Baqarah, (2): 30.

PERSEMBAHAN

Kupersembahkan untuk:

Bapak-Ibu yang membimbingku membaca dan menulis,

Seluruh Keluargaku

Para Guru dan Sahabat-Sahabatku

ABSTRAK

Perbincangan mengenai Islam dan Negara mendapat perhatian serius di kalangan akademisi, negarawan, terutama di kalangan intelektual muslim. Hal ini disebabkan oleh adanya gagasan mengenai Islam sebagai ideologi negara, tentu saja negara yang mayoritas penduduknya memeluk agama Islam. Pertanyaannya kemudian adalah apakah Islam dapat dijadikan sebagai asas Negara? Dan, bagaimana relasi Islam dan negara?

Mengacu pada pertanyaan itu, pada dasarnya diskusi tentang relasi Islam dan negara di kalangan intelektual muslim telah berlangsung lama. Demikian pun, persoalan relasi Islam dan negara telah menjadi diskursus di kalangan intelektual muslim. Di antaranya, An-Na'im, Ibnu Abi Rabi', al-Mawardi, Ibnu Taimiyah, Muhammad Abduh, Rasyid Ridla, dan lain sebagainya.

Di antara beberapa tokoh di atas, penyusun merasa tertarik untuk meneliti lebih jauh tentang konseptualisasi An-Na'im mengenai relasi Islam dan negara. Ketertarikan penulis terutama pada sisi metodologisnya dan substansi diskursus yang ia lindungi, termasuk juga mengenai letak keberbedaannya dengan para pemikir lain yang penulis sebutkan di atas (pemikir muslim klasik), atau pemikir muslim lain yang kurang lebih sezaman dengannya, seperti Nurcholis Madjid (Indonesia), Abou el Fadl (Mesir), dan para pemikir lainnya.

Muncul perbedaan dalam gugusan pemikiran An-Na'im, seorang intelektual Khartoum yang belakangan juga berbicara soal relasi Islam dan negara. Keberbedaan An-Na'im dengan para tokoh lainnya disebabkan oleh latar belakangnya (kontruksi sosio-politik Sudan) dan pengalaman historiografisnya ketika mengunjungi dan melihat dari dekat bagaimana wacana relasi Islam dan negara bergulir di beberapa negara berpenduduk muslim, seperti India, Turki, Indonesia, Nigeria, Mesir, dan lain sebagainya.

Skripsi ini merupakan penelitian pustaka (*library reserach*) yang bersifat deskriptif-analitik dengan menggunakan pendekatan historis. Dengan tujuan untuk mengetahui sosio-politik yang melatar belakangi pemikiran An-Na'im. Dalam diskursus ini penyusun menggunakan teori politik Islam dan *siyāsah dustūriah* sebagai kerangka besarnya karena kajian ini mencakup persoalan relasi Islam dan negara.

Kesimpulan dari skripsi ini, masalah syariah adalah masalah penafsiran. Ketika syariah ini dijadikan sebagai konstitusi maka sebetulnya yang terjadi adalah pemaksaan sebuah penafsiran yang kompatibel dengan proses hegemoni (setidaknya hegemoni penafsiran). Jika syariah dipaksakan, maka yang terjadi adalah klasifikasi warga negara menjadi dua, yaitu warga utama dan warga kelas dua.

Dengan demikian, dalam persoalan relasi Islam dan negara, An-Na'im kemudian mengajukan Negara modern dengan konstitusi yang juga modern sebagai pengganti dari syariah. Sebab hanya sistem inilah yang paling menjamin keadilan (*fairness*). Terkait dengan isu-isu relasi Islam dan negara, An-Na'im menolak keras konsep murtad (*riddah* atau keluar dari Islam) dan konsep *dzimmi*. Menurutnya, agama adalah sebuah pilihan. Pluralitas merupakan sebuah keniscayaan, dan perbedaan tidak serta merta disikapi dengan ketidakadilan.

KATA PENGANTAR

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله رب العالمين وبه نستعين على امور الدنيا والدين. اشهد أن لا اله الا الله وحده لا شريك له واشهد ان محمدا عبده ورسوله. اللهم صل وسلم على اشرف الانبياء والمرسلين وعلى اله وصحبه اجمعين اما بعد

Puji syukur yang tiada terkira penulis panjatkan ke hadirat Allah SWT. atas segala karunia dan rahmatnya, sehingga penulis bisa merampungkan tugas akhir ini, yang walaupun tidak sempurna bisalah memenuhi perannya sebagai persyaratan akademik.

Menulis sebuah skripsi adalah pekerjaan yang cukup melelahkan, terutama di saat penulis dilanda kekhawatiran meninggalkan dunia kemahasiswaan yang penuh gejolak. Menelusuri berbagai literatur, duduk berjam-jam di depan komputer, merumuskan tema dan kemudian mendiskusikannya dengan beberapa orang kawan merupakan proses teknis yang harus dilalui. Tetapi tuntutan dan kerisauan akan masa depanlah yang membuat stamina penulis turun-naik. Kerisauan yang bisa jadi menghinggapi rata-rata mahasiswa semester akhir, tentang dimanakah akhirnya tempat serta fungsinya dalam kehidupan masyarakat. Mengingat bahwa menjadi sarjana cuma awal dari perjalanan panjang yang jauh lebih rumit. Apalagi di negeri dimana seorang sarjana tidak selalu identik dengan nasib baik. Sebab itu rampungnya

penulisan skripsi ini berarti juga keberhasilan penulis mengatasi kecemasan dan ketakutan sendiri, melepas dan mempermainkannya sekalian.

Penulis menyadari bahwa hadirnya skripsi ini dalam bentuknya yang sekarang hanya dimungkinkan berkat dorongan dan bantuan dari banyak pihak. Untuk itu, penulis menyampaikan rasa terima kasih yang sedalam-dalamnya kepada :

1. Bapak Prof. Drs. Yudian Wahyudi, M.A, Ph.D selaku Dekan Fakultas Syari'ah UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta.
2. Bapak Drs. Makhrus Munajat, M.Hum selaku Ketua Jurusan Jinayah Siyash sekaligus PA (Pembimbing Akademik) penyusun.
3. Bapak Drs. M. Rizal Qosim M.Si selaku Dosen Pembimbing I yang telah berkenan memberi masukan dan kritikan atas kesempurnaan skripsi ini.
4. Bapak Drs. Ocktoberriyah, M. Ag selaku Dosen Pembimbing II yang telah berkenan meluangkan waktu memberi arahan dan koreksi dalam penyusunan skripsi ini.
5. Staf Tata Usaha Jurusan JS Fakultas Syari'ah atas segala kemudahan yang diberikan.
6. Ayah dan Ibu atas segala dedikasi dan pengorbanannya selama ini. Mas Naufal sekeluarga, Mbak Asliyah Hidayati sekeluarga, serta keponakanku (Muhammad Fais Hidayat) yang telah mengajarku sebuah arti kasih sayang.
7. Kawan-kawan Jama'ah Maiyah, IMADA, KMPPY, dll, yang tak mungkin disebutkan satu persatu. Penulis juga mengucapkan penghargaan pada Kak Isnan, yang dengan caranya sendiri mengajarku berfikir bebas. Beberapa

hal yang penulis dapatkan darinya merupakan persembahan murah hati dari seorang sahabat.

8. Kehangatan persahabatan serta obrolan yang sangat manusiawi dari Mudditsin, Samsul, Ahdiyah, Ra Zaky. Syaiful Haq, Rosiqin, serta kawan-kawan kost Cemara, memberikan sumbangsih tersendiri. Karena tanpa itu, masa penyusunan skripsi ini menjadi saat yang paling berat untuk dilewati.
9. Serta semua pihak yang telah membantu penyusunan skripsi ini.

Akhirnya, penulis berharap semoga skripsi ini dengan berbagai kekurangannya, dapat bermanfaat tidak saja bagi penulis, tetapi juga bagi para pembaca pada umumnya.

Yogyakarta, 02 Muharram 1430 H
4 Januari 2009 M

Penyusun,

(Ahmad Siddiq)

PEDOMAN TRANSLITERASI ARAB-LATIN

Pedoman Transliterasi Arab-Latin ini merujuk pada SKB Menteri Agama dan Menteri Pendidikan dan Kebudayaan RI, tertanggal 22 Januari 1988 No: 158/1987 dan 0543b/U/1987.

I. Konsonan Tunggal

Huruf Arab	Nama	Huruf Latin	Keterangan
أ	Alif	tidak dilambangkan
ب	Bā'	b	be
ت	Tā'	t	te
ث	Śā'	ś	es titik atas
ج	Jim	j	je
ح	Hā'	ḥ	ha titik di bawah
خ	Khā'	kh	ka dan ha
د	Dal	d	de
ذ	Żal	ż	zet titik di atas
ر	Rā'	r	er
ز	Zai	z	zet
س	Sīn	s	es

ث	Syīn	sy	es dan ye
ص	Ṣād	ṣ	es titik di bawah
ض	Dād	ḍ	de titik di bawah
ط	Tā'	ṭ	te titik di bawah
ظ	Zā'	ẓ	zet titik di bawah
ع	'Ayn	...'	koma terbalik (di atas)
غ	Gayn	g	ge
ف	Fā'	f	ef
ق	Qāf	q	qi
ك	Kāf	k	ka
ل	Lām	l	el
م	Mīm	m	em
ن	Nūn	n	en
و	Waw	w	we
ه	Hā'	h	ha
ء	Hamzah	...'	apostrof
ي	Yā	y	ye

II. Konsonan rangkap karena *tasydīd* ditulis rangkap:

متعاقدين ditulis *muta‘aqqidīn*

عدّة ditulis ‘*iddah*

III. *Tā' marbūtah* di akhir kata.

1. Bila dimatikan, ditulis h:

هبة ditulis *hibah*

جزية ditulis *jizyah*

(ketentuan ini tidak diperlukan terhadap kata-kata Arab yang sudah terserap ke dalam bahasa Indonesia seperti zakat, shalat dan sebagainya, kecuali dikehendaki lafal aslinya).

2. Bila dihidupkan karena berangkaian dengan kata lain, ditulis t:

الله نعمة ditulis *ni'matullāh*

الفرط زكاة ditulis *zakātul-fitri*

IV. Vokal pendek

_____ (fathah) ditulis a contoh ضَرَبَ ditulis *daraba*

_____ (kasrah) ditulis i contoh فَهِمَ ditulis *fahima*

_____ (dammah) ditulis u contoh كُتِبَ ditulis *kutiba*

V. Vokal panjang:

1. fathah + alif, ditulis ā (garis di atas)

جاهلية ditulis *jāhiliyyah*

2. fathah + alif maqṣūr, ditulis ā (garis di atas)

يسعي ditulis *yas'ā*

3. kasrah + ya mati, ditulis ī (garis di atas)

مجيد ditulis *majīd*

4. dammah + wau mati, ditulis ū (dengan garis di atas)

فروض ditulis *furūd*

VI. Vokal rangkap:

1. fathah + yā mati, ditulis ai

بينكم ditulis *bainakum*

2. fathah + wau mati, ditulis au

قول ditulis *qaul*

VII. Vokal-vokal pendek yang berurutan dalam satu kata, dipisahkan dengan apostrof.

انتم ditulis *a'antum*

اعدت ditulis *u'iddat*

شكرتم لئن ditulis *la'in syakartum*

VIII. Kata sandang Alif + Lām

1. Bila diikuti huruf qamariyah ditulis al-

القران ditulis *al-Qur'ān*

القياس ditulis *al-Qiyās*

2. Bila diikuti huruf syamsiyyah, ditulis dengan menggandengkan huruf syamsiyyah yang mengikutinya serta menghilangkan huruf l-nya

الشمس ditulis *asy-syams*

السماء ditulis *as-samā'*

IX. Huruf besar

Huruf besar dalam tulisan Latin digunakan sesuai dengan Ejaan Yang Disempurnakan (EYD)

X. Penulisan kata-kata dalam rangkaian kalimat dapat ditulis menurut penulisannya

الفروض ذوى ditulis *zawi al-furūd*

السنة اهل ditulis *ahl as-sunnah*

DAFTAR ISI

HALAMAN JUDUL	i
HALAMAN NOTA DINAS	ii
HALAMAN PENGESAHAN	iv
MOTTO	v
HALAMAN PERSEMBAHAN	vi
TRANSLITERASI	vii
KATA PENGANTAR	xii
ABSTRAK	xv
DAFTAR ISI	xvi

BAB I PENDAHULUAN

A. Latar Belakang Masalah	1
B. Pokok Masalah	9
C. Tujuan dan Kegunaan	9
D. Telaah Pustaka	10
E. Kerangka Teoritik	12
F. Metodologi Penelitian	15
G. Sistematika Pembahasan	19

BAB II NEGARA ISLAM DALAM RANAH DEALEKTIS

A. Konsepsi Negara Islam dan Dasar Teologisnya	21
B. Sejarah Lahirnya Wacana Negara Islam	24

BAB III HABITUASI, MITODODOLOGI, STRUKTUR PEMIKIRAN

ABDULLAHI AHMAD AN-NA'IM

A. Biografi Abdullahi Ahmad An-Na'im	39
B. Sudan dan Dinamika Sosio-Politinya yang Membingkai Kehidupan Abdullahi Ahmad An-Na'im	43
C. Karakteristik Pemikiran Abdullahi Ahmad An-Nai'im ...	47

BAB IV PEMIKIRAN ABDULLAHI AHMAD AN-NA'IM

SEPUTAR RELASI ISLAM DAN NEGARA

A. Kontruksi ketatanegaraan Ideal An-Na'im	51
1. Model Konstitualisme Modern	51
2. Kewarganegaraan Yang Egaliter	69
3. Penegakan HAM dan Demokrasi Progresif	73
B. Syariah sebagai Pusaran Kritik An-Na'im Terhadap Wacana Negara Islam.....	80
1. Kritik An-Na'im Atas Paham Negara Islam Klasik.....	80
2. Tantangan dalam Proyek Rekonstruksi Negara Syariah...94	
3. Meretas Visi Perdamaian Dunia Perspektif Islam.....	97

BAB V PENUTUP

A. Kesimpulan.....	101
B. Saran-saran.....	102

DAFTAR PUSTAKA	104
LAMPIRAN TERJEMAHAN	I
LAMPIRAN BIOGRAFI TOKOH DAN ULAMA	II
LAMPIRAN CURRICULUM VITAE	V

BAB I

PENDAHULUAN

A. Latar Belakang Masalah

Perbincangan mengenai Islam dan Negara mendapat perhatian serius di kalangan akademisi, negarawan, terutama di kalangan intelektual muslim. Situasi tersebut bermula bahkan sejak awal mula formulasi hukum Islam (Syari'ah) pada kurun abad II Hijriah. Di antara para intelektual tersebut, Ibnu Abi Rabi', al-Mawardi, Ibnu Taimiyah, Muhammad Abduh, Rasyid Ridla, dan lain sebagainya. Kendati obyek materialnya sama, yakni sama-sama tentang Islam dan Negara, namun secara substansial semua tokoh tersebut memiliki perbedaan-perbedaan, mulai dari perspektif, metodologi, hingga *out put* berupa kerangka konseptual tentang relasi Islam dan negara tersebut.

Salah satu karekteristik Islam sebagai agama pada awal-awal perkembangannya adalah kejayaan di bidang politik. Islam tidak hanya menampilkan dirinya sebagai perhimpunan kaum beriman yang mempercayai kebenaran yang satu dan yang sama, melainkan juga sebagai masyarakat yang total.¹

Hal ini disebabkan oleh adanya gagasan mengenai Islam sebagai ideologi negara, tentu saja negara yang mayoritas penduduknya memeluk agama Islam. Pertanyaannya kemudian adalah apakah Islam dapat dijadikan

¹ Nurcholis Madjid, *Kata Pengantar dalam Ahmad Syafi'ie Ma'arif, Islam dan Masalah Kenegaraan, StudyTentang Percaturan dalam Konstituante*, (Jakarta: LP3ES, 1985), hlm. lx.

sebagai asas Negara? Negara adalah sebuah jaringan yang rumit dari organ-organ, institusi-institusi dan proses-proses, yang semestinya menerapkan kebijakan-kebijakan yang diambil melalui proses politik dalam setiap masyarakat. Hampir seluruh umat muslim saat ini tinggal di sebuah teritorial yang disebut sebagai "nation state" (negara bangsa), yang berdasarkan model Eropa telah menjadi model yang dimapankan melalui penjajahan, bahkan di negara yang secara formal tidak pernah dijajah.² Demikian pula dalam Islam, bahwa hukum Islam memiliki corak tersendiri bila dihadapkan pada realitas sosial.³

Gagasan mengenai Islam sebagai asas negara biasa diekspresikan dengan kata fiqh (fikih) dan syari'ah (syariat).⁴ Fikih, secara orisinal bermakna dalam pengertian yang luas. Seluruh upaya untuk mengelaborasi rincian hukum ke dalam norma-norma spesifik negara, menjustificasinya

² Abdullahi Ahmad An-Naim, *Islam dan Negara Sekuler; Karakter Negara Modern*, (Bandung: Mizan, 2007), hlm. 147.

³ Hukum Islam yang hidup dan berkembang di masyarakat memiliki ciri sebagai hukum Islam yang bercorak responsif, adaptif dan dinamis. Hal ini bisa dilihat dari pekanya permasalahan yang berhubungan dengan hukum Islam, baik bercorak pemikiran maupun temuan-temuan peristiwa yang terjadi di masyarakat.

⁴ Istilah "Syari'at Islam" yang dimaksud dalam tulisan ini mengikuti pemahaman umum yang berkembang dalam alam pikiran masyarakat Indonesia. Ketika Syari'at Islam disebut, maka pemahaman masyarakat Indonesia pada umumnya adalah keseluruhan hukum Islam, baik yang secara tekstual ada dalam al-Qur'an dan al-Hadits, maupun hukum Islam sebagai hasil penalaran (ijtihad) ulama' atas nushush al-Qur'an dan al-Hadist, yang biasa disebut fikih (al-fiqh al-Islamy). Dengan demikian tulisan ini mengabaikan sementara perbedaan semantik, yang biasa dibahas dalam literatur klasik Islam, antara al-Syari'at al-Islamiyyah, alfiq al-Islamy, al-Hukm al-Islamy, dan yang sejenis dengan itu.

dengan perujukan kepada wahyu, mendebatkannya, atau menulis kitab dan risalah tentang hukum merupakan contoh-contoh Fikih.⁵

Sebaliknya, syariah merujuk kepada hukum-hukum Tuhan dalam kualitasnya sebagai wahyu. Dalam penggunaan yang longgar, syariah bisa menunjuk kepada Islam sebagai Agama Tuhan.⁶ Akan tetapi, kata syariah sering digunakan sebagai pengganti dari kata Fikih, dimana konotasi kata tersebut menjadi tradisi keserjanaan Hukum Islam.

Sejalan dengan waktu dan disertai oleh tersebarnya agama Islam ke seluruh penjuru dunia, tentu saja telah terjadi kontak sosial dan budaya, sedikit banyak berpengaruh kepada ajaran agama Islam. Budaya masyarakat dari waktu ke waktu akan mengalami perubahan, sesuai dengan tuntutan zaman. Sedangkan sebuah ajaran, paham yang berasal dan diciptakan oleh sekelompok masyarakat atau perorangan akan hidup dan tumbuh pada waktu yang bersamaan selagi tokoh atau orang yang menciptakan ajaran itu masih hidup, dan hanya sesuai pada waktu zaman itu juga. Ajaran Islam itu dituntut untuk dapat menyesuaikan dan menjawab segala macam tantangan zaman, karena syariah Islam adalah syariah yang berdasarkan wahyu Ilahi, dipetik dari dasar-dasar yang sudah dikenal, baik yang dinukilkan dari Nabi, seperti:

⁵ Bahtiar Efendi, *Politik Syariah Islam; dari Indonesia Sampai Nigeria*, (Jakarta: Alvabet, 2004), hlm. 1.

⁶ *Ibid.*, hlm. 1.

al-Qur'an dan Sunnah, atau pun yang diwujudkan oleh akal seperti *ijma'*, *qiyas*, *istihsan*.⁷

Keraguan dan penolakan sebagian umat muslim terhadap peradaban Barat semakin tidak terbantahkan. Model logika positivistik dengan pendekatan empirismenya telah memberi kontribusi terhadap eksistensi ilmu pengetahuan dan agama menjadi berseberangan. Makna kepuasan batiniah dan even kehidupan harus diukur dengan kenikmatan dunia, dan melupakan aspek ujian-ujian kemiskinan.⁸

Salah satu kontradiksi representasi yang belum terpecahkan dari wacana tentang Islam dan negara tidak terlepas dari hubungan sejarah masa lalu dan masa kini. Mengetahui masa lalu menjadi persoalan representasi, yaitu, kontruksi dan interpretasi, bukan persoalan pencatatan (*recording*) objektif.⁹ Masalahnya kemudian adalah bagaimana menciptakan kondisi yang paling kondusif agar mediasi antara sejarah masa lalu dan masa kini terus berlanjut dengan cara konstruktif dari pada mengharapkan penyelesaian tuntas sekali dan selamanya. Bukan berdasarkan atas dasar premis bahwa umat Islam sedunia dapat menggunakan legitemasi hak kolektif untuk menentukan nasib sendiri dengan identitas Islam, termasuk penerapan hukum Islam, asal tidak

⁷ Teungku Muhammad Hasbi Ash-Shiddieqy, *Pengantar Hukum Islam*, Cet ke-2, (Semarang, PT. Pustaka Rizki Putra, 2001), , hlm. 49.

⁸ Jawahir Thontowi, *Islam, Politik, Dan Hukum, Esai-esai ilmiah untuk pembaruan*. (Yogyakarta, Madyan Pres, 2002) , hlm. 23.

⁹ Linda hutcheon, *Politik Posmodernisme*, diterjemahkan dari Judul Asli: *The Politics of Posmodernism*, Alih bahasa Apri Danarto, (Yogyakarta, Jendela, 2004), hlm. 116.

melanggar legitimasi hak perorangan dan kolektif pihak lain, baik di dalam maupun di luar komunitas Islam. Menurut premis dasar ini, hak untuk menentukan nasib sendiri, baik yang diklaim oleh perorangan maupun kelompok, merupakan konsep yang relatif dan perlu pembatasan.¹⁰

Proyek inilah yang kemudian dijalankan oleh Abdullahi Ahmad An-Naim. Karena statusnya sebagai Muslim, maka ia pun intens mengkaji persoalan konflik keagamaan dari sudut pandang keislaman (*Islamic approach*). Di sisi lain, kegelisahan An-Na'im juga didorong oleh domain habitusnya yang dibayang-bayangi konflik keagamaan yang sangat panjang. Sudan, tempat ia dilahirkan dan dibesarkan, diwarnai pertikaian berdarah antara komunitas Muslim dan Kristen.

Kendati pada mulanya hanyalah opini atau tepatnya diskursus, namun perlahan tapi pasti, isu Negara Islam menggelinding ke arah kebijakan. Hal ini tentu membiaskan kekecewaan bagi komunitas non-Muslim (baca: Kristen) yang banyak bermukim di Dharfur, Sudan Selatan. Sejak itulah kohesi sosial yang teranyam dengan baik pun pecah. Konflik berdarah pun meniscaya di Sudan.

Bagi An-Na'im, hasrat mendirikan Negara Islam, oleh sementara pihak di Sudan, merupakan sebuah penghianatan besar. Sebab itulah ia pun bersuara lantang. Alih-alih didengar, suara An-Na'im justeru diganjar dengan tindakan

¹⁰ Abdullahi Ahmed An-Naim "Dekonstruksi Syariat" *Hukum Publik di Dunia Islam*, Cet ke-4 (Yogyakarta, LkiS, 2004), hlm. 1.

represif. Bagi An-Na'im, yang banyak terinspirasi oleh gurunya Mahmud Muhammad Thaha, perspektif syariah yang ditawarkan oleh pencetus Negara Islam itu bukanlah harga mati. Sebab, syari'ah yang demikian itu hanyalah interpretasi.¹¹

Syahdan, dengan gigih An-Na'im mempropagandakan isu dekonstruksi syari'ah.¹² Syariah yang dibuat belasan abad silam perlu dirubah dan diganti dengan perspektif yang baru dan segar. Syariah model baru yang diusung An-Na'im adalah sekularisme.¹³ Dalam gagasan ini, An-Na'im menegosiasikan kembali pemisahan yang tegas antara persoalan negara dan urusan keagamaan.¹⁴ Dengan kata lain, An-Na'im mengedepankan demokrasi sebagai sistem pemerintahan. Biarlah agama-agama tumbuh subur di teritorialnya sendiri, seperti rimbunan aneka ragam tanaman di hutan belantara. Negara tidak perlu mengintervensi apalagi mengatur kehidupan agama. Negara hanya bertugas menyejahterakan rakyat tanpa pandang bulu dan membawa embel-embel identitas agama tertentu.

¹¹ Abdullahi Ahmad An-Na'im, *Islam dan Negara Sekular Menegosiasikan Masa Depan Syari'ah* (Bandung: PT Mizan Pustaka, 2007), hlm. 30.

¹² Proyek dekonstruksi syariahnya pernah dituangkan dalam bukunya dan diterbitkan dalam edisi Indonesia oleh LKIS dengan judul *Dekonstruksi syari'ah*. Meski judul buku versi Indonesia tersebut melebar dari judul aslinya, namun secara substansial, memang itulah yang dikehendaki An-Na'im, yakni pembongkaran atas paradigma syariah model lama, dan pembangunan kembali dalam formasi yang lebih kontekstual-humanis.

¹³ An-Na'im, *Islam dan Negara Sekular Menegosiasikan Masa Depan Syari'ah* (Bandung: PT Mizan Pustaka, 2007), hlm. 15.

¹⁴ *Ibid.*

Menurut An-Na'im, spirit Islam mengandung gagasan seperti itu. Islam sangat universal, oleh sebab itu kebebasan Agama sangat diutamakan dan penghormatan atas Hak Asasi Manusia (HAM) pun juga dijunjung tinggi. Islam dalam bayangan An-Na'im berbeda dengan bayangan orang-orang yang pro-syari'ah atau Negara Islam. Dengan caranya sendiri, An-Na'im ingin menunjukkan bahwa ide keselamatan dan kesucian tidak hanya berhenti di tataran teks atau ajaran normatif agama (Islam). Ia mengafirmasi bahwa ajaran keselamatan dan kesucian tersebut harus menjadi bagian dari kenyataan sosiologis di lapangan. Hal ini tentu sangat menarik jika ditelusuri. Seperti apakah sebenarnya spektrum Islam yang dipersepsi An-Na'im, berikut apakah yang mendasari pandangannya sehingga menjadi mungkin?

Orang-orang tiran dan eksklusif yang senantiasa bicara atas nama Islam atau al-Qur'an, menurut An-Na'im tidak dapat dibenarkan. Sebab pandangan mereka pada dasarnya bukanlah Islam atau al-Qur'an itu sendiri. Dalam pandangan mereka terdapat campur tangan kepentingan, ideologi, pengaruh budaya, serta keterbatasan bahasa.¹⁵ Sementara idea-moral Islam yang diartikulasikan melalui bahasa al-Qur'an bersifat bebas nilai (*free value*), dalam konteks ideologis. Bahasa al-Qur'an juga melampaui kerangka waktu dan konteks (*salih li kulli zaman wa makan*)

Untuk mengejawantahkan gagasannya yang *notabene* kritik dan penolakannya atas langkah politis pihak-pihak yang mengatasnamakan Islam,

¹⁵ Mirip lingkaran tradisi yang mengitari kehidupan interpretator, sebagaimana digagas oleh Gadamer. Lihat Hans-Geor Gadamer, *Truth and Method* (New York: The Seabury Press, 1975), hlm. 10

yang tersebar di hampir semua Negara yang basis Muslimnya besar, An-Na'im menggalakkan apa yang disebutnya negosiasi masa depan syariah.¹⁶ Bahasa lain dari negosiasi syariah ini adalah meretas apa yang disebut Habernas sebagai komunikasi bersih. Kekakuan para pengusung syariah harus dicairkan dengan jalan dialog. Pilihan dialog ini merupakan pilihan terbaik daripada propaganda permusuhan, intimidasi, serta kekerasan. Sampai di sini, rupanya, An-Na'im tidak mau mencederai tujuan luhurnya dalam menggagas perdamaian.

Menyaksikan sepak terjang An-Na'im yang santun tersebut semakin menyiratkan kesimpulan bahwa tokoh yang satu ini memang tidak sedang berwacana tentang Islam dan Negara tetapi juga hendak meleburkan diri pada perilaku etis itu sendiri. Perilaku An-Na'im itu sendiri bisa dijadikan tawaran konseptual dalam mengatasi berbagai riak teror yang sering melintas di langit modernitas ini.

Mulai dari gagasan hingga sepak terjang An-Na'im yang nyaris konsisten tersebut tentu sangat menarik jika diangkat ke level riset. Alasannya, melalui riset tersebut bisa diketahui secara detail peta pemikiran An-Na'im tentang pluralisme agama atau relasi Islam dan negara yang rentan pecah dan bertikai satu sama lain. Di sisi lain, riset tersebut setidaknya dapat menguak landasan epistemik, motivasi, serta kepentingan apa yang terselubung di balik gagasan sosok besar Abdullahi Ahmad An-Na'im tersebut.

¹⁶ An-Na'im, *Islam dan Negara Sekular Menegosiasikan Masa Depan Syariah* (Bandung: Mizan, 2007), hlm. 15-26.

Atas dasar itu, penulis memandang bahwa kajian terhadap pemikiran Abdullahi Ahmed An-Na'im merupakan kebutuhan yang layak diperbincangkan. Sumbangan ini terasa amat penting, khususnya dalam diskursus relasi Islam dan negara. Oleh sebab itu, penulis merasa tertarik untuk meneliti lebih jauh tentang konseptualisasi An-Na'im mengenai relasi Islam dan negara tersebut. Ketertarikan penulis terutama pada sisi metodologisnya dan substansi diskursus yang ia lindungi.

B. Pokok Masalah

Berdasarkan permasalahan yang telah di deskripsikan di atas, maka dapat ditarik rumusan masalah dalam penelitian ini, antara lain:

1. Bagaimana pemikiran Abdullahi Ahmad An-Na'im tentang relasi Islam dan negara?
2. Bagaimana konsep ideal Abdullahi Ahmad An-Na'im terkait dengan relasi Islam dan negara?

C. Tujuan dan Kegunaan

Tujuan dari penelitian ini adalah:

1. Mendeskripsikan dan menganalisis respon Abdullahi Ahmed An-Na'im dalam menghadapi adaptabilitas Islam terhadap negara sekuler?
2. Mengkaji kekuatan dan kelemahan teori yang dikembangkan Abdullahi Ahmed An-Na'im terkait dengan perkembangan politik Islam?

Adapun kegunaan dari penelitian ini adalah:

1. Untuk memperkaya khazanah intelektual Muslim dalam perdebatan Islam dan negara.
2. Menemukan suatu teori yang sistematis dalam menginterpretasikan Islam dalam bernegara sehingga bisa diraih suatu rumusan hukum yang sesuai dengan *maqāsīd asy-syarī'ah* dengan tanpa mengabaikan realitas negara sekuler.
3. Memberikan nuansa berfikir yang lebih kondusif dan realistis.

D. Telaah pustaka

Demi mengawal orisinalitas penelitian ini dan agar tidak terjadi pengulangan riset yang berujung pada situasi tumpang-tindih, maka penulis menyertakan sebuah kajian pustaka. Dalam kajian pustaka ini, penulis menghimpun kembali hasil-hasil riset yang sudah dilakukan para peneliti terdahulu, baik yang terkait tema politik Islam maupun yang berkisar sosok pemikiran Abdullahi Ahmad An-Na'im. Berikut kilasan hasil-hasil penelitian yang telah penulis telisik.

Terkait dengan relasi Islam dan negara, banyak sekali peneliti yang berpeluh keringat mengkajinya, terutama yang dikaitkan dengan isu atau tema tertentu, seperti Demokrasi, penegakan Ham dan lain sebagainya. Namun, dalam hal ini, penulis hanya membidik penelitian relasi Islam dan negara berbasis *Islamic Studies*. Di antaranya karya Bahtiar Efendy, *Islam dan*

*Negara: Transformasi Pemikiran dan Politik Islam di Indonesia.*¹⁷ Buku ini menguraikan bagaimana perdebatan tentang hubungan Islam dan negara dari masa pra kemerdekaan, pascarevolusi dan masa orde baru. Namun, yang menjadi fokus perhatian pengarangnya adalah tumbuhnya gelombang baru intelektualisme Islam pada 1980-an, yang benih-benihnya sendiri sudah mulai tumbuh satu dekade sebelumnya.

Studi tentang Abdullahi Ahmad An-Na'im masih sebatas perbincangan mengenai seluk-beluk pemikiran tokoh tersebut. Dari hasil penelusuran terhadap berbagai tulisan yang mengupas pemikiran Abdullahi Ahmad An-Na'im tidak ditemukan suatu kajian komprehensif yang membahas relasi Islam dan negara, Apalagi satu kajian yang secara khusus berbicara mengenai pemikiran Abdullahi Ahmad An-Na'im tentang relasi Islam dan negara. Umumnya tulisan tersebut hanya mengupas problem syariah sebagai bagian dari agama ketika dihadapkan dengan kondisi kekinian termasuk didalamnya Negara Sekuler.

Karya-karya dalam bentuk penelitian Skripsi mengenai pemikiran An-Na'im ini telah banyak dilakukan, diantaranya tentang *Study pemikiran Abdullahi Ahmad An-Na'im tentang Redefinisi Jarimah Hudud* dilakukan oleh Sriwahyuni.¹⁸ Pembahasan skripsi ini pada intinya hanya membahas kritik An-

¹⁷ Bahtiar Efendi, *Politik Syariat Islam; dari Indonesia Sampai Nigeria*, (Jakarta: Alvabet, 2004).

¹⁸ Sri Wahyuni, *Study pemikiran Abdullahi Ahmed An-Na'im tentang Redefinisi Jarimah Hudud*, Skripsi Fakultas syari'ah tidak diterbitkan, yogyakarta, IAIN, 2001.

Na'im terhadap keberadaan hukum pidana Syari'ah pemikiran ulama' klasik kemudian menawarkan redefinisi jarimah hudud sebagai langkah pembaharuan dalam hukum pidana.

Penelitian juga dilakukan oleh Muhammad Fachrur Rozi dengan judul *Hak-hak dan Partisipasi Politik non-Muslim dalam Sistem Pemerintahan Islam (Study atas Pemikiran Abdullahi Ahmad An-Na'im)*.¹⁹ Skripsi ini memfokuskan diri pada pembahasan tentang konsepsi An-Na'im mengenai Hak-hak dan Partisipasi Politik non-Muslim dalam Sistem Pemerintahan Islam serta formulasi kerangka fikir yang digunakan dalam mendukung ide-idenya.

E. Kerangka Teoritik

Di dalam percaturan politik Islam terdapat tiga aliran tentang relasi Islam dan ketatanegaraan. *Aliran pertama* berpendirian bahwa Islam bukanlah semata-mata agama dalam pengertian Barat, yakni hanya menyangkut hubungan antara manusia dan Tuhan, sebaliknya Islam adalah satu agama yang sempurna dan yang lengkap dengan pengaturan bagi segala aspek kehidupan bernegara (integral). *Aliran kedua* berpendirian bahwa Islam adalah agama dalam pengertian Barat, yang tidak ada hubungannya dengan urusan kenegaraan (sekuler). *Aliran ketiga* menolak pendapat bahwa Islam adalah suatu agama yang serba lengkap dan bahwa dalam Islam terdapat sistem

¹⁹ Muhammad Fachrur Rozi, *Hak-hak dan Partisipasi Politik non-Muslim dalam Sistem Pemerintahan Islam (Study atas Pemikiran Abdullahi Ahmed An-Nai'im)*, Skripsi Fakultas syariah tidak diterbitkan, yogyakarta, IAIN, 1998.

ketatanegaraan (Simbiosis Mutualistik). Tetapi gagasan ini juga menolak anggapan bahwa Islam adalah agama dalam pengertian Barat yang hanya mengatur hubungan manusia dan Maha penciptanya.²⁰

Dalam kajian ini, penyusun menggunakan kerangka teori Politik Islam (*fiqh siyāsah*). Menurut J. Suyuthi Pulungan, secara garis besar meliputi; Pertama, *Siyāsah Dustūriyyah* yang mencakup persoalan bentuk negara, tata negara, penetapan hukum yang sesuai syari'at, administrasi negara dan hubungan masyarakat dengan penguasa negara. Kedua, *Siyāsah Daulīyah/kharijiah* yang meliputi pengaturan masalah pergaulan antara Negara Islam dan pergaulan dengan negara-negara bukan Islam. Ketiga, *Siyāsah Māliyah* yang meliputi masalah pengaturan perekonomian, hak-hak orang miskin dan masalah sumber ekonomi, misalnya sumber-sumber mata air. Keempat, *Siyāsah Harbīyah* yang mengatur masalah peperangan dan aspek-aspek yang berhubungan dengannya, seperti perdamaian.²¹ Kajian ini menyangkut tentang politik yang muncul dari pemikiran relasi Islam dan negara, khususnya tentang pemikiran Abdullahi Ahmad An-Na'im, maka penyusun mengambil teori *Siyāsah Dustūriyyah* sebagai kerangka besarnya.

Model teoretis Politik Islam yang pertama, sebagaimana telah dijelaskan di atas, merefleksikan kecenderungan untuk menekankan aspek

²⁰ H. Munawir Sjadzali, M.A. *Islam dan Tata Negara, ajaran, sejarah dan pemikiran*, cet ke-5 (Jakarta, UI-Pres, 1993), hlm.1.

²¹ J. Suyuthi Pulungan, *Fiqh Siyāsah: Ajaran, Sejarah dan Pemikiran*, (Jakarta: PT Raja Grafindo Persada, 2002), hlm. 40.

legal dan formal idealisme politik Islam. Kecenderungan ini biasanya ditandai oleh keinginan untuk menerapkan Syari'ah secara langsung sebagai konstitusi negara. Dalam konteks negara-bangsa yang ada dewasa ini seperti Turki, Mesir, Sudan, Maroko, Pakistan, Malaysia, Aljazair dan Indonesia, model formal ini mempunyai potensi untuk berbenturan dengan sistem politik modern.

Dalam ilmu politik, istilah “negara” adalah *agency* (alat) dari masyarakat yang mempunyai kekuasaan untuk mengatur hubungan-hubungan manusia dalam masyarakat dan menertibkan gejala-gejala kekuasaan dalam masyarakat.²²

Berbeda lagi, bila kita merujuk pendapat St. Agustinus mengenai negara, baginya negara merupakan hasil dari proses hubungan timbal balik suatu dialektika antara manusia dengan kebutuhan realitas secara sosial politik di lingkungannya. Ia menganalogikan negara sebagai suatu makhluk, ia berkembang, tumbuh, dan bergerak dinamis, dengan keniscayaan dalam mengalami kehancuran. Bagi Augustinus, negara berkewajiban menjadi agen penjunjung perdamaian, tujuan negara adalah agar manusia dapat secara holistik mengabdikan diri dengan pasrah pada keagungan Tuhan. Negara Tuhan baginya ditengarai dengan adanya keimanan rakyatnya yang kuat, yang selalu diperbarui tiap waktu dengan ritual-ritual penyucian jiwa, dan perlawanan terhadap hawa nafsu, tidak hanya mencari kebahagiaan dunia

²² Miriam Budiarto, *Dasar-Dasar Ilmu Politik*, cet. XX (Jakarta: Gramedia, 1999), hlm. 38.

semata. Karena dengan beginilah tujuan dunia dan akhirat terpenuhi, dengan demikian juga secara pasti kebahagiaan dan perdamaian akan tercapai²³

Dengan demikian, jelas bahwa negara adalah sebuah gejala historis yang kemunculan, bentuk dan wataknya sangat tergantung pada pengaruh-pengaruh yang bersifat rekayasa. Sebagaimana negara tak dapat dipisah dari ilmu politik yang mempunyai suatu cara untuk mencapai kekuasaan. Sehingga perwujudan negara sangat tergantung pada kondisi-kondisi politik. Sebaliknya juga konfigurasi politik sering terwujud seruang dengan bentuk negara.

Sementara agama adalah sekumpulan ajaran yang bersifat transenden. Semua ajaran diyakini sebagai kebenaran yang tak terbantahkan, sebab ia merupakan agama yang diturunkan oleh Tuhan melalui RasulNya. Islam sebagai salah satu agama samawi memahami bahwa Tuhan memiliki aturan agung untuk alam semesta ini. Alam semesta raya ini hanya berjalan sesuai aturan yang telah dirancang dengan cermat dan cerdas. Islam meyakini bahwa semesta raya ini merupakan kerajaan Tuhan Allah. Dialah yang menciptakannya. Tuhan yang mengendalikan setiap serat kehidupan kita, dan tidak seorangpun yang dapat lolos dari sisir-Nya.²⁴

²³ Nasiwan, M.Si, *Teori Teori Politik*, (Yogyakarta, FISE UNY Pres, 2007), hlm.123.

²⁴ Abu A'la al-Maududi, *Hukum dan Konstitusi: Sistem Politik Islam*, alih bahasa, Asep Hikam, cet VI (Bandung: Mizan, 1998), hlm 66. Abu A'la al-Maududi menegaskan bahwa syari'ah adalah skema kehidupan yang sempurna dan meliputi seluruh tatanan kemasyarakatan. Maududi juga menawarkan sistem pemerintahan dengan istilah "teo-demokrasi" yaitu suatu sistem pemerintahan demokrasi ilahi, suatu sistem kedaulatan rakyat yang dibatasi kedaulatan Tuhan lewat hukum-hukumnya.

F. Metode Penelitian

Setiap kegiatan ilmiah untuk lebih terarah dan rasional diperlukan suatu metode yang sesuai dengan obyek yang dibicarakan, karena metode ini sendiri berfungsi sebagai cara mengerjakan sesuatu untuk mendapatkan hasil yang memuaskan. Pepatah Arab mengatakan, "*metode pendekatan lebih penting dari materi itu sendiri*", maksudnya, apabila pembahasan terhadap suatu materi tidak memperhatikan metode yang digunakan, atau metode yang digunakan tidak tepat, maka materi tersebut tidak akan dapat dipahami dengan baik..²⁵⁾ Di samping itu, metode juga merupakan cara bertindak dalam upaya agar kegiatan penelitian dapat terlaksana secara rasional dan terarah supaya mencapai hasil yang optimal

Tentunya, penelitian ini mengkaji respon Abdullahi Ahmed An-Naim terhadap perdebatan tentang Islam dan negara. Adapun metode yang digunakan dalam penyusunan ini adalah sebagai berikut:

1. Sifat penelitian

Sifat dari penelitian ini adalah deskriptif-analitik, yaitu usaha untuk mendeskripsikan suatu gejala dan peristiwa dengan apa adanya seperti yang di

²⁵⁾ Anton Bakker, *Metode Filsafat* (Jakarta: Ghalia Indonesia, 1986), hlm. 10.

paparkan oleh seorang tokoh.²⁶⁾ Dengan kata lain, sifat-sifat yang dikaji adalah sifat-sifat dari tokoh tersebut dan peristiwa yang terjadi di sekitar tokoh tersebut yang mempengaruhi pemikirannya, kemudian diteruskan dengan menganalisis setiap peristiwa untuk dicari kekuatan dan kelemahannya.

2. Jenis penelitian

Penelitian ini termasuk jenis penelitian kepustakaan (*library research*), yakni bahan perpustakaan dijadikan bahan utama.

3. Teknik pengumpulan data

Adapun penelitian ini termasuk dalam jenis penelitian kepustakaan (*library research*), maka metode yang digunakan dalam pencarian data adalah didasarkan pada studi kepustakaan, yaitu dengan menyelami karya ilmiah sesuai dengan obyek penelitian yang ditulis oleh Abdullahi Ahmed An-Naim sendiri dalam bentuk buku atau artikel (sebagai data primer) dan karya ilmiah yang mengupas pemikiran tokoh secara tematik ada relevansinya dengan pemikiran tersebut (sebagai data sekunder). Sumber data primernya adalah berbagai tulisan Abdullahi Ahmad An-Na'im, baik berupa buku, website, serta buku-buku lain yang mendukung pedalaman dan ketajaman analisis.

4. Teknik pengolahan data

- a. Mengumpulkan data-data dan mengamatinya terutama dari aspek kelengkapan dan validitasnya serta relevansinya dengan tema bahasan.

²⁶⁾ Operasional metode ini dapat dibaca dalam H.A. Mukti Ali, *Metode Memahami Agama Islam* (Jakarta: Bulan Bintang, 1991), hlm. 34.

- b. Mengklasifikasikan dan mensistematisasikan data-data kemudian di formulasikan sesuai dengan pokok permasalahan yang ada.
- c. Melakukan analisis lanjutan terhadap data-data yang telah diklasifikasikan dan di sistematisasikan dengan menggunakan dalil-dalil, kaidah-kaidah, teori-teori dan konsep-konsep pendekatan yang sesuai sehingga memperoleh kesimpulan yang benar.

5. Analisis data.

Analisis data adalah usaha konkrit untuk membuat data mampu “berbicara”, sebab apabila data yang telah terkumpul tidak diolah niscaya hanya menjadi bahan data yang bisu. Oleh sebab itu, penulis akan melanjutkan dengan proses pengolahan data, yang secara umum bersifat deskriptif-analitis. Terkait dengan pengolahan data ini, penulis akan menggunakan dua pola, yaitu:

- a. Metode induktif,²⁷ yaitu berusaha mempelajari detail-detail bahasan etika multi-religiusitas yang digagas oleh An-Na'im. Dari penelaahan induktif ini diharapkan penulis mampu menemukan beberapa simpulan tentang konfigurasi pemikiran AN-Na'im.
- b. Metode Deduktif,²⁸ metode ini mengandaikan perlunya penulis melibatkan banyak sajian penelitian yang telah dilahirkan atau ditulis peneliti lain.

²⁷ Sutrisno Hadi, *Metodologi Research* (Jogjakarta: Yayasan Penerbitan Fakultas Psikologi UGM, 1985), hlm. 42.

²⁸ *Ibid*,

Deduktif, artinya penulis berangkat dari teks inti (tulisan An-Na'im) kemudian melebar pada teks-teks kedua, karya-karya yang ditulis oleh penulis lain, tentunya yang masih sejalan dengan tema bahasan ini.

Adapun pola analisis data yang dipilih penulis terkait dengan penelitian ini adalah deskriptif-analitis. Pola ini mengandaikan suatu pembahasan dua arah, yaitu mendeskripsikan artikulasi mengenai konsep etika multi religiusitas yang ditulis An-Na'im kemudian akan dibedah-analisis dengan refleksi penulis.

Terkait dengan penelitian ini, ada beberapa hal yang ingin diungkap secara objektif oleh penulis, di antaranya adalah hasil riset An-Na'im tentang konflik antar agama dan seluk beluk HAM serta refleksi An-Na'im berbagai tema yang terkait dengan resolusi konflik, yang kerap dinamakannya sebagai negosiasi Syari'ah.

6. Pendekatan masalah

Sebagai penelitian yang bercorak analisis-filosofis terhadap pemikiran tokoh, secara metodologis penelitian ini menggunakan pendekatan historis-interpretatif. yang dimaksud dengan pendekatan ini adalah setiap produk pemikiran pada dasarnya adalah hasil interaksi si pemikir dengan lingkungan sosio-kultural dan sosio-politik yang mengitarinya.²⁹⁾ Dengan demikian, pengaruh sosio-historis terhadap pemikiran Abdullahi Ahmad An-Naim dan

²⁹⁾ Untuk lebih memahami pendekatan ini secara mendalam, lihat beberapa tulisan M. Atho Mudzhar, misalnya: *Membaca Gelombang Ijtihad: Antara Tradisi dan Liberasi* (Yogyakarta: Titian Ilahi Press, 1998), hlm. 105.

pengalaman historiografisnya ketika mengunjungi dan melihat dari dekat bagaimana wacana relasi Islam dan negara bergulir di beberapa negara berpenduduk muslim, seperti India, Turki, Indonesia, Nigeria, Mesir, dan lain sebagainya.

G. Sistematika Pembahasan

Untuk lebih terarah dan mempermudah dalam pembahasan skripsi ini, maka penyusun akan mensistematiskan pembahasan sebagai berikut:

Bab I, akan diuraikan mengenai latar belakang masalah, pokok permasalahan, tujuan dan kegunaan, telaah pustaka, kerangka teoritik, metode penelitian dan sistematika pembahasan, untuk mengarahkan para pembaca kepada substansi penelitian ini. Bab II, menguraikan wacana negara Islam dilihat dari dasar teologisnya serta sejarah lahirnya wacana negara Islam. Bab III, memaparkan biografi tokoh, mulai dari profil, riwayat hidup, riwayat pendidikan, karya-karyanya, dan keterlibatannya dalam dunia kaneh pemikiran Islam. Bab IV, akan dipaparkan pemikiran An-Na'im secara komprehensif tentang relasi Islam dan negara, kontruksi ketatanegaraan ideal Abdullahi Ahmad An-Na'im. Sedangkan kesimpulan dan saran-saran akan menjadi penutup pada bab V.

BAB II

Negara Islam Dalam Ranah Dialektis

A. Konsepsi Negara Islam dan Dasar Teologisnya

Menelaah pemikiran politik Abdullahi Ahmad An-Na'im secara komprehensif, sudah barang tentu tidak bisa mengabaikan pemikiran-pemikiran politik sebelumnya yang berkembang dalam dunia Islam. Sejak Rasulullah SAW. melakukan hijrah dari Makkah ke Yatsrib—yang kemudian diubah namanya menjadi Madīnah—hingga saat sekarang ini dalam wujud sekurang-kurangnya Kerajaan Saudi Arabia dan Republik Islam Iran, Islam menampilkan dirinya sangat terkait dengan masalah kenegaraan.³⁰

Secara garis besar, proses pertumbuhan dan perubahan syariah dalam perspektif An-Na'im dapat diklasifikasi menjadi tiga periode penting, sebagaimana tergambar pada Tabel berikut ini.

KATEGORI	PERIODEISASI	KETERANGAN
Klasik	Masa kepemimpinan Nabi dan sahabat	Pada saat ini bisa disebut sebagai tonggak pembentukan syariah. Pemegang otoritas interpretasi sumber ajaran syariah adalah Nabi sendiri. Di sini relatif tidak ada

³⁰ Nurcholish Madjid, *Indonesia Kita*, (Jakarta: Universitas Paramadina Press, 2003), hlm. 23.

		<p>problem, sebab tantangan sosiologisnya masih bisa dijangkau oleh postulat ajaran Islam yang diterima Nabi. Namun konsekuensinya, watak syariah sangat terikat kuat pada identitas sosio-kultural Arab (territorial, geografis, dan konteks sosial-politik umat Islam yang berkembang kala itu).</p>
Pertengahan	Masa dinasti-dinasti kekhalifahan	<p>Pada masa ini terjadi ketegangan yang sangat akut, antara 'bahan mentah' yang diwariskan pada periode klasik dengan dinamika sosial akibat ekspansi kekuasaan Islam ke luar Arab. Pilihannya antara mempertahankan 'bahan mentah' atau memperbarui. Namun pembaruan tampaknya yang paling diminati. Sebab hanya dengan begitu Islam bisa diterima oleh hazanah kultural masyarakat non-Arab. Di sinilah terjadi dialog-sintetik atau perjumpaan cakrawala. Namun di awal periode ini terjadi establisasi konsep syariah pada masa klasik. Baru pada periode akhir Umayyah dan awal Abbasiyah mulailah terjadi konsolidasi dan asimilasi syariah dengan unsur-unsur lain yang berasal dari hazanah non-Islam (non-Arab). Sejak itu pula lahirlah syariah dalam ranah keilmuan, semisal fikih (yurisprudensi). Namun implikasinya, wajah syariah pun menjadi heterogen, tidak lagi monogen sebagaimana era klasik.</p>

Modern	Pasca dinasti- dinasti	Apa yang telah diretas pada abad pertengahan terlihat semakin matang di masa ini. Hal ini dibuktikan tidak hanya pada tataran produk interpretasi syariah yang dihasilkan, tetapi juga pengembangan metodologi yang sangat dinamis. Hal ini meniscaya sebab umat Islam mengalami dinamika sosoiologis yang sangat pesat. Islam Di era ini pula umat Islam mulai bersentuhan dengan formula negara atau konstitusi negara modern.
--------	---------------------------	--

Sumber syariah sendiri, menurut An-Na'im, ada empat macamnya, yaitu al-Qur'an, sunnah, ijma', dan qiyas. Secara struktural, eksistensi al-Qur'an sebagai sumber rujukan hukum menempati posisi pertama. Baru kemudian disusul sunnah, ijma', dan qiyas, mirip dengan persepsi para pemerhati hukum Islam pada umumnya. Secara tekstual, menurut An-Na'im, tidak ada yang perlu diperdebatkan dari al-Qur'an sebagai sumber hukum pertama, berbeda dengan Arkoun atau pemikir Islam yang lain yang masih memperdebatkan banyak hal yang terkait dengan pewahyuan dan proses kodifikasinya hingga menjadi mushaf. Namun yang dipersoalkan An-Na'im lebih pada saat al-Qur'an diberlakukan sebagai sumber hukum positif.³¹

Kendati menempatkan al-Qur'an sebagai urutan pertama referensi ajaran syariah, namun pada prinsipnya ia menolak jika dikatakan bahwa al-Qur'an merupakan dokumen hukum. Kata An-Na'im, al-Qur'an hanyalah teks yang

³¹ Abdullahi Ahmad An-Na'im, *Dekonstruksi*, hlm. 21-22

menginspirasi lahirnya hukum.³² Al-Qur'an hanya berbicara tentang *standar perilaku* syariah dan bukan *standar hak dan kewajiban*.³³ Pengaruh Fazlur Rahman yang telah mengklasifikasi al-Qur'an ke dalam ranah ideal-moral dan lugas-spesifik, sangat kuat di sini.³⁴ Jabaran hukum yang bersifat pragmatis dari al-Qur'an hanya pada wilayah *hudud* dan *qisas*. Itu pun karena tuntutan situasi dan kondisi pada saat al-Qur'an turun pertamakali.³⁵

Sumber referensi kedua (*the second message*) setelah al-Qur'an adalah *sunnah*. Secara leksikal, terma ini berarti tradisi. Secara istilah sunnah didefinisikan sebagai tradisi tetinggalan Nabi Muhammad (perkataan, perbuatan, dan ketetapanannya). Namun sunnah yang layak dijadikan sumber rujukan syariah, menurut An-Na'im adalah sunnah yang sudah diverifikasi atau sunnah yang telah terotentifikasi.³⁶ Sebab, sejak wafatnya Nabi ditemukan banyak sekali kasus pemalsuan sunnah.³⁷

Di bawah sunnah adalah *ijma'*. Sumber hukum ini tak lain merupakan tradisi tetinggalan para sahabat dan para pengikutnya, sehingga bisa disebut juga

³² *Ibid.* hlm. 20

³³ *Ibid.*

³⁴ Lihat Fazlur Rahman, *Islam and Modernity Transformation of an Intellectual Tradition* (Chicago: The University of Chicago Press, 1982), hlm. 144-145.

³⁵ Abdullahi Ahmad An-Na'im, *Dekonstruksi*, hlm. 33

³⁶ *Ibid.*, hlm.

³⁷ Suryadi, *Metodologi Ilmu Rijalil Hadis* (Yogyakarta: Madani Pustaka Hikmah, 2003), hlm. 43.

'tradisi yang hidup' (*living tradition*).³⁸ Secara sederhana, *ijma'* dapat diartikan sebagai konsensus.³⁹ Walaupun rangkingnya ada di urutan ketiga, namun secara *de jure*, sumber hukum ini memiliki otoritas yang paling besar. Sebab di dalamnya juga mengandung otoritas al-Qur'an dan sunnah. Kekuatan *ijma'* menjangkau pemberlakuan atau penolakan pada al-Qur'an dan sunnah.⁴⁰ Jika konsesus ulama menyepakati pengambilan dalil (*istinbat al-dalil*) dari al-Qur'an ataupun sunnah, maka hal itu akan menjadi ketetapan yang mengikat. Sebaliknya jika tidak, maka al-Qur'an dan sunnah tidak akan menjadi ketetapan yang mengikat.

Sebagai sumber hukum yang paling bawah, *qiyas* hanya berlaku jika ketiga referensi hukum di atas tidak memadai. Namun, karena *qiyas* (analogi) lebih menitikberatkan pada peran akal, maka sumber hukum ini pun dibatasi peranannya. *Qiyas* (analogi) diperoleh dengan jalan ijtihad. Pada abad pertengahan, model ini pernah sempat *booming*, namun akhirnya ditutup habis-habisan karena corak rasional dan liberalnya dianggap melenceng dari ajaran Islam yang murni (*apostased*).⁴¹

Proses penarikan postulat hukum dari keempat sumber tersebut dilakukan dengan menggunakan berbagai teknik. Di antaranya adalah *istihsan* (*kontruksi yang menguntungkan*), *istislah* (*kemaslahatan umum*), *istishab*, *darurah*

³⁸ Abdullahi Ahmad An-Na'im, *Dekonstruksi*, hlm. 39.

³⁹ *Ibid.*

⁴⁰ Di sinilah letak argumennya mengapa An-na'im bersikukuh bahwa hukum Islam sejatinya bukanlah produksi dari Allah *It self*. Hukum Islam tak lain adalah produksi tawar-menawar yang didasarkan pada interpretasi. Fikih, sendiri, dalam makna aslinya sejatinya lebih merujuk pada makna *al-fahmu* (pemahaman atau interpretasi).

⁴¹ Banyak pihak yang mensinyalir bahwa penutupan ijtihad bukan lantaran metode tersebut melenceng dari semangat normativitas hukum Islam, melainkan lebih pada tendesi politik. Lihat Ibnu Taimiyah, *membuka Pintu Ijtihad* (Bandung: Pustaka, 1992), hlm. 17.

dan *'urf* (adat kebiasaan).⁴² Dengan pola-pola tersebut, sumber-sumber syariah bisa ditarik menjadi dalil yang melegitimasi syariah.

Operasionalisasi teknik-teknik tersebut sangat memerlukan potensi rasionalitas. Sebab teknik-teknik tersebut hanya berfungsi dengan mekanisme penalaran. Dalam Islam, penalaran tersebut lebih dikenal dengan istilah *ijtihad*. Melalui *ijtihad* ini juga, proyek perubahan syariah sebagaimana diusung oleh An-Na'im, bisa terealisasi.

Sesungguhnya, secara umum, keterkaitan antara agama (*al-dīn*) dan negara (*daulah*), di masa lalu dan pada zaman sekarang, bukanlah hal yang baru, apalagi hanya khas Islam. Pembicaraan hubungan antara agama dan negara dalam Islam selalu terjadi dalam suasana yang stigmatis. Ini disebabkan, *pertama*, hubungan agama dan negara dalam Islam adalah yang paling mengesankan sepanjang sejarah umat manusia.

Kedua, sepanjang sejarah, hubungan antara kaum Muslim dan non-Muslim Barat (Kristen Eropa) adalah hubungan penuh ketegangan. Dimulai dengan ekspansi militer-politik Islam klasik yang sebagian besar atas kerugian Kristen (hampir seluruh Timur Tengah adalah dahulunya kawasan Kristen, bahkan pusatnya) dengan kulminasinya berupa pembebasan Konstantinopel (ibukota Eropa dan dunia Kristen saat itu), kemudian Perang Salib yang kalah-menang silih berganti namun akhirnya dimenangkan oleh Islam, lalu berkembang dalam tatanan dunia yang dikuasai oleh Barat imperialis-kolonialis dengan Dunia Islam sebagai yang paling dirugikan. Disebabkan oleh hubungan antara Dunia Islam dan Barat yang traumatik tersebut, lebih-lebih lagi karena dalam fasenya yang terakhir Dunia Islam dalam posisi

⁴² Abdullahi Ahmad An-Na'im, *Dekonstruksi*, hlm. 50-51.

“kalah,” maka pembicaraan tentang Islam berkenaan dengan pandangannya tentang negara berlangsung dalam kepahitan menghadapi Barat sebagai “musuh.”

Hubungan antara agama (*al-dīn*) dan negara (*daulah*) dalam Islam, sesungguhnya telah diberikan teladannya oleh Nabi Muhammad SAW. sendiri setelah hijrah dari Makkah ke Madīnah (al-Madīnah, kota *par excellence*). Dari nama yang dipilih oleh Nabi Muhammad SAW. bagi kota hijrahnya itu menunjukkan rencana Rasulūllah SAW. dalam rangka mengemban misi sucinya dari Tuhan, yaitu menciptakan dan mewujudkan masyarakat berbudaya tinggi, yang kemudian menghasilkan suatu entitas sosial-politik, yaitu sebuah negara Madīnah.

Negara Madīnah pimpinan Rasulūllah SAW. itu, seperti dikatakan oleh Robert N. Bellah, seorang ahli sosiologi agama terkemuka, adalah model bagi hubungan antara agama dan negara dalam Islam. Bellah mengatakan bahwa sistem yang dibangun Nabi Muhammad SAW. itu adalah “*a better model for modern national community building than might be imagined*” (suatu contoh bangunan komunitas nasional modern yang lebih baik dari yang dapat dibayangkan). Komunitas itu disebut “modern” karena adanya keterbukaan bagi partisipasi seluruh anggota masyarakat dan karena adanya kesediaan para pemimpin untuk menerima penilaian berdasarkan kemampuan.⁴³

Eksperimen Madīnah itu merupakan pilihan Nabi Besar Muhammad SAW. sebagai pondasi hidup bernegara. Wujud historis terpenting dari sistem sosial-politik eksperimen Madīnah itu adalah dokumen yang termasyhur, yaitu *Miṣaq al-Madīnah*

⁴³ Dikutip oleh Nurcholish Madjid, *Islam Doktrin dan Peradaban, Sebuah Telaah Kritis tentang Masalah Keimanan, Kemanusiaan, dan Kemodernan*, (Jakarta: Yayasan Wakaf Paramadina, 2000), hlm. 559.

(Piagam Madīnah), yang di kalangan para sarjana modern juga menjadi amat terkenal sebagai “Konstitusi Madīnah.”

Piagam Madīnah tersebut merupakan manifesto politik pertama dalam sejarah Islam yang bertujuan untuk membentuk masyarakat yang harmonis, sejahtera, dan berkeadilan di tengah-tengah masyarakat Madīnah yang terdiri atas banyak suku dan agama, mulai dari Islam, Kristen, dan Yahudi. Dengan Piagam Madīnah itu, Nabi Muhammad SAW. ingin memproklamkan bahwa semua warga negara, baik Muslim maupun non-Muslim adalah satu bangsa atau *ummatan al-wahidah* dan bahwa mereka semua memiliki hak dan kewajiban yang sama.

Dalam masa yang cukup singkat, Rasulūllah SAW. telah berhasil membuat perubahan dan reformasi *ketamadunan* di mana budaya, pemikiran dan sosio-politik bangsa Arab cukup maju dan gemilang. Semua perubahan ini tentu saja karena perencanaan dan program yang jitu dan bijaksana. Ini dapat dilihat bagaimana Rasulūllah SAW. melakukan hijrah, membina persaudaraan, membentuk tatanan sosial dan membangun ekonomi, politik, sosial umat Islam di Madīnah. Pengkaji-pengkaji politik Islam setuju dengan pendapat Prof. Muhammad Hamidullah yang mengatakan bahwa Piagam Madīnah yang dirumus oleh Rasulūllah SAW. adalah satu perlembagaan pertama di dunia karena ia dicipta di masa dunia diperintah dengan sistem monarki tidak berlembagaan dan tidak mengenal kedaulatan undang-undang (*supremacy of law*).⁴⁴

Manifesto politik pertama yang diperkenalkan oleh Nabi Muhammad SAW. tersebut merupakan pijakan awal yang melahirkan interpretasi yang beragam. Sejarah

⁴⁴ Muhamamd Salim al-Awwa., *Fi al-Nizam al-Siyāsi li al-Dawlah al-Islāmiyyah* (Kaherah: Dār al-Shuruq, 1989), hlm. 137.

mencatat bahwa di lapangan diskursus mengenai hubungan agama dan negara, telah memunculkan sekian pemikiran politik yang kemudian disebut dengan teori politik Islam. Di antara tokoh-tokoh Islam awal yang mengkajinya antara lain; al-Fārabi (258-339 H / 870-950 M), al-Māwardi (364-450 H / 975-1059 M), al-Ghazālī (450-505 H / 1058-1111 M), Ibn Taimiyah (661-728 H / 1263-1329 M), dan Ibn Khaldun (732-784 H / 1332-1382 M).

Tokoh-tokoh tersebut mengajukan berbagai teori tentang Islam dan kekuasaan negara. Teori yang ditawarkan tentu saja didasarkan pada *naṣ-naṣ*, seperti prinsip-prinsip musyawarah atau konsultasi, ketaatan kepada pemimpin, keadilan, persamaan, dan kebebasan beragama.⁴⁵

Secara etimologis, politik berasal dari kata polis (bahasa Yunani), yang artinya negara kota. Kemudian diturunkan kata lain seperti Politics (warga negara) politikos (kewarganegaraan) dan politike epestime (ilmu politik). Secara terminologi, pengertian yang lebih komprehensif tentang politik di kemukakan oleh Ramlan Surbakti yaitu interaksi antara pemerintah dan masyarakat, dalam rangka proses pembuatan dan pelaksanaan keputusan yang mengikat tentang kebaikan bersama masyarakat yang tinggal dalam suatu wilayah tertentu.⁴⁶

B. Sejarah Lahirnya Wacana Negara Islam

Menjelang akhir abad XIX pemikiran politik Islam mengalami perkembangan dan mulai muncul keanekaragaman dan perbedaan pendapat yang cukup mendasar diantara para pemikir Islam. Adanya perbedaan pemikiran tentang

⁴⁵ Munawir Sjadzali, *Islam dan Tata Negara: Ajaran, Sejarah dan Pemikiran*, (Jakarta: UI-Press, 1993), hlm. 4.

⁴⁶ Cholisin, *Dasar-dasar ilmu politik* (Yogyakarta: UNY Press 2007) hlm. 1-2.

konsep politik Islam gejala-gejalanya sangat nyata dan bahkan sebetulnya dapat dilacak akar-akarnya sejak Rasulullah SAW. wafat dan beliau tidak mewariskan konsepsi kenegaraan yang baku (*qaṭ'i*). Bahkan al-Qur'an maupun Hadis tidak memberikan penjelasan secara rinci dan tegas bagaimana konsep Islam dalam persoalan-persoalan politik (*siyāsah*) dan kenegaraan (*al-daulah*).

Di era modern saat ini pun, masalah bentuk negara merupakan fenomena menarik yang akhir-akhir ini menjadi diskursus panjang-lebar. Salah satu dimensi persoalan yang selalu melahirkan sudut pandang berbeda adalah menyangkut bagaimana Islam seharusnya menempatkan diri dalam sistem sosial-politik. Dengan perkataan lain, bagaimana strategi perjuangan umat dirumuskan dalam masyarakat negara-bangsa (*nation-state*).

Diskursus masalah bentuk negara ini kemudian melahirkan—yang oleh Munawir Sjadzali dikelompokkan menjadi tiga konsepsi mengenai negara dalam Islam, yaitu; intergral, sekuler dan simbiosis mutualistik.⁴⁷

Pendapat pertama (*integralistik*) menyatakan bahwa Islam adalah agama yang sempurna dan lengkap dengan pelbagai aturan-aturan dalam segala aspek kehidupan manusia termasuk kehidupan berpolitik dan bernegara, seperti yang termaktub dalam *al-Islām huwa al-dīnu wa al-daulah* (Islam adalah agama dan sekaligus negara). Dengan demikian, Islam tidak perlu meniru konsep ketatanegaraan di luar Islam, apalagi dari Barat.

Pendapat di atas juga didasarkan pada realitas sejarah Islam yang menunjukkan bahwa kehidupan Nabi Muhammad SAW. pada periode Madīnah (622-

⁴⁷ Munawir Sjadzali, *Islam dan Tata Negara: Ajaran, Sejarah, dan Pemikiran*, hlm. 1-2.

632), oleh banyak pakar dianggap sebagai kehidupan yang bernegara. Saat itu Nabi Muhammad SAW. tidak hanya bertindak sebagai Rasūl Allah, tetapi juga sebagai kepala negara.⁴⁸ Berbeda pada saat Nabi Muhammad SAW. masih berada di Makkah (611-622), yang dalam wilayah politik (*siyāsah*), tidak dapat berbuat banyak karena pada saat itu kekuatan politik masih didominasi oleh kaum aristokrat Quraisy yang memusuhi Nabi Muhammad SAW.⁴⁹ Pendukung paradigma ini adalah antara lain seperti Imām Khomeini,⁵⁰ Hasan al-Bannā (1906-1949 M), Abū al-A'la Al-Mawdudi (1903-1979 M),⁵¹ dan Sayyid Qutb (1905-1966).

Dalam kaitannya dengan masalah kenegaraan, golongan ini tetap konsisten mempertahankan sistem kenegaraan masa klasik atau pertengahan, yakni sistem kekhilafahan universal, dengan menolak apa yang dinamakan nasionalisme dan modernisme yang menurut mereka cenderung pada proses sekularisasi dan westernisasi. Bagi mereka Islam adalah agama dan negara (*Islām huwa al-dīn wa al-daulah*) yang keduanya tidak dapat dipisahkan.

⁴⁸ Harun Nasution, *Islam Ditinjau Dari Berbagai Aspeknya*, Jilid. II (Jakarta: UI-Press, 1986), hlm. 92.

⁴⁹ M. Hasbi Amiruddin, *Konsep Negara Islam Menurut Fazlur Rahman*, cet. I (Yogyakarta: UII-Press, 2000), hlm. 2.

⁵⁰ Imam Khomeini dan dalam *term* politik Syi'ah-nya, untuk menyebut negara (*daulah*) diganti dengan istilah *imāmah* (kepemimpinan). Lihat, Marzuki Wahid, *Fiqh Madzhab Negara, Kritik Atas Politik Hukum Islam di Indonesia*, (Yogyakarta: LKiS, edisi revisi, 2001), hlm. 24.

⁵¹ Abū A'la al-Mawdudi mengatakan bahwa Syari'ah adalah skema kehidupan yang sempurna dan meliputi seluruh tatanan kemasyarakatan. al-Mawdudi juga menawarkan sistem pemerintahan dengan istilah "Teo-Demokrasi", yaitu suatu sistem pemerintahan demokrasi ilahi, suatu sistem kedaulatan rakyat yang dibatasi kedaulatan Tuhan lewat hukum-hukumnya. Lihat, Abū A'la al-Mawdudi, *The Islamic Law and Government*, (ed.), Khurshid Ahmad (Lahore: Islamic Publication, 1967). Alih bahasa Asep Hikmat, *Hukum dan Konstitusi Sistem Politik Islam*, (Bandung: Mizan, 1990), hlm. 160-161.

Namun pendapat di atas dibantah oleh sejumlah teoritikus politik Islam yang berpendirian bahwa Islam adalah sebagai suatu agama (*al-dīn*), dan sama sekali tidak ada hubungannya dengan masalah politik (*siyāsah*) dan kenegaraan (*al-daulah*). Menurut aliran ini, Muhammad SAW. adalah rasūl biasa seperti halnya rasūl-rasūl sebelumnya, dengan tugas tunggal mengajak manusia kembali kepada kehidupan yang mulia dengan menjunjung tinggi budi pekerti luhur dan Nabi Muhammad SAW. tidak pernah dimaksudkan untuk mendirikan dan mengepalai suatu negara sampai saat wafatnya pada 632 M.⁵²

Pemprakarsa paradigma ini, salah satunya dimotori oleh cendikawan Muslim asal Mesir, Ali Abd al-Rāziq (1888-1966) yang menentang keras dikaitkannya Islam dengan politik. Dalam bukunya, *Al-Islām wa Uṣūl al-Hukm*, Ali Abd al-Rāziq mengatakan bahwa Islam hanya sebuah agama ritual, dan tidak ada sistem politik dalam Islam.⁵³

Ali Abd al-Rāziq sendiri menjelaskan pokok pandangannya bahwa:

Islam tidak menetapkan suatu rezim pemerintahan tertentu, tidak pula mendasarkan kepada kaum Muslim suatu sistem pemerintahan tertentu lewat mana mereka harus diperintah; tapi Islam telah memberikan kita kebebasan mutlak untuk mengorganisasikan negara sesuai dengan kondisi-kondisi

⁵² Dalam al-Qur'an surat Ali Imran ayat 144 "Muhammad hanyalah seorang Rasul". Salah satu buku yang secara komprehensif menjelaskan sejarah kepemimpinan politik Islam dapat dibaca dalam karya Munawir Sjadzali, *Islam dan Tata Negara: Ajaran, Sejarah, dan Pemikiran*, (Jakarta: UI Press, 1990).

⁵³ Alī 'Abd al-Rāziq, *Al-Islām wa Uṣūl al-Hukm, Baḥth fi al-Khilāfah wa al-Hukmah fi al-Islām* (Kaherah: al-Hay'ah al-Misriyyah al-'Ammah li al-Kitab, 1925), alih bahasa M. Zaid Su'di, *Islam, Dasar-Dasar Pemerintahan, Kajian Khilafah dan Pemerintahan dalam Islam*, (Yogyakarta: Penerbit Jendela, 2002), hlm. 77-94.

intelektual, sosial, dan ekonomi yang kita miliki dan dengan mempertimbangkan perkembangan sosial dan tuntutan zaman.⁵⁴

Karena itu, al-Rāziq berpandangan bahwa pemerintahan Nabi Muhammad SAW. hanya mengandung suatu nilai yang menyerupai pemerintahan politik dan kekuasaan secara alami, hal ini terwujud dalam kenyataan bahwa Nabi Muhammad SAW. adalah *ummi* yang diutus untuk bangsa yang *ummi* pula. Tentu saja segala langkah bahkan syari'at Islam-nya didasarkan atas prinsip *ummi* ini, serta muncul dari kepolosan *insāniyah* yang sederhana dan muncul dari fitrah yang tiada tercela.⁵⁵

Selanjutnya, al-Rāziq mengatakan bahwa kalau ada kehidupan kemasyarakatan yang dibebankan kepada diri Rasulūllah SAW., maka hal tersebut bukan termasuk tugas *risālah* atau tugas *nubuwah*. Karenanya setelah Rasulūllah SAW. wafat, tidak seorang pun yang dapat mengganti *risālah* tersebut. Meskipun pada saat itu, Abu Bakar tampil sebagai *Khalīfah*, tetapi kepemimpinannya dalam bentuk baru yang bersifat duniawi (*profane*) atau kepemimpinan politik yang bercorak kekuasaan dan pemerintahan.⁵⁶

Pendapat senada juga dilontarkan oleh Muhammad Said Al-Ashmawi,⁵⁷ yang menyatakan bahwa Tuhan menginginkan Islam sebagai agama tetapi manusia

⁵⁴ Dikutip oleh M. Din. Syamsuddin, "Usaha Pencarian konsep Negara dalam sejarah Pemikiran Politik Islam," (ed.), Abu Zahra dalam *Politik Demi Tuhan*, (Bandung: Pustaka Hidayah, 1999), hlm. 7.

⁵⁵ Alī 'Abd al-Rāziq, *Islam, Dasar-Dasar Pemerintahan, Kajian Khilafah dan Pemerintahan dalam Islam*, hlm. 124.

⁵⁶ *Ibid.*, hlm. 78.

⁵⁷ Muhammad Said al-Ashmawi di antara orang yang mempopulerkan terma "Islam politik". Dalam bukunya yang sangat kontroversial, *Al-Islām al-Siyāsī*, sebagai satu versi Islam yang dicipta untuk golongan "fundamentalis:"

menginginkannya menjadi politik (*Arāda Allah li al-Islām an yakūna dīnan, wa arāda bihi al-nas an yakūna siyāsatan*).⁵⁸ Dengan demikian, bagi al-Ashmawi keduanya tidak mungkin bersatu karena agama (*Islām*) bersifat universal, sedangkan politik (*siyāsah*) bersifat partikular dan temporal.

Sementara pendapat ketiga atau biasa disebut simbiosis mutualistik tidak sependapat bahwa Islam merupakan suatu agama yang serba lengkap dan di dalamnya juga mengatur suatu sistem politik dan kenegaraan yang serba lengkap pula. Namun, aliran ini tidak sependapat pula bila Islam sama sekali tidak ada hubungannya dengan masalah politik dan kenegaraan, sebagaimana yang digagas oleh cendikawan Muslim asal Mesir, Ali Abd al-Rāziq itu.

Menurut teoritikus politik Islam golongan ini, Islam merupakan ajaran totalitas tetapi dalam bentuk petunjuk-petunjuk pokok saja, seperti sejumlah tata nilai, etika dan moral-spiritual bagi kehidupan bernegara.⁵⁹ Di samping ratusan hadīś yang menjelaskan banyak perkara yang berkaitan dengan politik.

Mengikuti paradigma simbiosis mutualistik di atas, maka dengan demikian negara memerlukan agama karena dengan agama, negara dapat bertindak sesuai dengan tata nilai, etika dan moral dalam kehidupan berbangsa dan bernegara. Sebaliknya, agama juga memerlukan negara untuk dapat berkembang. Hubungan keduanya ini bersifat timbal balik dan saling memerlukan. Tampaknya Abū Hasan al-

⁵⁸ Muhammad Said al-'Ashmawi, *al-Islām al-Siyāsī*, (Kaherah: al-Intishar al-'Arabi), hlm. 27.

⁵⁹ Munawai Sjadali, *Islam dan Tata Negara: Ajaran, Sejarah, dan Pemikiran*, hlm. 1-2.

Māwardy (364-450 H / 975-1059 M), seorang ulama dan teoritikus politik Islam terkemuka, lewat karya monumentalnya, *Al-Ahkam al-Sulthāniyah* bisa disebut sebagai salah satu tokoh pendukung paradigma ini.⁶⁰

Sementara dalam konteks Indonesia, dapat dikemukakan beberapa pemikir Islam yang konsen dalam pemikiran politik (*siyāsah*), di antaranya; Munawir Sajdzali, Abdurrahman Wahid, Ahmad Syafii Maarif, Nurcholish Madjid, Amein Rais, Deliar Noer, Moh. Natsir, Dawam Raharjo, Moeslim Abdurrahman, Kuntowijoyo, dan masih banyak sederet nama tokoh lainnya.

Dalam diskursus perkembangan pemikiran politik, Syafi'i Anwar mengelompokkan dalam dua tipologi paradigma pemikiran yang selalu berkembang di dunia kaum muslimin, tak terkecuali di negara berpenduduk muslim terbesar di dunia, Indonesia. Paradigma itu adalah substantif-inklusif dan legal-eksklusif.

Dalam paradigma pemikiran politik Islam yang substantif-inklusif, secara umum ditandai dengan keyakinan bahwa Islam sebagai agama tidak merumuskan konsep-konsep teoritis yang berhubungan dengan politik. Adapun ciri-ciri yang menonjol pada pemikiran ini ada empat: *Pertama*, adanya kepercayaan yang tinggi bahwa al-Qur'an sebagai kitab suci berisikan aspek-aspek etik dan pedoman moral untuk kehidupan manusia, tetapi tidak menyediakan secara detail pembahasan terhadap setiap objek permasalahan kehidupan.

Kedua, meyakini bahwa misi utama Nabi Muhammad SAW. bukanlah untuk membangun kerajaan atau negara, tetapi mendakwahkan nilai-nilai Islam dan kebajikan. *Ketiga*, bahwa syari'at tidak dibatasi atau terikat oleh negara. Demikian

⁶⁰ Gambaran komprehensif tentang Al-Mawardi bisa dilihat dalam: Marzuki Wahid, *Narasi Ketatanegaraan al-Mawardi Ibn al-Farra: Bacaan Seorang Rakyat atas Dua Kitab al-Ahkām al-Sulthāniyyah*, (Cirebon: Jilli, 1996).

pula syari'at tidak berkaitan dengan gagasan-gagasan spesifik yang berkaitan dengan pemerintahan atau sistem politik. *Keempat*, refleksi para pendukung paradigma ini dalam bidang politik pada dasarnya adalah melakukan upaya yang signifikan terhadap pemikiran dan orientasi politik yang menekankan manifestasi substansial dari nilai-nilai Islam (*Islamic Injunctions*) dalam aktivitas politik.

Sementara paradigma legal-eksklusif mempunyai ciri-ciri umum, yaitu: *Pertama*, dalam pemikiran politik Islam meyakini bahwa Islam bukan hanya agama, tetapi juga sistem hukum yang lengkap, sebuah ideologi universal dan sistem paling sempurna yang mampu memecahkan seluruh permasalahan kehidupan umat. Para pendukung paradigma ini sepenuhnya yakin bahwa Islam adalah totalitas integratif dari agama (*dīn*), negara (*daulah*), dan dunia (*dunyā*).

Kedua, dalam realitas politik, pendukung ini mewajibkan kaum muslimin untuk mendirikan Negara Islam. *Ketiga*, meyakini bahwa Syari'at Islam harus menjadi fundamen dan jiwa dari agama, negara, dan dunia tersebut. Syari'at dengan demikian diinterpretasikan sebagai Hukum Tuhan (*Divine Law*), dan harus dijadikan sebagai dasar dari negara dan konstitusinya, serta diformalisasikan ke dalam seluruh proses pemerintahan dan menjadi pedoman bagi perilaku politik penguasa.

Keempat, dalam konteks politik paradigma legal-eksklusif menunjukkan perhatian terhadap suatu orientasi yang cenderung menopang bentuk-bentuk masyarakat Politik Islam yang dibayangkan (*Imagined Islamic Polity*); seperti mewujudkan suatu sistem Politik Islam, munculnya Partai Islam, ekspresi simbolis

dan ideom-ideom politik, kemasyarakatan, budaya Islam, serta eksperimentasi ketatanegaraan Islam.⁶¹

Oleh karena itu, hemat penyusun, corak aliran pemikiran politik di atas masih cukup dominan mewarnai diskursus politik Indonesia, khususnya mengenai relasi agama (*dīn*) dan negara (*daulah*), meskipun dalam praktiknya tidak sama persis dengan aliran yang berkembang di negara-negara lain seperti Saudi Arabia, Republik Islam Iran, Mesir, Turki, dan negara Arab lainnya. Semangat yang mendasari tokoh-tokoh Indonesia dalam pergulatan ideologi yang menyangkut relasi agama dan negara, tidak pernah lepas dari dua komponen penting, baik nasionalisme maupun Islam. Misalnya, tentang pemisahan agama dan negara. Diskursus ini memang akan berbeda jauh dengan praktik yang terjadi di Turki pada masa pemerintahan Mustofa Kemal Attatruk yang menerapkan paham sekularisme.⁶²

⁶¹ M. Syafi'i Anwar, "kata pengantar" *Islamku, Islam Anda, Islam Kita; Agama Masyarakat Negara Demokrasi*, (Jakarta: The Wahid Institute, 2006), hlm xvii-xx.

⁶² Faisal Ismail, *Pijar-Pijar Islam; Pergumulan Kultur dan Struktur*, (Yogyakarta: LESFI, 2002), hlm. 66.

BAB III

HABITUASI, METODOLOGI, STRUKTUR PEMIKIRAN ABDULLAHI AHMAD AN-NA'IM

A. Biografi Abdullahi Ahmad An-Na'im

Pemilik nama lengkap Abdullahi Ahmad An-Na'im (selanjutnya disebut An-Na'im), merupakan pemikir berkebangsaan Sudan, yaitu salah satu anggota benua Afrika. An-Na'im tercatat lahir pada 19 November 1946 di negara tersebut. Keluarga besar An-Na'im, dilihat dari stratifikasi sosialnya, boleh dikatakan termasuk kelas menengah, namun cukup memiliki visi pendidikan yang sangat bagus. Maka tidak mengherankan jika An-Na'im pun bisa menempuh semua jenjang pendidikannya hingga ke program doktor.

Seperti halnya kebanyakan anak-anak di negara-negara Afrika, An-Na'im melalui masa kecil dan remajanya dengan tidak dimanjakan oleh kemudahan fasilitas, sebagaimana halnya anak-anak di berbagai negara maju. Hidup An-Na'im kecil penuh dengan tempaan alam, sehingga tidak mengherankan jika ia tumbuh sebagai sosok yang berkarakter kuat, tegas, kendati juga cukup lemah lembut dan bijaksana.

Setelah menyelesaikan pendidikan SMA-nya, An-Na'im kemudian melanjutkan ke Universitas Khartoum, Sudan, dengan konsentrasi Hukum Pidana.⁶³ Pada saat tercatat sebagai mahasiswa di Universitas tersebut, An-Na'im juga sempat berkenalan dengan seorang ulama moderat yang bernama Mahmud Muhammad Thaha.⁶⁴ Di Universitas Khartoum, posisi Mahmud M. Thaha tak lain merupakan dosennya yang juga dikenal sebagai pendiri *The Republican Brotherhood* (Persaudaraan Republik), partai reformis yang cukup berperan besar dalam konstruksi dan dinamisasi konstitusi negara Sudan pada dekade 1960-an. Kelak, ulama besar ini cukup memberi warna dalam kehidupan intelektual An-Na'im. Bahkan dalam berbagai kesempatan, An-Na'im kerap menjelaskan bahwa berbagai ide yang diusungnya merupakan kelanjutan dari apa yang digagas Mahmud M. Thaha.

Pasca menyelesaikan program sarjananya di Universitas Khartoum, An-Na'im melanjutkan studinya di Universitas Cambridge, Inggris dengan konsentrasi Kriminologi. Di sinilah, pengetahuan hukum publik yang diterimanya semasa di Universitas Khartoum, semakin matang. Di sini pulalah An-Na'im banyak mendapatkan wawasan tentang isu-isu gerakan modernisasi hukum dan pentingnya kesadaran tentang Hak-hak Asasi Manusia (HAM).

Selesai meraih gelar post-graduate Strata dua (L.L.B.) di Universitas Cambridge, An-Na'im kemudian langsung mengambil program doctoral (Ph.D) di

⁶³ Imam Syaukani, "Abdullahi Ahmad An-Na'im dan Reformasi Syari'ah Islam Demokratik," dalam *Ulumuddin*, Nomor. 2, Tahun 11/Julai 1997, hlm. 68. Lihat juga John O. Voll, "Transformasi Hukum Islam; Suara Sarjana Aktivistis Sudan," Dalam *Islamika*, Nomor 1, Juli-September 1993, hlm. 94-96.

⁶⁴ Mahmud Muhammad Thahalahir 1909 di kota Rufaah, sebuah kota kecil di tepi timur *Blue Nile*, Sudan Pusat. Abdullahi Ahmad An-Na'im, "Introduction," Mahmud M. Thaha, *The Second Message of Islam*, terj. A.A.N (Wey: Sy Rawl, 1987), hlm. 2.

Universitas Edinburh, Jerman, pada tahun 1976. Di sana, ia pun mengambil konsentrasi hukum publik. Sampai di sini semakin afirmatif kepakaran An-Na'im di bidang hukum. Sebab ia telah menyelesaikan pendidikan dengan konsentrasi disiplin ini sampai pada tingkat doktoral.

Pasca penyelesaian program Ph.D.-nya, yakni pada tahun 1976, An-Na'im kemudian memutuskan untuk kembali dan mendedikasikan ilmunya di tanah airnya, Sudan. Karir yang dirintis pertama kali adalah menjadi dosen di lingkungan almamaternya sendiri (Universitas Khartoum). Selain menjadi dosen, ia juga berkarir sebagai pengacara. Tak berselang lama kemudian, tepatnya pada tahun 1979, ia dipercaya untuk mengepalai Jurusan Hukum Publik, Fakultas Hukum, Universitas Khartoum.⁶⁵ Selain itu, ia juga tercatat sebagai praktisi di lembaga *Africa Watch*, yaitu sebuah lembaga yang bergerak pada penanganan isu-isu Hak Asasi Manusia (HAM) di kawasan Afrika.⁶⁶ Saat ini ia juga menduduki jabatan sebagai profesor Charles Howard Candler di bidang hukum di Emory Law School, Atlanta, Amerika Serikat.

Sampai detik ini, An-Na'im juga dikenal sebagai pembicara di berbagai forum, baik lokal maupun internasional. Ia dikenal sangat getol bersuara tentang penegakan HAM, dan malah menjadi salah satu inisiator rekonstruksi konseptualnya, dalam hal ini ia mewakili kelompok Islam. Dan pada beberapa waktu terakhir ini, ia juga aktif bersafari ke beberapa negara, termasuk Indonesia. Di samping masih ada

⁶⁵ *Islamika*, Nomor 6, Tahun 1995, hlm. 38.

⁶⁶ Redaksi, "Pengantar", dalam Abdullahi Ahmad AN-Na'im, *Dekonstruksi Syari'ah*, terj. Hamid Suaedy dan Amiruddin Arrani (Yogyakarta: LKIS, 1997), hlm. 1v.

sangkut-pautnya dengan sosialisasi isu HAM, ia juga menyempatkan diri melakukan riset tentang wacana politik, keislaman, dan kenegaraan.

Sebagai seorang intelektual, An-Na'im tentu juga dikenal cukup produktif menghasilkan tulisan, baik esai, makalah, maupun buku. Di antara karya-karyanya tersebut adalah:

1. *African Constitutionalism and The Role of Islam*. Diterbitkan pada tahun 2006 oleh University of Pennsylvania Press.

2. *Human Right in Cross-Cultural Perspectives; Quest for Consensus*. Diterbitkan pada tahun 1992 oleh University of Pennsylvania Press.

3. *Toward and Islamic Reformation; Civil Liberties, Human Right and International Law*. Diterbitkan pada tahun 1990 oleh Syracuse University Press. Buku ini sudah diterjemahkan ke dalam bahasa Indonesia dengan judul *Dekonstruksi Syari'ah*, oleh Hamid Suaedy dan Amiruddin Ar-Rany, oleh LKiS, pada tahun 1997.

4. *The Cultural Dimensions of Human Right in the Arab World* (Arabic). Diterbitkan pada tahun 1993 oleh Ibn Khaldun Center.

5. *Human Right Under African Constitution; Realizing the Promise for Ourselves*. Terbit pada tahun 2003 oleh University of Pennsylvania Press.

6. "The Independent of Religion, Secularism, and Human Right." *Common Knowledge*, 11:1 (artikel).

7. "Self Determination and Unity; The Case of Sudan." Dalam *Law Policy*, vol. 18 (1996).

8. “Self Islamic Law of Apostasy and Its Modern Applicability; A Case from a Sudan.” Dalam *Religion*, vol. 16, 1986 (artikel).

9. “Dhimma”, dalam *Shorter Encyclopedia of Islam*. Pada tahun 1991. Ensiklodi ini sendiri dicetak oleh E.J. Brill.

10. “Islamic Foundation of Religious Human Right, dalam John Witte, Jr., dan Johan D. Van der Vyner (ed.), *Religious Human Right in Global Perspective; Religious Perspective*. Dicitak pada tahun 1996 oleh The Hague: Martinus Nihof Publishers.

11. “Human Right in The Arab World; A Releigional Perspective,” dalam *Human Right Quarterly*, vol. 23: 3, tahun 2001.

12. *Islam dan Negara Sekular; Menegosiasikan Masa Depan Syari’ah*. Buku ini diterbitkan pertamakali dalam bahasa Indonesia. Penerbitnya adalah Mizan pada tahun 2007.

Di luar tulisan-tulisan di atas, masih terdapat banyak lagi tulisannya, baik berupa artikel lepas maupun makalah yang tidak sempat dipublikasikan. Namun secara umum, pokok gagasan An-Na’im hampir seluruhnya tertampung dalam tulisan-tulisan di atas.

B. Sudan dan Dinamika Sosio-Politiknya yang Membingkai Kehidupan Abdullahi Ahmad An-Na’im

Sudan dan An-Na’im merupakan dua hal yang tidak bisa dipisahkan. Sedikitnya ada dua alasan mengapa demikian. *Pertama*, Sudan merupakan tempat An-Na’im dilahirkan dan merintis kiprah keintelektualannya. *Kedua*, Sudan

merupakan titik tolak keprihatinannya. Sehingga jika ditarik benang merah seluruh gagasan An-Na'im pada dasarnya bermuara pada realitas sosial-politik yang berlangsung di Sudan. Bagian *pertama* lebih berkonotasi prosais, sementara yang *kedua* berkonotasi reflektif.

Berbicara tentang Sudan *it self*, ada beberapa isu yang sedianya cukup menarik diperhatikan. Mulai dari geografisnya, ekologisnya, maupun demografinya. Secara geografis, Sudan merupakan termasuk anggota benua Afrika. Di antara benua-benua yang lain, benua ini relatif lebih terbelakang. Keterbelakangan itu sendiri ada banyak faktornya, seperti kondisi tanahnya yang kurang subur dan lamanya imperialisme mencengkram kawasan ini. Namun pelan tapi pasti, benua Afrika mulai berbenah dan menggeliat.⁶⁷ Dan bukan tidak mungkin, ke depan bangsa-bangsa di benua tersebut akan mencapai titik kemajuan sebagaimana Eropa, Australia dan Asia, mengingat potensi Sumber Daya Alam (SDA) dan Sumber Daya Manusia (SDM) di kawasan tersebut yang sangat potensial.

Kondisi geografis Afrika yang kurang maju tersebut berimbas pada kondisi sosial penduduknya. Di antaranya adalah potensi krisis politik, konflik antar kelompok, dan pelanggaran HAM. Maka inilah yang dengan tegas dikritisi oleh An-Na'im. mulai dari Sudan, tanah airnya, hingga negara-negara benua Afrika yang lain menjadi sasaran kritiknya. Di hampir semua tulisannya, An-Na'im kerap menyinggung soal pelanggaran HAM di Afrika.

Wabailkhusus tentang pelanggaran HAM di Sudan. Untuk mengetahui seperti apa sebetulnya gambaran pelanggaran HAM di Sudan, penting diulas terlebih

⁶⁷ Suryopratomo, "Visi Indonesia 2030 Meraih Harapan di Masa Depan," dalam Chris Verdiansyah (ed.), *Membongkar Budaya Visi Indonesia 2030 dan Tantangan Menuju Raksasa Dunia* (Jakarta: Penerbit Kompas, 2007), hlm. xviii

dahulu adalah mengenai kronik dinamika politik di negara tersebut hingga saat ini. Fase-fase historis tersebut ikut melatarbelakangi konteks Sudan saat ini.

Seperti halnya yang dialami banyak negara di dunia, pengalaman sejarah Sudan di masa lalu juga tak lepas dari cengkaman kolonialisme. Negeri ini pertamakali mengalami penjajahan dari bangsa Turki-Mesir pada tahun 1821.⁶⁸ Namun jauh sebelum bangsa ini masuk ke Sudan, mayoritas penduduk Sudan beragama Islam. Ini tak lepas dari proyek ekspansi di era Umayyah.

Masuknya Turki-Mesir ke negeri tersebut membawa konsekuensi diberlakukannya seperangkat regulasi sebagaimana diberlakukan pemerintah kolonialis tersebut. Yang jadi masalah adalah prinsip regulasi mereka yang sangat diwarnai oleh semangat Eropa, sehingga di kota-kota utama Sudan hampir semuanya menerapkan perundang-undangan yang relative modern ketimbang di daerah-daerah pinggiran Sudan yang masih menerapkan hukum lokal yang termodifikasi oleh prinsip syariah Islam.⁶⁹

Berbicara tentang Sudan utara, hampir seluruhnya menerapkan hukum positif sebagaimana yang dibawa oleh Turki-Mesir. Namun kondisi tersebut berubah total ketika Muhammad Ahmed al-Mahdi (penguasa di daerah tersebut) melancarkan revolusi religio-politik pada tahun 1881 dengan tujuan untuk mendelegitimasi pemerintahan Turki-Mesir yang dianggap tidak islami. Setelah berhasil menyingkirkan pemerintahan Turki-Mesir, penguasa Mahdi dan penggantinya kemudian menerapkan syariah sebagai hukum pidana dan perdata secara tegas. Meski demikian, pemerintahan ini tidak mengacu pada hasil-hasil pemikiran syariah yang

⁶⁸ Abdullahi Ahmad An-Na'im, *Dekonstruksi*, hlm. 206.

⁶⁹ *Ibid.*

ditawarkan para ahli fkih terdahulu (*fuqaha*). Aturan syariah yang digunakan adalah al-Quran, al-sunnah, dan penafsiran al-Mahdi sendiri. Karena terus terjadi subversi dan rongrongan internal ditambah lagi penaklukan dari Inggris-Mesir, pemerintahan ini pun tumbang, yakni tepatnya pada tahun 1898.⁷⁰

Masuknya Inggris-Mesir ke kawasan tersebut membawa konsekuensi diterapkannya hukum positif ala Inggris (yang juga diterapkan di India, daerah jajahan Inggris yang lain) di daerah tersebut. Namun daerah nomadi di pedalaman Sudan tetap memakai hukum adat dalam keseharian sosial mereka. Penerapan hukum adab tersebut mendapat pengakuan pemerintah pada tahun 1920. Pengakuan ini sebagai bentuk kompromi setelah berbagai upaya pemerintah pusat ditolak.⁷¹

Sudan memproklamkan diri sebagai *nation-state* pada tahun 1956. Mengalami fase baru sebagai bangsa merdeka, para petinggi (*founding fathers*) Sudan terlibat dalam perdebatan panjang soal konstitusi. Namun perdebatan tersebut tetap tak menghasilkan pembaharuan. Sudan, pasca merdeka, tetap menerapkan hukum seperti ketika masih di bawah jajahan Inggris-Mesir. Lain cerita ketika terjadi gerakan reformasi legislatif sejak tahun 1977. Gerakan ini berhasil menjejakkan perubahan esensial dalam formasi hukum Sudan pada tahun 1983.⁷²

Perubahan ini banyak disyukuri oleh masyarakat Sudan, tapi tidak bagi para intelektual-kritis di negeri tersebut. Sebab, kendati perubahan tersebut mengandung substansi dinamisasi, namun kenyataannya perubahan yang dimaksud adalah kembalinya Sudan pada konsep konstitusional syariah secara kaku dan dipaksa

⁷⁰ *Ibid.*

⁷¹ *Ibid.*, hlm. 16

⁷² Abdullahi Ahmad An-Na'im, *Dekonstruksi*, hlm. 209.

untuk diterapkan ke seluruh kawasan Sudan, termasuk Sudan selatan yang dihuni mayoritas non-muslim. Akibatnya, merebaklah kemudian konflik sosial di Sudan. Dharfur (Sudan selatan yang dihuni mayoritas Kristen), kemudian melancarkan pemberontakan terhadap pusat.

Kondisi inilah yang sangat disesalkan oleh Mahmud Muhammad Thaha yang kelak dilanjutkan oleh muridnya, An-Na'im. Islamisasi konstitusi Sudan sama sekali bukanlah langkah yang bijak. Sebab, pada kenyataannya, masyarakat Sudan tidak semuanya beragama Islam. Thaha dan An-Na'im menawarkan hukum positif sebagai regulasi public di Negara tersebut.

C. Karakteristik Pemikiran Abdullahi Ahmad An-Na'im

Sejauh mengamati berbagai karya yang telah dihasilkannya, gagasan utama (*the primary ideas*) An-Na'im meliputi isu politik, hukum, Islam, dan Hak Asasi Manusia (HAM). Hampir seluruh buku dan tulisannya yang lain mengupas tuntas wacana-wacana tersebut, baik pada kisaran konseptual maupun refleksi kasuistik.

Pengangkatan wacana-wacana tersebut dalam tulisan-tulisan An-Na'im bukan tidak memiliki tujuan. Seperti yang sudah disinggung sebelumnya, kelahiran sosok An-Na'im dalam blantika akademik diawali sebuah keprihatinan yang mendalam atas kondisi sosial politik yang ada. Dalam hal ini terjadinya konflik yang berlarut-larut dalam negeri Sudan. Tulisan-tulisan An-Na'im dimasukkan sebagai respon dan tawaran solusi atas krisis tersebut.

Kendati demikian, kiprah keintelektualan An-Na'im juga bertujuan untuk melakukan transformasi sosial atas masyarakat dunia secara umum. Seperti yang sering dilontarkannya, dunia saat ini masih diwarnai realitas ketidakadilan (*inequality*), kekerasan (*violence*), perang (*war*), dan krisis kemanusiaan (dehumanitas) lainnya. Latar belakang krisis itu sendiri sangat beragam macamnya, mulai dari yang dilatarbelakangi relasi gender, stratifikasi sosial, kondisi ekonomi, persaingan dalam multikulturalitas hingga sentimen keagamaan.

Namun konsentrasi An-Na'im lebih banyak ke krisis yang dilatarlakangi sentimen keagamaan. Sebab realitas inilah yang dihadapinya sejak kecil sekaligus menjadi keprihatinannya hingga dewasa. Realitas inilah yang memporak-porandakan Sudan, mengoyak kohesi masyarakatnya, merenggut nyawa orang-orang yang dicintainya (termasuk gurunya Mahmud Muhammad Thaha), memicu trauma dan mimpi buruk bagi generasi muda Sudan, dan bahkan nyaris merampas nyawa An-Na'im sendiri.

Intimasi An-Na'im dengan wacana tersebut menjadi niscaya karena memang ia diproduksi oleh realitas yang *built in* dalam substansi wacana tersebut.⁷³ Hal semacam ini lumrah terjadi pada hampir mayoritas pemikir, seperti Farid essack dengan isu liberasi apartheidnya, Fatima Mernissi dengan isu transformasi gendernya, atau Abou El-Fadl dengan dekonstruksi otoritarianisme fikih. Sehingga untuk memahami secara utuh konteks pemikiran seorang tokoh, mesti disusuri hingga ke latar belakang kondisi sosio-kultur para pemikir tersebut (dalam hal ini termasuk An-Na'im).

⁷³ Abdullahi Ahmad An-Na'im, *Islam dan Negara Sekular Menegosiasikan Masa Depan Syariah* (Bandung: Mizan, 2007), hlm. 2002.

Dengan demikian, corak pemikiran An-Na'im cenderung bersifat realis (berpijak atau proaktif pada fakta yang sedang berlangsung di Sudan).⁷⁴ Sedangkan semangat pembaharuan yang dimainkan pemikir ini menjadikannya layak disebut sebagai pembaharu (*mujaddid*), yakni pembaharu dalam konteks pemikiran hukum.

Mujaddid atau pembaharu kompatibel dengan perlawanan terhadap nilai-nilai yang lama (tradisi).⁷⁵ Situasi tersebut memicu *labeling* pada kalangan pembaharu. Mereka kerap dikecam sebagai pemberontak, liberal, sekular, dan sebutan-sebutan lain yang berkonotasi negatif. Jika hanya *labeling* mungkin tidak jadi soal. Yang sering terjadi juga adalah intimidasi dan terror terhadap kelompok pembaharu. Sudah sejak lama, kalangan pembaharu kerap mengalami pengalaman buruk, bahkan hingga penghilangan nyawa.⁷⁶ Fenomena ini juga dialami oleh An-Na'im, terutama ketika gurunya, Mahmud Muhammad Thaha harus meregang nyawa.

⁷⁴ *Ibid.*

⁷⁵ Hasan Hanafi termasuk tokoh yang mempertegas oposisi biner antara pembaharuan dan tradisionalisme. Lihat Hassan Hanafi, *Oksidentalisme Sikap Kita Terhadap barat*, ter. M. Nadjib Bukhori (Jakarta: Paramadina, 2000), hlm. 3

⁷⁶ Salah satunya adalah yang menimpa Ibnu Rusd. Lihat M.A.W. Brouwer, *Cahaya Ilahi dan Opera Manusia* (Jakarta: Penerbit Kompas, 2004), hlm. 149

BAB IV
PEMIKIRAN ABDULLAHI AHMAD AN-NA'IM SEPUTAR RELASI ISLAM
DAN NEGARA

A. Kontruksi Ketatanegaraan Ideal Abdullahi Ahmad An-Na'im

1. Model Konstitualisme Modern

Sebagai seorang cendikiawan Muslim, An-Na'im tentu saja memiliki titik tolak pemikiran. Pertanyaan, “Apakah Islam sebenarnya sesuai atau tidak sesuai dengan sistem politik modern, di mana ide tentang negara-bangsa (*nation state*) merupakan salah satu unsur utamanya”. Pertanyaan ini dicetuskan dari suatu keyakinan An-Na'im bahwa negara-bangsa merupakan suatu kenyataan (bentuk negara modern) yang harus diterima oleh umat Islam.⁷⁷

Penekanan An-Na'im terhadap institusi negara dan agama dalam sejarah masyarakat Islam bukan berarti bahwa pengalaman masa lalu masyarakat tersebut harus menjadi model bagi masyarakat Islam saat ini dan masa depan. Ada perbedaan yang jelas antara institusi negara dan agama dalam masyarakat Islam. Bukti sejarah memperlihatkan bahwa tidak ada satu model institusi dan negara yang baku dalam

⁷⁷ Abdullahi Ahmad An-Na'im, *Islam dan Negara Sekular Menegosiasikan Masa Depan Syariah* (Bandung: Mizan, 2007), hlm. 57

masyarakat Islam, yang ada adalah sejumlah model yang saling bersaing. Bahkan, dalam setiap model terdapat ketidakjelasan mengenai bagaimana distribusi otoritas, fungsi, dan hubungan institusi-institusi tersebut.

Meyakini dan mengaktualisasikan suatu cara pandang syariah merupakan hak setiap individu. Artinya, setiap individu memiliki kebebasan yang sama soal ini.⁷⁸ Sama bebasnya dengan penganut agama lain dalam mengapresiasi keyakinan agamanya masing-masing. Jika demikian, menjadi tidak mungkin bila agama (sabda Tuhan yang diyakini kebenarannya) lantas menjadi konstitusi sebagaimana hukum positif. Yang terjadi pasti konflik dan perebutan otoritas. Atas dasar inilah An-Naim menolak atas meresistensi setiap kekuatan yang mencoba memaksakan syariah sebagai konstitusi Negara dengan tanpa mengakomodir pihak-pihak lain yang senegara namun memiliki cara pandang dan konsep yang berbeda soal syariah.

Posisi relasi antara Islam dan Negara yang diinginkan An-Na'im bukanlah sesuatu yang sudah jadi, seperti pencampuran antara air, gula, dan kopi dalam satu gelas. Relasi Islam dan Negara yang dimaksud An-Na'im adalah sebuah hubungan yang selalu dinegosiasikan (bersifat konstan) dan kontekstual.

Dialektika⁷⁹ adalah kunci utama untuk membentuk Negara ideal yang An-Naim impikan. Konteks dialektika yang dimaksud memiliki beberapa sub, sebagai berikut:

⁷⁸ *Ibid.*

⁷⁹ Dialektika atau dalam bahasa Inggris *dialectic* merupakan terma yang diadopsi dari bahasa Yunani *dialectos*. Arti etimologisnya adalah pidato, pembicaraan, dan perdebatan. Istilah dialektika (*dialectos*) digunakan pertama kali oleh kalangan filsuf Yunani, seperti Zeno, Socrates, dan Plato. Dalam domain filsafat, dialektika memiliki beberapa kemungkinan makna, di antaranya adalah seni memperoleh pengetahuan lebih baik

Pertama, dialektika dalam merumuskan sebuah pemahaman syariah menuntut adanya ijtihad. Sementara dialektika dengan paham atau mazhab lain mengindikasikan sebuah dialog yang intens antar mazhab dalam Islam. Tidak bisa dipungkiri, sejak wafatnya Rasulullah, wajah syariah umat Islam menjadi sangat heterogen. Bahkan di kalangan para *Khulafa al-Rasyidin* identitas keberlainannya sangat kentara. Sehingga dikenallah kemudian istilah fikih Umar, fikih Ali, dan lain sebagainya, belum lagi fikih yang dikeluarkan kalangan imam dan non-imam (Syi'ah).⁸⁰

Pada abad pertengahan, heterogenitas tersebut tetap berlanjut, bahkan kompleksitasnya melebihi apa yang terjadi pada masa sahabat. Mazhab-mazhab yang muncul, seperti mazhab Thabari, Maliki, Syafii, Hanafi, Hambali, Jakfari, dan lain sebagainya. Umumnya, mazhab-mazhab tersebut tidak lama bertahan, dan hanya lima mazhab yang kini bisa eksis, yakni Maliki, Syafii, Hanafi, Hambali, dan Jakfari.⁸¹ Adanya mazhab yang berumur panjang dan yang berumur pendek tak lain sebagai konsekuensi dari kontestasi mereka. Semua mazhab tersebut sama-sama bersaing memaparkan akurasi dan otentisitas masing-masing. Di sinilah, An-Naim mendorong terjadinya dialektika antar mazhab, sehingga masing-masing mencapai tingkat kedewasan dan rasionalitas.

tentang suatu topik dengan pertukaran pandangan-pandangan dan argumen-argumen yang rasional. Lihat Loren Bagus, *Kamus Filsafat* (Jakarta: Gramedia, 2003), hlm. 161-162.

⁸⁰ Mustafa al-Siba'i, *Sunnah dan Peranannya dalam Penetapan Hukum Islam, Sebuah Pembelaan Kaum Sunni*, terj. Nurcholish Madjid (Jakarta: Pustaka Firdaus, 1993), hlm. 103.

⁸¹ Harun Nasution, *Islam Rasional*, (Bandung: Mizan, 1996), hlm. 54.

Kedua, selain dialektika antar mazhab, umat Islam juga ditekankan untuk berdialektika dengan hazanah masa lalu atau dialektika sejarah. Hal ini penting untuk mengoreksi diri agar kesalahan masa lalu tidak terulang di kemudian hari. Namun hal tersebut tidak berarti umat Islam harus memiliki corak pemikiran yang sama dengan umat Islam masa lalu. Sebab tantangan umat Islam kontemporer jelas berbeda dengan tantangan masa lalu.⁸² Umat Islam kontemporer harus memiliki corak yang khas yang selaras dengan konteksnya. Gagasan ini akan tampak jelas sekali jika ditarik pada konteks negara. Mungkin banyak dari generasi Islam masa lalu mampu menerapkan hukum klasik sebagai konstitusi negara, namun hal yang sama sangat riskan jika diulangi pada saat sekarang ini. Sebab kompleksitas masyarakat saat ini sangat jauh bila dibandingkan dengan masa lalu. Jika dipaksakan, yang tersisa hanyalah konflik horizontal yang spiralis.

Ketiga, dialektika dengan agama lain. hubungan antara kaum Muslim dan non-Muslim Barat (Kristen Eropa) adalah hubungan penuh ketegangan. Dimulai dengan ekspansi militer-politik Islam klasik yang sebagian besar atas kerugian Kristen (hampir seluruh Timur Tengah adalah dahulunya kawasan Kristen, bahkan pusatnya) dengan kulminasinya berupa pembebasan Konstantinopel (ibukota Eropa dan dunia Kristen saat itu), kemudian Perang Salib yang kalah-menang silih berganti namun akhirnya dimenangkan oleh Islam, lalu berkembang dalam tatanan dunia yang dikuasai oleh Barat imperialis-kolonialis dengan Dunia Islam sebagai yang paling dirugikan. Disebabkan oleh hubungan antara Dunia Islam dan Barat yang traumatik tersebut, lebih-lebih lagi karena dalam fasenya yang terakhir Dunia Islam dalam

⁸² Abdullahi Ahmad An-Na'im, *Islam dan Negara Sekular Menegosiasikan Masa Depan Syariah* (Bandung: Mizan, 2007), hlm. 80

posisi “kalah,” maka pembicaraan tentang Islam berkenaan dengan pandangannya tentang negara berlangsung dalam kepahitan menghadapi Barat sebagai “musuh.”

Penganut agama lain yang tinggal di teritorial yang sama dengan umat Islam harus dijamin kebebasannya. Hal ini paling tidak juga diterapkan oleh Nabi Muhammad semasa membangun kota Madinah, sehingga melahirkan apa yang dinamakan kesepakatan (piagam) Madinah. Akomodasi bukan hanya soal memasukkan ajaran mereka dalam draf konstitusi sebuah Negara, melainkan mensinergiskan nilai-nilai universal masing-masing agama. Hal ini bisa dicapai hanya dengan dialektika yang sehat dan dinamis.

Terakhir adalah dialektika dalam pembentukan negara dan pemilihan pemimpinnya. Pada titik ini, yang paling ideal, paling adil, dan paling meminimalisir konflik antar kelompok beragama, An-Na'im mengajukan konsep negara modern sebagai pilihan yang tepat.⁸³ Negara modern yang dimaksud merupakan negara yang menerapkan hukum positif sebagai konstitusinya.⁸⁴

Negara modern dengan hukum positif dipilih An-Na'im sebab konstitusinya paling netral dari keberpihakan pada simbol dan identitas agama apapun. Hukum positif merupakan hasil dari konstruksi yang bermuara pada rasionalitas dan tuntutan yang bersifat empiris. Dalam hukum positif pula, setiap kelompok memiliki jatah kebebasan yang setara.

⁸³ John O. Voll, "Foreword", dalam Abdullahi Ahmad An-Na'im, *Toward*, hlm. ix-x. Bandingkan dengan An-Na'im, *Islam dan dan Negara Sekular Menegosiasikan Masa Depan Syariah* (Bandung: Mizan, 2007), hlm. 162.

⁸⁴ *Ibid.*

Namun di negara yang mayoritas penduduknya muslim, An-Na'im tetap memberikan ruang yang longgar untuk penerapan atau akomodasi keyakinan mereka.

Berikut petikan tulisannya:

Mengingat prinsip etis dan nilai-nilai sosial Islam sangat diperlukan untuk memfungsikan masyarakat Islam secara baik, implementasi prinsip dan nilai-nilai itu harus sesuai dengan, dan sangat dituntut oleh, hak-hak kaum muslim untuk menentukan Hak-hak ini hanya bisa direalisasikan dalam kerangka kerja pemerintahan yang konstitusional dan demokratis...⁸⁵

Namun sekali lagi, ini bukan merupakan legalitas memberlakukan negara syariah. Akomodasi prinsip atau ajaran Islam diwujudkan dalam kebijakan yang memang dikhususkan bagi internal umat Islam sendiri. Sedangkan konstitusinya tetap harus netral merangkul semua komunitas, sebagaimana terpatir dalam ulasan berikut ini:

Dua kutub yang harus ditengahi bisa diklarifikasi sebagai berikut. *Pertama*, negara teritorial modern seharusnya tidak mencoba menjalankan syariah sebagai hukum positif dan kebijakan publik, juga tak mengklaim penafsiran doktrin-doktrin dan prinsipnya bagi warga negara muslim. *Kedua*, prinsip syariah dapat dan seharusnya menjadi sumber kebijakan dan perundang-undangan publik serta tunduk pada hak-hak konstitusional dan hak-hak asasi manusia bagi seluruh warga negara, laki-laki dan perempuan muslim dan non-muslim tanpa diskriminasi.⁸⁶

⁸⁵ An-Na'im, *Islam dan Negara Sekular Menegosiasikan Masa Depan Syariah* (Bandung: Mizan, 2007), hlm. 57.

⁸⁶ *Ibid.*, hlm. 58

Dengan kata lain, pada level *pertama* (konstitusi negara) An-Na'im terlihat mendukung sekularisasi atau pemisahan yang tegas antara agama dan persoalan negara. Namun pada level *kedua* (khususnya di daerah yang mayoritas muslim), An-Na'im mendukung adanya akomodasi atas prinsip dasar ajaran Islam. Sebab hal ini merupakan bagian dari hak asasi mereka.

Berbicara sekularisasi, An-Na'im sejujurnya agak ragu untuk mempertahankan istilah ini secara eksplisit.⁸⁷ Namun ia akhirnya mempertahankan penggunaan istilah tersebut dengan pertimbangan untuk merehabilitasi istilah tersebut dengan analisis komparatif. Lagi pula, menurutnya, istilah 'sekularisme' telah diterima (dalam konteks konstitusi) di beberapa negara yang banyak penduduk muslimnya, seperti Turki, Senegal, serta negara-negara Asia Tengah lainnya.

Penetapan negara ideal dalam bentuknya yang modern dengan hukum positif sebagai konstitusinya dilatarbelakangi oleh pandangan An-Na'im bahwa negara, sejatinya, merupakan murni persoalan teritorial, bukan persoalan agama. Mengurus teritorial diperlukan sebuah telaah yang bersifat proporsional dan kontekstual. Apalagi yang menyangkut hak setiap penghuni yang menetap di teritori tersebut.⁸⁸

⁸⁷ Hal ini terlihat jelas manakala ia memberi tanda tanya pada sub judul bukunya pada bagian yang pertama. Ia ragu apakah reformasi negara syariah yang berujung pada penolakan akhirnya benar-benar mengantarkan pada pemisahan yang tegas antara negara dan Islam atautkah sebaliknya, apa yang dibahasnya masih menyiratkan keberlangsungan Islam yang menyebar. Selanjutnya lihat *Ibid.*, hlm. 16

⁸⁸ Pandangan semacam ini sangat bertolak belakang dengan pemikiran bahwa persoalan negara juga persoalan agama, sebagaimana yang diyakini oleh, semisal, Ali Syariati. Menurutnya, Islam juga memiliki konsep tentang negara dan kepemimpinan. Konsep negara atau kepemimpinan dalam Islam bertolak dari paham *ummah*, yaitu suatu

Lagi pula, wacana negara sekular bukanlah sesuatu yang baru dalam sejarah Islam. Sudah berabad-abad silam, konsep negara tersebut dipraktikkan oleh umat Islam meskipun dengan menggunakan terminologi yang berbeda.⁸⁹ Menghadirkan kembali wacana negara sekular sama halnya dengan menggugah ingatan kolektif umat Islam. Pada era dinasti Fathimiyah dan Mamluk di Mesir, umat Islam telah menyaksikan sebuah model ideal tentang visi negara sekular, meski dalam terminologi yang masih terseret arus besar hukum Islam klasik. Pada kedua negara tersebut, komunitas non-muslim yang tergabung dalam barisan *ahl al-dimmah* dan *ahl-kitab* mendapat perlakuan yang egaliter dengan komunitas muslim yang mayoritas. Sehingga tidak berlaku istilah warga negara utama dan warga negara kelas dua sebagaimana jika negara syariah diterapkan.

Namun jika dicermati secara seksama, prestasi dinasti Fathimiyah dan Mamluk di Mesir yang berhasil menerapkan konstitusionalisme yang sekularistik, sangat minim disinggung. Inilah yang sangat disesalkan An-Na'im. Di sinilah An-Na'im lantas melancarkan kritik ideologi sebagaimana yang juga pernah dilakukan oleh Al-Jabiri dan Nasr Hamid Abu Zayd. Menurut An-Na'im, kurangnya ekspos seputar negara sekular dinasti Fathimiyah dan Mamluk di Mesir disebabkan karena kedua pemerintahan ini berada di tanah Afrika, bukan di Timur Tengah. Penguasa-penguasa di Timur Tengah sendiri, menurut An-Na'im, cenderung mempertahankan

komunitas yang memiliki tujuan atau cita-cita yang sama, sehingga saling bekerjasama satu dengan yang lain. Agar sampai kepada tujuan yang dicita-citakan bersama, lantas dibutuhkanlah sebuah kepemimpinan (*imamah*). Dengan demikian, bagi Syariat, bahwa negara hanya menyangkut persoalan teritorial tidaklah benar. Lihat Ali Syariat, *Ummah*, hlm. 80

⁸⁹ Abdullahi Ahmad An-Na'im, *Islam dan Negara Sekular Menegosiasikan Masa Depan Syariah* (Bandung: Mizan, 2007), hlm. 80

negara syariah ketimbang negara sekular. Inilah yang dituduh An-Na'im sebagai hegemoni otoritatif.⁹⁰

Maka tidak mengherankan jika umat Islam kemudian hanya merujuk pada pengalaman sosial masyarakat Arab secara sentralistik (Arabisme), dan tidak melihat pengalaman sosial-politik lokal sebagai suatu hazanah yang layak dijadikan rujukan. Pada sisi ini, An-Na'im mencoba menyadarkan para penggagas syariah di Sudan yang dalam praktiknya banyak menyontoh pengalaman Timur Tengah dan bukan pengalaman masyarakat Afrika sendiri, sebagaimana terdiskripsi pada dinasti Fathimiyah dan Mamluk di Mesir.

Dengan demikian, visi negara modern (sekular) sebagai anti-tesis dari negara syariah yang An-Na'im ajukan mencakup tiga hal, yakni konstitusionalisme, HAM, dan kewarganegaraan. Ketiga unsur tersebut tidak bisa dimunculkan dari paradigma negara syariah, melainkan dari visi negara modern (sekular).

Terkait tentang konstitusionalisme, An-Na'im mengajukan sebuah pandangan bahwa semestinya setiap konstitusi negara dibuat berdasarkan apa yang disebut nalar publik (*public reason*).⁹¹ Pengertian publik dalam konteks ini tidak sebatas pada salah satu kelompok dominan, melainkan seluruh entitas kelompok yang ada dalam teritorial tanpa diskriminasi.

⁹⁰ Abdullahi Ahmad An-Na'im, *Islam*, hlm. 81-83. Qur'an berbahasa Arab juga sering dijadikan alasan dalam operasi hegemoni nalar Arab. Tentang hal ini juga sering disinggung oleh Nasr Hamid Abu Zayd dan Abid Al-jabiri.

⁹¹ Abdullahi Ahmad An-Na'im, *Islam dan Negara Sekular Menegosiasikan Masa Depan Syariah* (Bandung: Mizan, 2007), hlm. 147.

Kendati demikian, An-Na'im sebenarnya tidak ingin terjebak terlalu dalam pada konsep *the nation state* model Eropa yang telah dimapankan melalui penjajahan.⁹² Dalam nalar *the nation state*, negara dipahami sebagai sistem yang ditandai adanya administrasi dan tata hukum yang terpusat dan terorganisasi secara birokratis dan dijalankan oleh sekelompok administrator, serta mempunyai otoritas atas apa yang terjadi di wilayah kekuasaannya, basis teritorial dan monopoli untuk menggunakan kekuasaan.⁹³

Jika negara dipahami berdasarkan *the nation state* seperti ini, An-Na'im khawatir akan keberadaan negara yang opresif dan hegemonik.⁹⁴ Oleh sebab itu, ia cenderung mengukuhkan pandangan bahwa negara yang ideal sebaiknya dicirikan sebagai kawasan teritorial. Adapun ciri negara teritorial adalah sebagai berikut.

1. Negara modern adalah organisasi birokratis yang terpusat, hierarkhis dan dibagi-bagi menjadi institusi dan organ yang berbeda yang memiliki fungsi masing-masing. Namun, institusi itu beroperasi sesuai dengan aturan formal dan struktur akuntabilitas yang hierarkhis dan jelas pada otoritas pusat.

2. Institusi negara yang terpisah tapi berhubungan ini berbeda dengan organisasi sosial lain seperti partai politik, organisasi sipil, dan asosiasi bisnis. Meskipun pembedaan ini terasa jelas dalam tataran teoritis, dalam praktiknya, Institusi negara sebetulnya terhubung dengan organisasi-organisasi non negara tersebut. Hubungan ini penting agar

⁹² *Ibid.*

⁹³ *Ibid.*

⁹⁴ *Ibid.*

Institusi negara mendapatkan legitimasi dan dapat berfungsi efektif. Namun, tentu saja, cakupan dan fungsi Institusi negara berbeda dengan organisasi non Negara dan baru menengahi perbedaan di antara mereka. Hubungan kompleks antara perbedaan teoritis dan keterhubungan praksis antara lembaga negara dan organisasi non negara ini adalah salah satu aspek penting dalam pembedaan antara negara dan politik.

3. Domain organisasi negara modern lebih luas daripada domain organisasi-organisasi lain karena saat ini domainnya mencakup hampir seluruh aspek kehidupan manusia, baik sosial, politik, ekonomi, pendidikan, kesehatan, dan lain sebagainya. Fungsi negara yang komprehensif dan luas ini juga menandai keunikan, otonomi dan independensi negara dari organisasi-organisasi lain.

4. Untuk menunaikan fungsi dan perannya yang beragam ini, negara harus memiliki kedaulatan eksternal maupun internal. Lembaga negara harus menjadi pemilik otoritas tertinggi dalam wilayah kekuasaannya. Negara harus juga menjadi representasi otoritatif dari warga negara dan aktor-aktor yang berada dalam kawasan kekuasaannya bagi pihak-pihak yang berada di luar wilayahnya.

5. Untuk alasan yang sama yang telah disebut di atas, negara harus juga memiliki monopoli untuk menggunakan kekuasaan dan pemaksaan secara sah. Kemampuan ini sangat esensial bagi negara agar ia bisa memberdayakan otoritasnya untuk melindungi kedaulatannya, menjaga keutuhan hukum dan tatanannya, serta mengatur dan menengahi perselisihan, dan lain sebagainya.

6. Namun, kekuasaan negara terbatas pada wilayahnya. Suatu negara, biasanya, tidak mempunyai otoritas di luar wilayah kekuasaannya. Organisasi non negara, seperti komunitas keagamaan atau komunitas sufi, dapat beroperasi di mana pun; lepas dari batas-batas politis negara karena mereka didirikan berdasarkan fungsi dan bukan berdasarkan batasan geografis.

7. Rakyat suatu negara sering memiliki ikatan dan identifikasi sentimentil terhadap negaranya, tetapi itu bukan karakter negara yang penting. Konsep “negara bangsa”, misalnya, memang mengasumsikan adanya kesamaan identitas semacam etnik atau bahasa antara warga negara. Akan tetapi, asumsi ini bisa keliru karena kawasan tidak selalu identik dengan etnik, agama, atau ikatan-ikatan populer lainnya. Ikatan-ikatan semacam itu mungkin saja berlaku bagi beberapa kelompok dalam satu wilayah negara, dan mungkin juga bisa sama dan berlaku bagi orang lain yang tinggal di wilayah lain. Memang, hampir semua negara berusaha untuk menumbuhkan perasaan kesamaan identitas nasional, tetapi kesamaan bukanlah ciri esensial sebuah negara modern.

8. Negara juga cenderung memiliki tipe pemerintahan yang berbeda. Bisa jadi pemerintahannya adalah partai demokrat liberal, satu partai, monarki, dan lain sebagainya. Namun, juga harus dicatat bahwa ciri ini juga bukan sebuah karakter definitive. Tak ada satu pun dari rezim tersebut yang layak disebut negara jika ia tidak memiliki administrasi yang terpusat dan birokratis, tidak memiliki kedaulatan, serta tidak memiliki monopoli untuk menggunakan kekuasaan dan pemaksaan.

9. Beberapa elemen negara modern mungkin dimiliki oleh organisasi non negara, tapi tidak ada satu pun dari organisasi itu memiliki seluruh karakter negara. Secara khusus, kedaulatan atas wilayah merupakan ciri pembeda negara dari organisasi non negara karena kedaulatan ini tidak dimiliki oleh organisasi non negara manapun.⁹⁵

Konstitusi negara ideal (negara yang berbasis teritorial) harus memiliki ciri sebagai mana di atas. Muara dari semua itu adalah terbentuknya suatu organisasi negara yang terdiri dari seperangkat aturan, peran dan sumber daya yang ditujukan untuk meraih tujuan yang jelas, otonom, serta terpisah dari sangkut paut dengan agama, baik dalam kadar individual maupun kelembagaan.

Namun, bicara soal negara sejatinya tidak sama dengan membicarakan suatu ruang yang hampa, atau bicara tentang konstitusi seperti mencetak suatu barang ontis yang pasif. Pembicaraan mengenai konsep negara dan konstitusi berada di area yang berkerangka, baik dari segi waktu (*timing*) dan ruang (*space*). Dengan demikian, pembicaraan sebuah konsep negara senantiasa bersifat dialektis dan tawar-menawar. Masalahnya, orang-orang yang terlibat dalam pembicaraan tersebut terdiri dari para pemilik kepentingan (*interest*) atas kekuasaan, sehingga tawar-menawar tersebut menjadi arena untuk pergulatan kepentingan. *Walhasil*, ujung-ujungnya yang terjadi hanyalah konflik yang runyam antara sesama negosiator konstitusi atau para penyelenggara negara.

⁹⁵ *Ibid.*, hlm. 147-249.

Oleh sebab itulah, An-Na'im mengajukan nalar publik (*public reason*) sebagai mediator dan konflik politik tersebut.⁹⁶ Nalar publik (*public reason*), adalah ruang publik yang memungkinkan, *pertama*, terjaminnya persaingan yang sehat bagi seluruh anggota negara untuk berkontestasi. *Kedua*, ruang yang tersedia tersebut harus dapat menjamin terbukanya kesempatan bagi sebanyak-banyaknya kelompok untuk berkompetisi.⁹⁷ Di sini, An-Na'im sangat dipengaruhi oleh persepsi keadilan yang *fairness*. Dalam kerangka *fairness*, inti sebuah keadilan adalah pelibatan setiap individu secara massif tanpa pemilahan latar belakang, identitas, atau etnisitas. Dalam kerangka ini pula, demokratisasi dan relasi rakyat dan negara benar-benar teranyam dengan baik.

Pentingnya peran nalar publik dalam sebuah negara modern membuat An-Naim menekankan beberapa hal berikut ini.

1. Ruang bagi *public reason* harus tetap aman sehingga proses argumentasi terbangun dalam suasana yang mudah untuk dikendalikan oleh pemerintahan atau rezim tertentu atau dikontrol oleh kelompok sosial tertentu. Agar dapat diterima oleh seluruh elemen masyarakat, ruang bagi *public reason* harus diidentifikasi sebagai negara, bukan sebagai satu rezim atau masa pemerintahan tertentu.

2. Selain itu ruang bagi *public reason* harus diamankan melalui prinsip konstitusionalisme, sekularisme yang menjamin netralitas negara terhadap agama, hak asasi manusia, dan kewarganegaraan. Prinsip tersebut merupakan elemen organisasi politik dan tata hukum sebuah

⁹⁶ *Ibid.*, hlm. 155

⁹⁷ *Ibid.*

negara, yang tidak mudah dibatalkan oleh pemerintahan apa pun. Namun, meski berfungsi sebagai jaring pengaman, prinsip tersebut bukanlah sesuatu yang absolut. Ia dapat berubah sebagaimana Undang-Undang yang dapat diamandemen.

3. Selain menyediakan jaring pengaman, negara juga tidak boleh mempengaruhi wacana *public reason* dengan membatasi jumlah pihak yang boleh terlibat dalam *public reason* dengan mendiskriminasi kelompok agama, komunitas, atau kelompok minoritas tertentu. Sebaliknya, negara harus dapat menyediakan ruang bagi sebanyak mungkin warga negara, baik sebagai individu ataupun bagian dari kelompok tertentu, untuk mewakili dan berdebat mengenai kebijakan public. Ini tentu saja bukan perkara mudah karena banyak pemerintahan yang bertindak atas nama negara tergoda untuk memanipulasi *public reason* untuk kepentingan sendiri.

4. Meskipun negara harus mempersiapkan aturan dan pedoman dasar *public reason*, domain *public reason* harus tetap berada di wilayah *civil society*. Dengan kata lain, meskipun negara mengatur *public reason*, bukan berarti *public reason* merupakan institusi negara.⁹⁸

Bangunan konsep *public reason* seperti itu sejatinya merupakan derivasi dari fragmentasi antara ruang *privat* dan ruang *public* dalam *vita active* yang diretas oleh Hannah Arendt.⁹⁹ Ruang privat adalah dimensi keintiman manusia sebagai

⁹⁸ Abdullahi Ahmad An-Na'im, *Islam dan Negara Sekular Menegosiasikan Masa Depan Syariah* (Bandung: Mizan, 2007), hlm. 156-157.

⁹⁹ Haryatmoko, *Etika Politik* (Jakarta: Penerbit Kompas, 2003), hlm. 61.

individu maupun unit keluarga. Wacana yang beredar pun seputar konsumsi dan *survival* hidup masing-masing. Berbeda dari itu adalah ruang publik. Di sini manusia dilihat dari sisi interaksi sosialnya, sebagaimana tercermin dalam organisasi massa, kelompok-kelompok social, partai politik, dan lain sebagainya. Artinya, individu tidak lagi menjadi bagian dari dirinya sendiri maupun dari keluarganya semata. Wacana yang beredar pun seputar sikap, partisipasi, dan aliansi sosial-politik.¹⁰⁰

Jhon Rawls lantas mengintrodusir gagasan filsuf Jerman tersebut dalam sebuah kerangka kelembagaan, yakni apa yang disebutnya *public reason*. Namun gagasan Rawls tentang *public reason* masih sebatas forum politik (*public political forum*) yang membahas isu-isu hukum, perundang-undangan, dan konstitusi secara pragmatis. Istilah *public reason* yang demikian tidak berlaku bagi area-area yang menyelenggarakan diskusi public non-pemerintah, semisal yang diselenggarakan oleh Gereja, Universitas, maupun forum-forum kemasyarakatan atau yang diistilahkan oleh Rawls sebagai *background culture*.¹⁰¹

Bagi An-Naim sendiri, konteks *public reason* adalah suatu situasi yang memungkinkan bagi setiap warga negara untuk menerima, menolak, atau mengajukan tandingan konseptual dalam koridor debat public yang terbuka tanpa ada ancaman maker. Dengan demikian, An-Na'im sedikit lebih maju dari Rawls yang hanya membatasi *public reason* sebatas *public political forum*.

Selanjutnya pada tataran substansi konstitusi, An-Na'im mengisyaratkan sebuah ramuan (*ingredient*) antara rasionalitas yang didasarkan pada kebutuhan

¹⁰⁰ *Ibid.*

¹⁰¹ Inilah yang dengan tegas dikritik Habermas. Menurutnya, jika area *public reason* dibatasi pada hal-hal yang disebutkan Rawls, maka akan rentan terjadi ketidaksetaraan dalam komunikasi.

teritorial dan spirit ajaran-ajaran Islam.¹⁰² Banyak dari prinsip ajaran Islam yang sebetulnya menarik untuk dimasukkan dalam wacana konstitusi, oleh karena visi keadilan dan egalitarianismenya, seperti konsep *syura* (musyawarah), ‘*adalah* (keadilan), *ittihad* (persatuan), dan lain sebagainya, meskipun dalam implementasinya tidak harus terjebak dalam postulat bahasa yang kaku dan tekstualis.

Selain adaptasi, sisi lain yang ingin An-Na'im kemukakan adalah pembedaan antara prinsip dasar kenegaraan dan manual hukum spesifik. Pada domain prinsip dasar konstitusi, semisal UUD, negara tetap memilih konstitusi yang bersifat universal atau jauh dari identitas keagamaan suatu komunitas. Namun pada ranah parsial, negara perlu membuat aturan yang mengakomodir kepentingan pemeluk agama,¹⁰³ seperti KHI (kompilasi hukum Islam) tentang pernikahan, waris, dan lain sebagainya.

Adanya pembedaan seperti juga merupakan konsekuensi kebebasan dan demokratisasi. Sebab, setiap pemeluk agama mempunyai hak yang sama untuk menjalankan prinsip dan keyakinan masing-masing. Tidak diakomodasinya ajaran agama dalam ranah konstitusi yang prinsipil semata-mata karena disebabkan pertimbangan universalitas dan netralitas Negara di atas semua golongan yang ada.

2. Kewarganegaraan Yang Egaliter

¹⁰² Ini berlaku di negara yang penduduknya (mayoritas) muslim yang menjadi lokus utama gagasannya.

¹⁰³ Hal ini penting demi meredam gejolak komunitas tersebut. Namun An-Na'im tetap menggarisbawahi bahwa akomodasi tersebut tidak boleh bersifat totalitas, melainkan hanya bagian-bagian tertentu yang dianggap menyangkut wilayah privasi dan tak mungkin terwakili oleh aturan yang bersifat universal.

Wawasan kenegaraan ternyata masih menjadi masalah yang memerlukan pemecahan bagi gerakan Islam (*Islamic movement*) diseluruh dunia hingga penghujung abad ke-20 ini. Hubungan antara faham kenegaraan dan faham-faham lain, apabila yang berbentuk ideologi, memang senantiasa bersifat problematik.

Merupakan sebuah fakta bahwa kolonialisme Eropala-lah yang mentranformasikan secara drastis faham kenegaraan dan asal-usul organisasi politik dan sosial dalam negara tempat dimana warga negara Muslim tinggal. Sehingga membuat ide untuk mengembalikan semuanya pada sistem dan ide prakolonial menjadi tidak mungkin.

Secara khusus An-Na'im mengajukan isu HAM sebagai kerangka untuk menggarisbawahi dan menyelesaikan ketegangan yang ada dalam ketimpangan pemahaman masyarakat islam saat ini terhadap konsep kewarganegaraan (*citizenship*). Isu ini diangkat karena urgensitasnya yang tidak bisa dipisahkan dari eksistensi sebuah negara. Bagaimana pun negara dapat disebut negara karena keberadaan warga yang melegitimasinya. Tidak bisa dibayangkan jika warga negara tidak ada atau bersikap depolitis, sebagaimana yang pernah terjadi di masa otoritarianisme Adolf Hitler.¹⁰⁴ Pasti dengan sendirinya, negara tersebut akan hancur berkeping-keping.¹⁰⁵

Dengan demikian, yang ditekankan An-Na'im dalam hal ini adalah bagaimana warga negara memerankan fungsinya sebagai warga dengan baik. Bagaimana mereka terlibat secara aktif dalam setiap arus wacana publik yang

¹⁰⁴ F. Budi Hardiman, "Watak Paradoksial Hak Asasi", dalam *Jurnal Basis*, Nomor 03-04, Tahun ke-56, Maret-April 2007, hlm. 9.

¹⁰⁵ *Ibid.*

bergulir. Bagaimana mereka bisa hidup berdampingan dengan warga negara yang lain tanpa ada salah satu pihak yang mendominasi atau superior atas yang lain.

Konsep warga negara merupakan wacana yang penting dibicarakan karena beberapa alasan. Di antaranya adalah konstruksi warga negara berkorelasi dengan konstruksi negara secara sistemik. Selain itu, warga negara sering kali menjadi pihak yang terabaikan dalam laju sistem pemerintahan. Rakyat atau warga negara seringkali hilang karena sentralisasi wacana pada area kekuasaan *an sich*.¹⁰⁶ Belum lagi realitas yang kerap timpang antara warga negara yang satu dengan yang lain. Tentang yang terakhir ini An-Na'im kerap merujuk fenomena yang dialami oleh kelompok minoritas, terutama yang dilatarbelakangi perbedaan keyakinan.

An-Na'im kemudian banyak mengupas tentang eksistensi komunitas non-muslim di negara berpenduduk muslim. Ketika negara tersebut memilih konsep negara modern yang demokratis sebagai sistem, mungkin tidak terlalu jadi soal. Yang jadi masalah kemudian jika negara tersebut didorong oleh penduduk muslim yang mayoritas itu untuk menerapkan sistem Islam sebagai konstitusi. Di sanalah kemudian terjadi ketidakadilan, seperti yang terjadi di negara-negara Islam pada umumnya.

¹⁰⁶ Sebagai perbandingan, hilangnya peran rakyat dalam sebuah lokus kenegaraan juga terjadi dalam konteks keindonesiaan. Lihat Parakitri T. Simbolon, "Negara Tanpa Rakyat?", dalam Majalah *Tempo*, 25 Mei 2008, hlm. 95. Hal itu jugalah yang mendorong Machiavelli menempatkan masyarakat sebagai bagian yang harus mendapat perhatian lebih oleh penguasa. Lihat St. Sularto, *Penguasa Arsitek Masyarakat* (Jakarta: Penerbit Kompas, 2003), hlm. 78.

Sistem syariah senantiasa berimbang pada pemetaan warga negara ke dalam dua arus besar, yaitu warga negara utama dan warga negara kedua.¹⁰⁷ Dari pembagian kelas ini biasanya disusul dengan ketidakadilan dalam soal akses dan perhatian pemerintah. Di sinilah juga menjadi lahan yang subur bagi berlangsungnya pelanggaran Hak Asasi Manusia (HAM).¹⁰⁸

Warga negara kelas dua kerap diistilahkan dengan *dzimmi*.¹⁰⁹ Istilah berikut makna derivatifnya diproduksi oleh sejarah dinasti Islam dan dipertahankan dalam klaim-klaim umat Islam sesudahnya sebagai konsep yang diatur oleh al-Quran. An-Na'im kemudian meragukan terhadap klaim tersebut dan mengajak untuk memverifikasi ulang, sebagaimana yang tersirat dalam tulisannya sebagai berikut.

Pertama, fokus kita di sini adalah bagaimana para pendiri mazhab syariah memahami teks yang relevan dalam al-Quran dengan cara yang sistematis. Jadi, pertama-tama kita harus memahami terlebih dahulu prinsip-prinsip syariah tentang *dzimmi* yang ada, sebelum menguji untuk mereformasinya. *Kedua*, reformasi apa pun yang diajukan harus mengikuti metodologi yang jelas dan sistematis dari pada sekadar pemilihan arbitrer sebagai sumber, atau hanya sekadar merujuk sumber yang bertentangan, karena cara seperti itu pasti akan ditolak. Pun tidak ada gunanya mengutip ayat-ayat al-Quran atau sabda Nabi yang mendukung kesetaraan non-muslim tanpa menyebutkan

¹⁰⁷ Abdullahi Ahmad An-na'im, *Islam dan Negara Sekular Menegosiasikan Masa Depan Syariah* (Bandung: Mizan, 2007), hlm. 194.

¹⁰⁸ *Ibid.* Bandingkan dengan Abdullahi Ahmad An-Na'im, *Dekonstruksi*, hlm. 166-167

¹⁰⁹ Masyarakat *dzimmah* adalah umat non Islam (*ahl al-kitab*) yang diberi izin tinggal di negara Islam (*dar al-harb*) dengan konsekuensi: 1) mematuhi Undang-Undang yang berlaku; 2) membayar *jizyah* (pajak). Mereka diberi hak tinggal di negara tersebut dan dilindungi keamanannya oleh negara. Mereka juga tidak dibebankan untuk membayar zakat dan berperang, selain juga dibebaskan untuk mengatur diri mereka sendiri pada wilayah keagamaan dan masalah privat. Abdullahi Ahmad An-Na'im, *dekonstruksi*, hlm. 149-150.

ayat-ayat yang dapat dirujuk untuk mendukung pandangan yang menentanginya.¹¹⁰

Jika dirunut sejarahnya, konsep *dzimmi* bermula dari proses negosiasi antara kalangan non-muslim dengan muslim. Mereka mau memenuhi berbagai persyaratan yang dituntut umat Islam yang akan melindungi mereka dan harta bendanya. Kelompok ini kemudian disebut dengan istilah *dzimmi* yang selanjutnya dilawankan dengan istilah *harbi* (pembangkang) atau kelompok non muslim yang tidak mau memenuhi semua persyaratan yang diajukan umat Islam sebagai konsekuensi dari penerimaan mereka di tengah komunitas muslim. Kelompok *dzimmi* merupakan pihak yang harus dilindungi.¹¹¹

Dari deskripsi historis tersebut An-Na'im menegaskan kembali bahwa munculnya konsep *dzimmi* bukan semata-mata karena persoalan negara, melainkan persoalan agama.¹¹² Dengan demikian An-Na'im tidak sepakat jika istilah tersebut juga diberlakukan dalam domain kewarganegaraan. Lagi pula, penduduk *dzimmi* sejatinya merupakan penduduk asli negara yang dikuasai oleh umat Islam. Islam masuk ke kawasan tersebut (daerah yang didiami oleh masyarakat *dzimmi*) dalam upaya ekspansi. Maka menjadi aneh di mata An-Na'im jika masyarakat penduduk asli tersebut kemudian menjadi warga kelas dua karena ke-*dzimmi*-annya.

¹¹⁰ Abdullahi Ahmad An-Na'im, *Islam dan Negara Sekular Menegosiasikan Masa Depan Syariah* (Bandung: Mizan, 2007), hlm. 200.

¹¹¹ Abu al-A'la al-Maududi, *Jihad Bukan Kontroversi Meluruskan Makna Jihad Dalam realitas Kehidupan Masyarakat*, terj. Syafiri Matrais (Jakarta: Penerbit Cendekia, 2001), hlm. 66.

¹¹² Abdullahi Ahmad An-Na'im, *Islam dan Negara Sekular Menegosiasikan Masa Depan Syariah* (Bandung: Mizan, 2007), hlm. 201.

Di atas penolakannya atas konsep *dzimmi*, An-Na'im pun menawarkan konsep warga negara murni sebagai alternative utama. Artinya, dalam konsep tersebut tidak ada lagi klasifikasi warga negara menjadi kelas utama dan kelas dua. Warga negara adalah meraka yang tinggal di teritorial negara tersebut, terlepas apa pun identitasnya, yang memiliki posisi setara antara satu dengan yang lainnya. Kendati skematisasi konsep warga negara berasal dari kolonialisme, namun An-Na'im lebih sepakat dengan konsep ini. Sebab, di dalam konsep warga negara murni terjalin kebebasan dan penghormatan atas HAM.¹¹³:

3. Penegakan Hak Asasi Manusia (HAM) dan Demokrasi Progresif

Di luar problem konstitusionalisme dan kewarganegaraan, persoalan lain yang harus digarap oleh negara modern adalah menyangkut perlindungan hak asasi manusia (HAM). Pembelaan An-Naim atas HAM sebenarnya masuk pada area tujuan dari eksistensi sebuah negara. HAM yang disebut An-Na'im tidak sebatas wacana, melainkan juga aksi nyata berupa sikap melindungi, membela, dan memperjuangkan hal-hal yang baik diterima setiap individu sebagai manusia yang bebas.

Isu HAM sebetulnya menjadi perbincangan yang diskursif semenjak pasca perang dunia kedua. Momentum ini bermula dari kesadaran bangsa-bangsa Barat akan dampak kolonialisme dan hegemoni bagi eksistensi kemanusiaan. Cikal-

¹¹³ *Ibid.*, hlm. 203.

bakalnya sendiri sebetulnya sudah dibahas sejak lama, bahkan sejak era Yunani kuno (ketika Aristoteles) membahas soal kebajikan.¹¹⁴

Dalam tradisi agama-agama semitis, isu HAM juga menjadi tema doktriner yang harus dijalankan oleh setiap pemeluknya. Namun karena libido kolonialisasi membunyah dalam kesadaran masyarakat Eropa, tema-tema kebajikan tersebut terkubur dalam teks-teks. Baru disentuh kembali ketika banyak bangsa yang koyak-moyak lantaran sepak terjang kolonialisme yang takberperikemanusiaan.

Puncaknya, pada tahun 1948, disepakatilah susunan draf Hak-hak Asasi Manusia (*Human Right*)¹¹⁵ yang berupa poin-poin kemanusiaan yang harus dilindungi dan dihormati oleh setiap individu, apa pun latarbelakangnya. Bahkan draf tersebut juga berlaku bagi umat muslim. Dalam konteks ini An-Naim menulis:

Ide revolusioner Hak Asasi Manusia (HAM) tetap merupakan tantangan umat manusia hari ini, sejak pertamakali diproklamasikan pada 1948. Ide ini sangat penting bagi umat manusia dan, dengan demikian, harus diakui agar kita bias mengklaim hak-hak kita. Untuk merealisasikan tujuan-tujuan saya dalam buku ini, muslim tidak harus mengabaikan agamanya hanya untuk mengakui HAM. Mereka juga tidak boleh mendiskriminasi orang lain berdasarkan jenis kelamin, ras, kebangsaan, maupun agama. Karena, untuk menjustifikasi secara moral atas klaim HAM kita, tanpa melakukan diskriminasi kepada orang lain, umat Islam harus menyadari bahwa orang lain pun memiliki hak yang sama dengan kita. Hal yang sama juga berlaku bagi seluruh umat manusia, dan bukan hanya bagi muslim.¹¹⁶

¹¹⁴ Campbell, Tom. *Tujuh Teori Sosial; Sketsa, Penilaian, Perbandingan*. Terj. F. Budi Hardiman (Yogyakarta: Kanisius, 1994), hlm. 17.

¹¹⁵ Abdullahi Ahmad An-Na'im, *Dekonstruksi*, hlm. 266.

¹¹⁶ Abdullahi Ahmad An-Na'im, *Islam dan Negara Sekular Menegosiasikan Masa Depan Syariah* (Bandung: Mizan, 2007), hlm. 177-178.

Draf hasil deklarasi HAM, sejatinya, bukanlah sebuah konstitusi yang berdiri sendiri dan mensubordinasikan konstitusi-konstitusi lain yang berlaku di setiap negara. Akan tetapi, deklarasi tersebut telah diadaptasi dan disatukan dengan konstitusi-konstitusi negara yang ada atau yang lebih dikenal dengan istilah ratifikasi. Artinya, sejak dideklarasikan pada 1948, seluruh penyelenggara negara memasukkan draf HAM sebagai bagian dari konstitusi mereka. Dalam konteks konstitusi negara Indonesia, HAM telah *including* di dalamnya, misalnya, pada pasal-pasal UUD yang mengatur kebebasan berserikat, mengemukakan pendapat, dan hak hidup layak.

Dengan masuknya draf HAM dalam konstitusi setiap negara, mau tidak mau, negara telah memerankan diri sebagai eksekutor pelindung dan penyelenggara HAM. Negara kemudian bertanggungjawab implementasi HAM bagi setiap warganya. Jika ada negara yang kemudian mengabaikan HAM, maka hal itu akan dinilai sebagai bentuk penghinaan atas kemanusiaan secara umum. Sehingga negara-negara lain di dunia (terutama yang bernaung di bawah bendera PBB) akan bersuara dan memberi sanksi khusus, seperti embargo dan marginalisasi. Indonesia pernah mencicipi embargo persenjataan lantaran ditengarai melakukan pelanggaran HAM terhadap warga Timor Timur semasa rezim Orde Baru berkuasa.

Namun realisasi deklarasi HAM pada dasarnya bukanlah sesuatu yang simplitis. Sejak dideklarasikan pada 1948, negara di seluruh dunia sangat kewalahan memberlakukan HAM, bahkan negara-negara Barat sekalipun yang memolopori lahirnya draf ini. Alih-alih menegakkan HAM, negara-negara Barat justru tak jarang menggunakan isu HAM sebagai senjata untuk melakukan hegemoni dan aneksasi terhadap negara-negara lain.¹¹⁷ Berikut paparan An-Na'im:

¹¹⁷ *Ibid.*, hlm. 183.

Kesulitan menjalankan proses ini sudah muncul sejak akhir Perang Dingin karena negara-negara yang tergabung dalam blok Barat dan blok Timur bekerja sama untuk mencapai kepentingan sesaat bagi kebijakan luar negerinya tanpa menghiraukan norma-norma HAM. Contoh sementara bias ditemukan sepanjang 1990-an, sejak dari Somalia hingga Rwanda, Bosnia hingga Chechnya, bahkan Irak pada tahun 2003.....Penurunan tingkat urgensi HAM dalam kebijakan Luar Negeri sebuah negara juga dilegitimasi melalui proses-proses demokratis, misalnya fenomena terpilihnya kembali George W. Bush dalam Pemilu di Amerika Serikat yang lalu. Padahal, Bush jelas-jelas tidak begitu peduli terhadap HAM dan hokum internasional.¹¹⁸

Apa yang diujarkan An-Na'im jelas merupakan ironi dan ambiguitas. Negara-negara Barat yang semestinya menjadi garda terdepan dalam perjuangan HAM justru meremah-remahkan HAM. Bahkan semuanya dilakukan dengan alur dan jalur yang sangat demokratis dan di bawah iklim rasionalitas.

An-Naim sangat kecewa dalam hal ini. Namun fakta tersebut tidak lantas mengendurkan semangatnya untuk menjadi agitator HAM. Dengan tulisan-tulisan dan seminar-seminar internasionalnya, An-Na'im tetap gigih mendorong setiap negara agar meratifikasi sekaligus melaksanakan HAM.

Sebagai intelektual yang merepresentasikan umat Islam, An-Naim juga banyak mereferensi ajaran Islam ketika membahas persoalan HAM. Selain karena *bildug*, perefrensian tersebut bagian dari upayanya untuk mengonfirmasi kalangan umat Islam sendiri yang sebagian apatis atas permasalahan HAM. Isu sensitif yang dicatat An-Na'im meliputi hak perempuan dan non-muslim. Namun penulis akan fokus pada masalah atau isu non-muslim karena berkaitan dengan sekuensi bahasan tesis ini.

¹¹⁸ *Ibid.*

Terkait dengan isu non-muslim, kejahatan yang paling tak termaafkan sehingga seringkali berujung tindakan tidak manusiawi atas pelakunya, adalah murtad atau keluar dari Islam. Siapa pun yang bertindak murtad harus dihukum dengan hukuman mati atau dinggap halal darahnya, sebagaimana yang banyak menimpa para pemikir Islam liberal, yang sebagian masih beruntung bisa menyelamatkan diri.¹¹⁹ Selain dihukum dengan hukuman mati, pelaku murtad juga secara sepihak diceraikan dari istrinya yang sah.

Term murtad merupakan istilah yang berasal dari kata *riddah* yang berarti ‘berpaling’.¹²⁰ Dalam hal ini berpaling dari agama. Adapun *murtad* berarti ‘orang yang berpaling dari agama’.¹²¹ Indikator yang menyebabkan seseorang disebut murtad sangat banyak ragamnya, di antaranya; 1) menolak keberadaan Tuhan atau menolak keberadaan sifat-sifat Tuhan; 2) menolak salah satu rasul Tuhan atau menolak kenabian salah satu Nabi; 3) menolak salah satu prinsip keagamaan, semisal salat atau berpuasa di bulan Ramadhan, dan; 4) menghalalkan yang haram atau mengharamkan yang halal.¹²²

Vonis murtad dijatuhkan kepada seorang muslim yang telah jelas-jelas berpaling dari Islam dengan ucapan atau tindakan yang disengaja atau menghina

¹¹⁹ Di antara tokoh yang dimaksud dan akhirnya dieksekusi mati adalah Mahmud Muhammad Taha (guru dari An-Na'im). Tokoh ini sebetulnya selama 40 tahun telah mengadvokasikan pemikirannya di Sudan, namun akhirnya tetap dihukum mati pada Januari 1985.

¹²⁰ Mahmud Yunus, *Kamus*, hlm. 140

¹²¹ *Ibid.*

¹²² Abdullahi Ahmad An-Na'im, *Islam dan Negara Sekular Menegosiasikan Masa Depan Syariah* (Bandung: Mizan, 2007), hlm. 186.

lantaran sentimental maupun karena keyakinan.¹²³ Pada saat itu juga yang bersangkutan dinyatakan salah dan dihukum seberat-beratnya. Hal itu menurut An-Na'im sangat melanggar HAM sekaligus melanggar al-Qur'an itu sendiri.¹²⁴ Memang secara eksplisit al-Qur'an sangat mengutuk perbuatan *riddah* tetapi al-Qur'an tidak menjabarkan hal-hal yang terkait dengan hukuman kepada kaum murtad. Bahkan menurutnya, al-Qur'an menyebutkan beberapa situasi yang menyiratkan bahwa orang murtad dapat terus hidup di tengah-tengah komunitas muslim, sebagaimana diujarkan dalam Ayat al-Qur'an yang berbunyi:

نكبي لم ارفك اودادزا مث اورفك مث اونم أم مث اورفك مث اونم أني ذل ان إا

الايبس مهي دهيل الو مل رف غيل لولا  ¹²⁵

Al-Qur'an, menurut An-Na'im, sebetulnya sangat menghormati kebebasan beragama. Begitu pun dengan orang murtad juga sangat dihormati dan dilindungi oleh al-Qur'an. Tatkala umat Islam menghukumi *riddah* dengan seberat-beratnya, hal tersebut layak dipertanyakan. Mungkin, penghukuman orang-orang murtad lebih karena tindakan tersebut sangat dekat dengan *kufr* (kafir), *sabb al-rasul* (menghina rasul), *zindiq* (atheis), dan *munafiq* (hipokrasi).¹²⁶ Namun di tataran konseptual,

¹²³ *Ibid.*

¹²⁴ Menurut An-Na'im, hukuman itu sendiri melanggar, misalnya, QS 2:217; 4:90; 5:54,59; 16:108, dan; 47:25.

¹²⁵ An-Nisa' (4): 137.

¹²⁶ Abdullahi Ahmad AN-na'im, *Islam dan Negara Sekular Menegosiasikan Masa Depan Syariah* (Bandung: Mizan, 2007), hlm. 185

kategori tindakan tersebut tidak dijelaskan secara gamblang termasuk oleh al-Qur'an sendiri.¹²⁷

Dengan demikian, negara syariah, jika diterapkan justeru akan melahirkan pelanggaran HAM, dan negaralah yang memantik pelanggaran tersebut. Di sinilah perjuangan An-Naim menjadi sangat kontekstual. Isu reformasi negara syariah yang diusungnya tidak semata-mata mematahkan konstitusi lama dan mengganti dengan konstitusi baru. Lebih dari itu, ia ingin menegakkan HAM seadil-adilnya, sebagaimana pesan al-Qur'an itu sendiri.

B. Syariah sebagai Pusaran Kritik An-Na'im Terhadap Wacana Negara Islam

1. Kritik An-Na'im Atas Paham Negara Islam Klasik

Menelaah pemikiran politik Abdullahi Ahmad An-Na'im, hingga dia memiliki posisi tertentu dalam peta pemikiran Islam, adalah agenda reformasi (*reformation*) sosial di dunia Islam. Namun reformasi sosial hanya dimungkinkan berlangsung ketika telah terjadi perubahan paradigma¹²⁸ umat Islam tentang Islam itu sendiri, terutama pada sisi konsepsi syariahnya (hukum Islamnya).

¹²⁷ *Ibid.*

¹²⁸ Paradigma yang dipahami di sini semakna dengan paradigma yang didefinisikan oleh Thmas Kuhn. Dalam konteks ini, paradigma adalah *mode of knowing* yang dibentuk oleh *mode of thought* atau *mode of inquiry*. Thomas Kuhn, *The Structure of Scientific Revolutions Peran Paradigma dalam Revolusi Sains*, terj. Tjun Surjaman (Bandung: Rosda Karya, 2002), hlm. 50. Bandingkan dengan Kuntowijoyo, *Islam Sebagai Ilmu Epistemologis, Metodologis, dan Etika* (Jakarta: Teraju, 2004), hlm. 11.

Maka tidak mengherankan jika langkah awal dari seluruh bentang pemikiran An-Na'im lebih banyak mengulas isu reformasi nalar syariah.¹²⁹ Persoalannya, mengapa mesti syariah yang harus dibidik? Apa yang salah dari konstruksi nalar syariah umat Islam? Mengapa ia tidak memilih topik-topik yang lain yang lebih mendasar, seperti interpretasi teks (sebagaimana Muhammad Abduh, Mohamed Arkoun, dan Nasr Hamid Abu Zayd), nalar umat Islam secara holistik (seperti yang dijalankan oleh Muhammad Al-Jabiri), atau islamologi sendiri yang terjepit diantara dua area historis yang terelakkan, yakni antara tradisi dan modernitas (sebagaimana Hassan Hanafi yang digelisahkan)?.

Pilihan An-Na'im tentang isu reformasi syariah bukanlah tanpa alasan. Justeru di sinilah letak kejelian An-Na'im membaca dan mengalkulasi realitas yang terjadi pada umat Islam, khususnya di daerah domisilinya sendiri, Sudan. Jika dilihat secara utuh, maka apa yang dilakukan An-Na'im sejatinya bukan sekadar berwacana untuk orientasi akademis murni, melainkan bagian dari obsesi transformasi sosial yang telah mengendap dalam jiwanya semenjak ia menyadari belitan persoalan yang mendera kampung halamannya, berikut juga beberapa kawasan Islam lainnya.

Dengan demikian, apa yang dijalankan An-Na'im sejatinya sebanding dengan apa yang dijalankan beberapa intelektual muslim kontemporer, semisal Farid Essack dengan proyek liberasinya di Afrika Selatan, Abu Zayd dengan kritiknya atas

¹²⁹ Karena yang dimaksud sebagai paradigma adalah "cara mengetahui" yang pada gilirannya mereproduksi pemikiran (konsep syariah), maka penulis kemudian menyamakannya dengan nalar (*al-'aql*) dalam terminologi Al-Jabiri. Sebab, dalam pemahaman Jabiri, *al-'aql* juga memiliki peran mereproduksi pemikiran (*li intaj al-afkar*). Lihat Abid al-Jabiri, *Takwin al-'Aql al-'Arabi* (Beirut: Al-Markaz al-Tsaqafi al-'Arabi, 1991), hlm. 11.

kejumudan umat Islam di Mesir yang *Syafi'i centric*,¹³⁰ bahkan Nurcholish Madjid yang menantang arus wacana keislaman yang eksklusif di Indonesia.¹³¹

Dalam belantara sejarah pemikiran Islam modern, intelektual yang menggiati isu syariah sejatinya bukan hanya An-Na'im. Di luar An-Na'im terdapat deretan nama yang juga dikenal getol dengan isu ini. Sebut saja Al-Syatibi, Mustafa al-syiba'i, Muhammad Imarah, Yusuf Al-Qardawi, dan (yang paling mutakhir) Khalid Abou El-Fadl. Ada titik kesamaan antara An-Na'im dengan tokoh-tokoh tersebut sekaligus juga spasi disparitasnya. Persamaannya lebih banyak di sektor kepedulian (*caring*) atas teks sebagai sumber utama hukum Islam, namun perbedaan terbesarnya terletak pada postulat pendekatan yang digunakan (*approaching*). Jika kebanyakan dari para pemikir tersebut menggunakan paradigma ushul fikih (filsafat hukum Islam) secara murni, maka An-Na'im lebih banyak memakai paradigma sosiologi dan konstitusi kenegaraan modern dalam mereinterpretasi teks.¹³²

Reformasi syariah yang digagas An-Na'im bertumpu kepada dua alasan utama. *Pertama*, karena tergerak untuk memperbaiki Sudan yang porak-poranda akibat konflik Islam-Kristen.¹³³ Akar dari semua itu adalah pemaksaan kehendak dari kalangan Islam untuk menerapkan syariat Islam sebagai konstitusi negara. Karena pemaksaan tersebut, kemudian memantik api resistensi dari kalangan Kristiani,

¹³⁰ Abu Zayd, *Imam al-Syafi'i Moderatisme, Eklektisme, Arabisme*, terj. Khoiron Nahdiyyin (Yogyakarta: LKiS, 1997), hlm. 5

¹³¹ Nurcholish Madjid, *Dialog Keterbukaan Artikulasi Nilai Islam dalam Wacana Sosial Politik Kontemporer* (Jakarta: Paramadina, 1998), hlm. 108-124.

¹³² *Islamika*, Nomor 6, Tahun 1995, hlm. 38

¹³³ *Ibid.*

terutama yang bermukim di Sudan selatan (Dharfur).¹³⁴ Bersama gurunya, Mahmud Muhammad Thaha, An-Na'im "bergerilya" di tengah-tengah masyarakat Sudan sembari menyerukan reformasi syariah.¹³⁵

Kedua, kegelisahan akademis yang mengusik jiwa kecendekiawanan An-Na'im.¹³⁶ Pencerahan yang diperolehnya di bangku akademik, terutama di bawah polesan tangan dingin Mahmud Muhammad Thaha, An-Na'im menemukan sesuatu yang salah dalam konstruksi pemikiran Islam selama ini. Terma "salah" di sini bukan antonim dari "benar", melainkan, salah karena tidak kontekstual (*up to date*).¹³⁷ Konstruksi pemikiran Islam semacam itu mungkin hanya layak dipraktikkan dalam konteks ruang dan waktu bukan saat ini. Konteks pemikiran seperti itu mungkin hanya bisa dipraktikkan pada abad pertengahan atau sebelumnya, yang tantangan sosialnya tidak sekompleks saat ini.¹³⁸ Bagi An-Na'im, Islam pada dasarnya merupakan agama yang dinamis, sebagaimana tersirat dalam filosofi hijrah.¹³⁹ Islam

¹³⁴ *Ibid.*

¹³⁵ Abdullahi Ahmad An-Na'im, "Introduction," Mahmud M. Thaha, *The Second Message of Islam*, terj. A.A.N (Wey: Sy Rawl, 1987), hlm. 2.

¹³⁶ Hal ini menjadi niscaya sebab seluruh jenjang studi An-Na'im (mulai dari sarjana hingga program doktornya) mengambil konsentrasi studi hukum. Ditambah lagi sekembalinya ke Universitas Khartoum (Sudan) ia dipercaya sebagai dosen di Fakultas Hukum. Dengan konsentrasi disiplin keilmuan tersebut tentu menggugah sensitivitas An-Na'im untuk melakukan reformasi atau pembenahan dalam konstruksi hukum Islam, khususnya di Universitas Khartoum.

¹³⁷ <http://www.Law.emory.fs.com>, diakses 15 Nopember 2008.

¹³⁸ Tesis demikian searah dengan pandangan Abou el-Fadal yang *notabene* juga *concern* masalah pembaharuan hukum Islam. Lihat Amin Abdullah, "Pendekatan Hermeneutik dalam Studi Fatwa-fatwa Keagamaan," pengantar dalam Khaled Abou el-Fadl, *Atas Nama Tuhan Dari Fikih otoriter ke Fikih Otoritatif*, ter. R. Cecep Lukman Yasin (Jkarta: Serambi, 2004), hlm. Vii.

¹³⁹ *Tempo*, Sepetember 2007.

bukanlah sebuah domain dogmatis yang kaku, bisu dan beku, tetapi senantiasa menyapa dan berdialog dengan realitas sosiologis umat Islam. Oleh sebab itulah, dari balik isu reformasi syariah yang dilontarkannya terselip seruan agar umat Islam berhijrah, dari cara berislam yang jumud dan represif menuju cara berislam yang cair dan inklusif.¹⁴⁰

Pada ranah motivasi semacam itu, tertarik sebuah impresi, betapa progresif dan modernnya An-Na'im. Namun, akan lain ceritanya jika sudah masuk ke dimensi substansial gagasan An-Na'im. Gelombang impresi kontroversi pun seakan *built in* dalam konstruk gagasannya. Coba simak penjelasan berikut ini.

Reformasi¹⁴¹ selalu mengandaikan tiga komponen yang tidak bisa diceraiberaikan satu sama lain, yakni reformer (subyek yang mereformasi), obyek yang direformasi, dan hasil reformasinya. Posisi reformer jelas dipegang oleh An-Na'im, sementara obyek yang direformasi adalah konstruksi syariah (negara syariah atau negara Islam). Singkatnya, ada relasi yang jelas dalam ketiga komponen tersebut serta ada *out put* yang tegas dalam proses reformasi tersebut. Namun, jika menyimak sejauh menyimak hasil reformasi konseptual syariah Islam yang dipraktikkan An-Na'im, ternyata bukan lagi syariah yang diperbaiki di sana-sini, melainkan demokrasi yang seakan hendak diterapkan secara telanjang, sebagaimana negara-negara Eropa dan Amerika mempraktikkannya. Maka benar saja jika *LKiS* yang menerbitkan edisi Indonesiannya lebih memilih kata dekonstruksi syariah daripada reformasi syariah sebagaimana terpatri sebagai pada judul edisi inggrisnya.

¹⁴⁰ *Ibid.*

¹⁴¹ Afirmasi bahwa An-na'im memang sedang melakukan proyek reformasi hukum Islam didasarkan pada judul buku yang ia tulis, yakni *Toward and Islamic Reformation; Civil Liberties, Human Right and International Law*.

Reformasi dan dekonstruksi merupakan dua terminologi yang mengandung cakupan makna yang berbeda. Reformasi berasal dari kata *reform* yang artinya “memperbaiki formasi lama dan membuat formasi baru”. Sedangkan dekonstruksi, sebagaimana yang dipahami Derrida, adalah suspensi makna, yang berdiametral dengan pandangan umum kalangan fundamentalis yang berkeyakinan bahwa makna teks bersifat univok.

Kendati demikian, penggunaan istilah syariah oleh An-Na'im dalam literatur yang ia tulis belakangan ini (pasca dekonstruksi) memusnahkan tilas dekonstruksi, sebagaimana tesis di atas. Sebab terminologi syariah mencakup konteks makna dan belantara historis yang sangat identik dengan Islam. Mempertahankan istilah ini kompatibel dengan mempertahankan kode kulturalitasnya (identitas keislamannya). Dengan demikian tidak bisa dibenarkan klaim bahwa An-Na'im sepenuhnya melakukan proses dekonstruksi.

Seturut sekuensi gagasannya, An-Na'im sebetulnya tidak sedang melakukan dekonstruksi. Ia sejatinya lebih pada mempertemukan atau mendialogkan antara konstruksi syariah sebagai manifestasi dari ajaran Islam dan demokrasi sebagai representasi dari hukum sekularisme. Berikut salah satu petikan tuturannya:

Meskipun tesis ini mungkin terasa amat drastis bagi kebanyakan umat Islam, namun ia disajikan sebagai tesis Islam untuk didiskusikan dan dievaluasi. Buku ini ingin menyumbangkan proses perubahan persepsi, tingkah laku, dan kebijakan umat Islam atas *landasan Islam* dan bukan atas *landasan sekular*. Jika masalah ini tidak diterima secara religius deru reformasi modernis yang murni (*genuine*), umat Islam sekarang dan akan datang hanya menghadapi dua alternatif. *Pertama*, tetap menerapkan hukum publik syariah meskipun tidak memadai; atau, *kedua*, menyingkahkan hukum publik syariah untuk mendukung hukum publik sekular. Saya tidak menemukan alternatif lain yang memuaskan, dan saya berharap dapat mempertemukan

komitmen umat Islam terhadap hukum Islam dengan memperoleh manfaat sekularisme di dalam kerangka keagamaan.

Mempertemukan cakrawala (*the fusion of horizon*) adalah ungkapan yang paling tepat untuk menjelaskan posisi An-Na'im dalam wacana perubahan syariahnya. Mempertemukan cakrawala merupakan model yang cukup mewarnai studi Islam (*Islamic studies*) saat ini.¹⁴² Konsep ini tak lain merupakan adaptasi dari gagasan hermeneutika filosofis Gadamer. Dalam teori perjumpaan cakrawala tersebut telah meretas kebekuan kerangkeng pemikiran yang dikotak-kotakkan oleh sejarah masa lalu berdasarkan identitas primordialistik, sekaligus pukulan telak terhadap kelompok-kelompok yang mengimani kemurnian (otentisitas) dengan menisbikan kontribusi sejarah atau dialektika dengan pihak lain, seperti kelompok Islam fundamentalis yang mengklaim doktrin agama Islam murni dari Allah dan sama sekali tidak ada kontribusi sejarah panjang peradaban Arab.

Sebelum lebih jauh mengulas ranah epistemologi dan metodologi agenda perubahan syariah An-Na'im, perlu diurai terlebih dahulu ranah ontologisnya, yakni apa sebetulnya yang dimaksud syariah oleh An-Na'im? Dalam postulasi Islam, konsep syariah itu ada di mana? Setelah itu baru dilanjutkan dengan menyangi dimensi epistemiknya.

Secara leksikal, istilah syariah merupakan derivasi dari kata *syara'a*, *yasyra'u*, *syar'an* atau *syari'atan*, yang berarti jalan.¹⁴³ Kata syariah merupakan

¹⁴² Amin Abdullah, *Islamic Studies di Perguruan Tinggi Pendekatan Integratif-Interkonektif* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2006), hlm. 223-226.

¹⁴³ Mahmud Yunus, *Kamus Arab-Indonesia* (Jakarta: Departemen Agama RI, 1973), hlm. 195.

bentuk ketiga dari kata tersebut. Dengan demikian, secara etimologis, kata syariah merujuk pada makna jalan atau medium untuk sampai pada tujuan. Tujuannya sendiri adalah Allah Swt.

Dalam *Kamus Besar Bahasa Indonesia* (KBBI), syariah diartikan sebagai hukum agama (yang diamalkan menjadi perbuatan-perbuatan, upacara, dan lain sebagainya) yang bertalian dengan agama Islam.¹⁴⁴ Sampai di sini, adopsi kata syariah ke dalam bahasa Indonesia tersebut mengalami pergeseran makna yang cukup signifikan: dari yang semula bermakna 'jalan' menjadi hukum agama. Tidak bisa dipungkiri, pemaknaan ala KBBI ini tidak berasal dari konteks etimologis dari kata syariah itu sendiri melainkan dari pengertian terminologisnya yang dipaparkan kalangan pakar fikih. Mereka (kalangan ahli fikih/*fuqaha*), mendefinisikan syariah sebagai hukum-hukum dan aturan-aturan yang ditetapkan Allah untuk hambaNya agar diikuti dalam hubungan dengan Allah dan sesama manusia.¹⁴⁵

Sementara An-Na'im sendiri, yang mengutip SG. Vesey-Fitzgerald, mendefinisikan syariah sebagai berikut:

Syariah adalah "tugas umat manusia yang menyeluruh", meliputi moral, theologi, dan etika pembinaan umat, aspirasi spiritual, ibadah formal, dan ritual yang rinci. Syariah mencakup hukum publik dan perseorangan, kesehatan bahkan kesopanan dan akhlak.¹⁴⁶

¹⁴⁴ Departemen Pendidikan dan Kebudayaan RI, *Kamus Besar Bahasa Indonesia* (Jakarta: Balai Pustaka, 1990), hlm. 878.

¹⁴⁵ Ismail Muhammad Syah, *Filsafat Hukum Islam* (Jakarta: Bumi Aksara, 1999), hlm. 13.

¹⁴⁶ Abdullahi Ahmad An-Na'im, *Dekonstruksi Syariah* (Yogyakarta: LKIS, 2004), hlm. 19

Dengan demikian, persepsi An-Na'im tentang syariah tidak berhenti di tataran konsep hukum, melainkan juga etika dan moralitas keagamaan dalam domain yang sangat luas. Selain mengandung diferensiasi dengan paparan para ulama fikih tentang konsep syariah, definisi An-Na'im ini juga meretas pelebaran konteks syariah. Syariah, dalam pengertian An-Na'im, merupakan monomen dari Islam itu sendiri. Dalam syariah mengandung seluruh unsur ajaran Islam, baik bersifat vertikal (teologi dan ritual) maupun yang bersifat horizontal (muamalah dan hubungan sosial). Pada level definisi istilah ini saja sudah sangat jelas komitmennya atas perubahan syariah, dan akan semakin jelas lagi jika sudah memasuki uraian yang lebih komprehensif.

Syariah diberlakukan pertamakali pada tahun 610 M¹⁴⁷ bertepatan dengan diangkatnya Nabi Muhammad sebagai utusan Allah (rasul).¹⁴⁸ Lokasi turunnya adalah Mekah. Sebab di tempat itulah Nabi Muhammad dilahirkan sekaligus menghabiskan masa mudanya. Pada saat itu pula, menurut An-Na'im, mulailah Nabi menyebarkan misi keagamaan dan reformasi sosial.¹⁴⁹ Kalau Nabi dikatakan sebagai penyebar misi keagamaan, secara *de facto* tidak ada yang perlu dipersoalkan, tapi kalau Nabi disebut penggerak reformasi sosial, tentu di sini mengundang pertanyaan. Konstelasi sosial yang bagaimanakah yang Nabi reformasi tersebut dan apa hasilnya, tidak banyak diulas oleh An-Na'im. Sebaliknya justru ia banyak mengulas proyek reformasi sosial Nabi pada saat bermukim di Madinah (setelah bermigrasi atau berhijrah).

¹⁴⁷ Barnaby Rogerson, *Biografi Muhammad*, terj. Asnawi (Yogyakarta: Diglossia, 2005), hlm. 224.

¹⁴⁸ Abdullahi Ahmad An-Na'im, *Dekonstruksi Syariah* (Yogyakarta: LKIS, 2004), hlm. 21

¹⁴⁹ *Ibid.*

Kendati demikian, ulasan tentang reformasi sosial di Mekah telah banyak ditulis oleh para pemikir lainnya, semisal Robert N. Bellah. Menurutnya, reformasi sosial yang dilakukan Nabi di Makkah bermula ketika Nabi menyebarkan ajaran monoteisme. Meskipun Bellah lebih suka menggunakan istilah sekularisasi, namun maknanya kompatibel dengan reformasi. Sebab istilah sekularisasi merujuk pada makna 'pembebasan'.

Ketika Nabi Muhammad menyebarkan monoteisme, pada saat itu pula ia sedang mereformasi tatanan sosial masyarakat Arab, dari yang semula sarat dengan bid'ah, tahayul, dan khurafat menjadi modern dengan monoteisme (tauhid). Namun proyek reformasi Nabi di Makkah tidak berlangsung lama, sebab banyak kalangan yang secara pro-aktif bersikap resisten. Tidak kuat dengan kondisi seperti itu, akhirnya Nabi Muhammad berikut pengikutnya bermigrasi ke Madinah.¹⁵⁰ Di tempat inilah, menurut An-Na'im, proyek reformasi sebenarnya dimulai.¹⁵¹

Madinah, yang secara etimologis bermakna 'kota', memiliki ranah peradaban yang sangat modern. Mungkin konteks Madinah memiliki kemiripan dengan konteks *Polis* dalam kesejaraan Yunani kuno.¹⁵² Potret Madinah pasca dihuni Nabi dan para pengikutnya penuh dengan gambaran yang sangat dekat dengan sistem kenegaraan. Itulah sebabnya, bagi kelompok yang pro negara Islam senantiasa

¹⁵⁰ Muhammad Husein Haekal, *Sejarah Hidup Muhammad*, terj. Ali Audah (Jakarta: Tintamas Indonesia, 1993), hlm. 220-222

¹⁵¹ Kegagalan di Makkah tidak serta merta menghilangkan substansi reformasinya. Bersama Mahmud Muhammad Thaha, An-Na'im berkeyakinan konteks reformasi di Makkah tetap berlaku namun ditunda (di-nasakh) sampai situasinya memungkinkan untuk melaksanakan hal itu.

¹⁵² Ali Syari'ati, *Ummah dan Imamah Suatu Tinjauan Sosiologis*, terj. Afif Muhammad (Jakarta: Pustaka Hidayah, 1989), hlm. 45.

menjadikan Madinah pada masa Nabi sebagai rujukannya.¹⁵³ Hal ini tentu sangat berbeda dengan potret Islam semasa di Makkah. Tentang hal ini An-Na'im menulis:

Hijrah menandai tidak saja perubahan dramatik dalam pertumbuhan jumlah umat Islam dan pembentukan masyarakat politik atau Negara Islam pertama di Madinah, tetapi juga peralihan yang signifikan dalam materi pokok dan isi misi Nabi. Secara umum disepakati bahwa periode Makkah, al-Qur'an dan sunnah banyak berisi tentang ajaran agama dan moral, tidak menyatakan norma-norma politik dan hukum secara khusus, yang harus dikembangkan pada periode Madinah. Penjelasan tentang perubahan ini adalah karena periode Madinah ini al-Qur'an dan sunnah harus memberikan respon terhadap kebutuhan sosial politik yang konkret dalam suatu komunitas yang dibangun. Dengan kemerdekaan untuk mengembangkan instusi yang mereka miliki dan menerapkan norma-norma agama baru mereka, memerlukan ajaran dan tuntunan yang lebih rinci.¹⁵⁴

Kondisi sosial masyarakat menjadi kata kunci utama diberlakukannya model syariat Islam. Situasi sosial yang sangat kondusif di Madinah menjadikan Nabi Muhammad lebih banyak mengembangkan sistem keislaman yang menitikberatkan pada ranah administratif dan moralitas sosial keseharian. Lain halnya pada saat masih Makkah, situasi yang sangat represif tersebut memaksa Nabi lebih banyak membicarakan wacana etika kemanusiaan secara umum.

Dari sejarah awal inilah, syariah kemudian mengalami proses perubahan yang evolutif. Perubahan syariah tersebut memungkinkan karena pada dasarnya

¹⁵³ Nurcholish Madjid, "Demokratisasi Sistem Politik: Belajar dari Sistem Kekhalifahan Klasik," dalam Nurcholish Madjid et.al., *Kehampaan Spiritual Masyarakat Modern: Respon dan Transformasi Nilai-nilai Islam Menuju Masyarakat Madani* (Jakarta: Media Cita, 2000), hlm. 197-201

¹⁵⁴ Abdullahi Ahmad An-Na'im, *Dekonstruksi Syariah* (Yogyakarta: LKIS, 2004), hlm. 21-22

merupakan produk interpretasi atas teks al-Qur'an serta sunnah.¹⁵⁵ Dengan demikian, sangat salah (menurut perspektif An-Na'im) jika syariah dianggap bersifat ilahiyah (transendental) dan tak terjangkau oleh perubahan.

Proyek pembaharuan syariah yang digulirkan An-Na'im hanya mengerucut pada perubahan rekonstruksi paham negara syariah berikut sub-ordinatif dari tema tersebut (seperti konstitusi, hukum publik, dan sistem ketatanegaraannya), meskipun pada dasarnya juga meliputi yang lain. Namun presisinya sangat tidak seimbang, alias lebih banyak di area rekonstruksi syariahnya. Perihal penekanan pada perubahan persepsi negara syariah sendiri (sebagaimana telah diulas) merupakan bagian dari hidmat An-Na'im yang berupaya memerankan dirinya sebagai (apa yang disebut Antonio Gramsci) intelektual organik.¹⁵⁶ Intelektual organik merupakan anti-tesis dari intelektual mapan, sebagaimana dipahami Julien Benda.¹⁵⁷

Namun lebih daripada itu, alasan terkuat An-Na'im adalah karena negara syariah merupakan kostitusionalisasi paradigma fikih (yurisprudensi) klasik sebagaimana menggejala di beberapa negara yang didiami komunitas muslim. Melalui negara syariah ini manual hukum Islam klasik dipertahankan (diestabilisasi). Dengan demikian, untuk mengubah paradigma syariah secara umum harus dimulai dari pembongkaran intitusinya. Keprihatinan An-Na'im atas perubahan syariah dengan pendobrakan institusi negara syariah terlebih dahulu terbias jelas dalam paparan berikut ini, yang diawali dengan uraian antipatiknya terhadap Ibnu Taimiyah (sebagai representasi hukum Islam klasik).

¹⁵⁵ *Ibid.*, hlm 20.

¹⁵⁶ Daniel Dhakidae, *Cendekiawan dan Kekuasaan Dalam Negara Orde Baru* (Jakarta: Gramedia, 2003), hlm. 11.

¹⁵⁷ *Ibid.*

Catatan pembaharuan Islam yang signifikan dalam lapangan hukum publik digambarkan paling baik sebagai salah satu kefrustrasian dan kekecewaan. Jika kita melihat karya Ibnu Taimiyah, kita menemukan bahwa model yang ditawarkan tidak lebih dari model negara syariah yang kaku.model tersebut memunculkan berbagai problem konstitusional dan problem hukum publik lainnya yang amat serius. Dengan memecahkan problem-problem khusus itu, baik substansi maupun bentuk karya Ibnu Taimiyah sama sekali tidak ada manfaatnya bagi penerapan hukum Islam modern.¹⁵⁸

Stressing pada ujaran "model tersebut memunculkan berbagai problem konstitusional dan problem hukum publik lainnya", mengandung kesan bahwa negara syariah yang kaku dapat menjadi "cangkang" atau institusi yang membingkai dan memfasilitasi penerapan atau pemapanan hukum Islam secara kaku. Oleh sebab itu, mau tidak mau, An-Na'im mesti mengagendakan perubahan persepsi negara syariah.

Berpijak dari reformasi tersebut, An-Na'im kemudian melompat pada isu etika pluralitas dalam konstelasi yang lebih global. An-Na'im menjadi duta atau representasi Islam menawarkan gagasan inklusifitas. Tidak mengherankan jika ia pun direkrut menjadi negoisator sekaligus konseptor hak asasi manusia (HAM) berdasarkan perspektif agama-agama besar di dunia. Lantas di manakah letak relevansinya antara perubahan isu syariah dan etika hubungan antara agama secara global?

Negara syariah identik dengan eksklusifitas. Sementara eksklusifitas senilai dengan anti pluralisme. Anti pluralisme sendiri merupakan perilaku yang berlawanan atau diametral dengan etika perdamaian antar iman. Dengan membongkar negara syariah, berarti An-Na'im telah mencairkan watak eksklusifitas Islam. Hal ini

¹⁵⁸ Abdullahi Ahmad An-Na'im, *Dekonstruks Syariah* (Yogyakarta: LKIS, 2004), hlm. 101

merupakan modal utama teretasnya toleransi antar iman dari internal Islam itu sendiri.

2. Tantangan Utama dalam Proyek Rekonstruksi Negara Syariah

Modernitas telah bergulir sejak abad XVII. Namun jauh sebelum itu, Islam telah mengalami fase renaissans. Renaissans (pencerahan) membias di daerah bekas Persia, dengan komunitas Buwaih sebagai aktor utamanya. Terbitnya renaissans membawa konsekuensi majunya paradigma berpikir umat Islam, sehingga ilmu pengetahuan pun tumbuh pesat di seantero jagat Islam.

Namun pengaruh modernitas Barat jauh lebih luas bila dibandingkan mentari renaissans Islam. Resonansi modernitas merambah hampir ke seluruh pelosok dunia, sehingga tak tersisa sejengkal pun area yang bebas dari pengaruh modernitas Barat. Tak terkecuali juga kawasan yang dijubeli umat Islam.

Munculnya modernitas membawa pengaruh yang cukup signifikan dalam ranah kajian keislaman (*Islamic Studies*). Ada dua ragam pengaruh modernitas atas Islam. *Pertama*, modernitas yang dimotori nalar positifistik, dengan cara kerja ilmu-ilmu alam yang empiris, memperkuat posisi fundamentalisme keagamaan. Paham atau kelompok ini merupakan representasi dari cara pandang keagamaan yang tekstual, harfiah, dan kaku.

Pengaruh seperti itu sejatinya tidak hanya merambahi ilmu-ilmu keislaman, melainkan juga ilmu-ilmu sosial yang lain. Sehingga ilmu-ilmu tersebut menjadi

terdistorsi karena nilai positifistiknya yang kental.¹⁵⁹ Maka tidak mengherankan jika nama-nama seperti Habermas, Giddens, Ulrich Beck, Foucault, dan lain sebagainya, sangat gencar mencerca modernitas dengan *desire* masing-masing.¹⁶⁰

Dalam spektrum sejarah Islam, aliran fundamentalisme sebetulnya telah muncul jauh sebelum genderang modernitas ditabuh. Menurut catatan Harun Nasution, aliran Khawarijlah yang memulai pertamakali ketika mereka memutuskan keluar dari barisan Ali sembari menyatakan bahwa Ali dan orang-orang yang berdosa besar kafir.¹⁶¹

Fundamentalisme yang akut berimbas pada eksklusifisme. Sehingga yang berada di luar *mainstream* tersebut dianggap salah bahkan murtad (*apostasy*). Kondisi seperti itulah yang dirasakan An-Na'im sebagai penghambat utama proses perubahan persepsi negara syariah. Masalahnya, perubahan yang diagendakan An-Na'im mengisyaratkan perilaku yang keluar dari pola pikir fundamentalisme. Perubahan negara syariah sebanding dengan reinterpretasi terhadap teks (al-Qur'an maupun hadis) yang dianggap mapan oleh kelompok fundamentalis.

Tantangan pertama yang didapati An-Na'im adalah resistensi kelompok yang pro negara syariah di negerinya.¹⁶² Mulai dari intimidasi hingga apostasi memberondong An-Na'im tiada henti. Beruntung nasibnya tidak setragis Thaha

¹⁵⁹ Ignas Kleden, *Sikap Ilmiah dan Kritik Kebudayaan* (Jakarta: LP3ES, 1987), hlm. 32-34.

¹⁶⁰ Kritik Habermas bisa dilihat, misalnya dalam Jurgen Habermas, *Ilmu dan Teknologi Sebagai Ideologi*, (Jakarta: LP3ES, 1990).

¹⁶¹ Harun Nasution, *Islam Rasional* (Bandung: Mizan, 1996), hlm. 65.

¹⁶² Transformasi Hukum Islam; Suara Sarjana Aktivistis Sudan," Dalam *Islamika*, Nomor 1, Juli-September 1993, hlm. 94-96.

Husein yang dihukum mati, Fazlur Rahman yang tak pernah menikmati matahari di kampung halamannya, atau Abu Zayd yang terpaksa berpisah dengan istrinya yang baru dinikahinya sebulan, akibat aktivitas yang sama dengan An-Na'im.

Di lain pihak, kalangan intelektual muslim yang memiliki kesadaran kritis justru tidak mampu berbuat apa-apa. Mereka dilanda problem psikologis. Mereka merasa kalah dengan para kelompok fundamentalis yang jelas-jelas melanggengkan isu negara syariah. Kepada mereka, An-Na'im menumpahkan penyesalannya yang sangat mendalam sebagaimana dalam petikan pernyataannya berikut ini.

Dimensi psikologis kekalahan intelektual muslim yang modern yang terlalu banyak mengakui otoritas "keagamaan" para penyokong syariah ini amatlah penting. Intelektual muslim paling kontemporer, yang terdidik dalam tradisi universitas modern yang liberal, kurang memiliki kepercayaan diri yang dibutuhkan untuk menentang para penyokong syariah yang agresif.¹⁶³

Tantangan berikutnya yang dihadapi An-Na'im adalah benturan ideologis dengan *status quo*.¹⁶⁴ Kalangan fundamentalis di satu sisi memang menghambat laju perubahan yang disuarakan An-Na'im. Tapi arus kekuasaan yang memiliki interes untuk mempertahankan kekuasaannya sering menutup gerak kritisisme. Hal ini sebetulnya tidak hanya terjadi dalam ranah yang digeluti An-Na'im, melainkan juga ranah-ranah yang lain. Dalam lintasan sejarah berbagai negara, upaya reformasi senantiasa *vis a vis* dengan penguasa di negara yang bersangkutan.

¹⁶³ Abdullahi Ahmad An-Na'im, *Dekonstruksi Syari'ah*. hlm. 102-103. Dan bandingkan dengan Abdullahi Ahmad An-Na'im, "The Islamic Law of Apostasy and Its Modern Applicability; A Case from A sudan," Dalam *Religion*, vol 16, Tahun 1986

¹⁶⁴ *Ibid.*,

C. Meretas Visi Perdamaian Dunia Perspektif Islam

Beberapa waktu terakhir ini An-Na'im melakukan kunjungan dan berdialog dengan banyak intelektual muslim di berbagai kota di dunia, seperti di Istanbul (Turki), Kairo (Mesir), Taskhent dan Samarkand (Uzbekistan), New Delhi, Aligarh, Mumbai, dan Cochin (India), Jakarta dan Yogyakarta (Indonesia) serta Abuja, Jos, Kano, dan Zaria (Nigeria). Kunjungan tersebut berlangsung dalam rentang waktu Januari 2004 hingga September 2006.

Dari sekian banyak dialog tersebut sedikitnya ada dua kesan yang sangat berharga bagi An-Na'im terkait dengan diskursus HAM dan perdamaian yang ia usung selama ini. Kesan *pertama* adalah bahwa ancaman terhadap konflik antar umat beragama semakin serius. *Kedua*, bahwa ada secercah optimisme sejauh menyaksikan tetap bergelornya resistensi yang dilakukan oleh sebagian intelektual muslim di berbagai negara tersebut. Dan dari sekian banyak negara yang dikunjunginya tersebut, An-Na'im memberi catatan khusus pada konteks Islam India, Turki, dan Indonesia. Ketiga negara ini, oleh An-Na'im, direkomendasikan sebagai model ideal aktualisasi sikap etis dalam menyikapi realitas relasi Islam dan negara, meski tak luput juga dari bidikan kritiknya.

Ketiga negara yang disebut An-Na'im sebagai model tersebut, relatif bervariasi dalam memformulasikan strategi struktural dan kultural dalam memberlakukan masyarakatnya yang terdiri dari multi kulturalitas dan multi

religiusitas. Hal ini disebabkan lantaran perbedaan pengalaman sejarah dan karakteristik demografinya.

Secara kuantitatif, Islam Indonesia merupakan *single majority*. Sehingga komunitas muslim Indonesia merupakan yang terbesar di dunia, melampaui Arab, India, maupun Turki. Namun sistem yang digunakan negeri ini adalah konstitusionalisme republic modern, bukan syariah Islam klasik. Pemilihan sistem negara modern sebagai konstitusi merupakan hasil tawar-menawar dan dialektika yang panjang.¹⁶⁵ Pemilihan tersebut merupakan bentuk kompromi di antara semua komunitas bangsa.¹⁶⁶

Hasil-hasil kompromi tersebut kemudian dituangkan dalam lima dasar negara (Pancasila) yang penjabarannya terdapat Undang-Undang dasar 1945. Namun dalam perjalanannya dasar negara tersebut kerap mengalami reduksi. Reduksi paling fatal terjadi pada masa Orde Baru. Saat itu, Pancasila digunakan sebagai alat represi terhadap lawan politik pemerintah.¹⁶⁷ Tafsir tunggal makna Pancasila sepenuhnya menjadi milik pemerintah. Dengan demikian nilai filosofis Pancasila pun luntur seketika.

Namun di lapangan, semangat Pancasila tetap menjadi gambaran umum masyarakat Indonesia. Hal ini dibuktikan dengan tertatanya keragaman masyarakat Indonesia tanpa saling menyerang. Upaya menemukan benang merah terus dilakukan, sehingga menguatlah kelompok-kelompok yang berhasil memadukan antara

¹⁶⁵ Parakitri T. Simbolon, *Menjadi Indonesia* (Jakarta: Penerbit Kompas, 151-152

¹⁶⁶ Abdul Karim, *Islam dan Kemerdekaan Indonesia* (Yogyakarta: Sumbangsih press, 2005) 47-48.

¹⁶⁷ Daniel Dhakidae, *Cendekiawan*, hlm. 113.

semangat kelompoknya dengan kelompok yang lain. Hal ini tercermin dalam potret Islam sinkretis, misalnya dalam Islam kejawen di Jawa, *wetu telu* di Lombok, Islam ala suku kajang di Bulukumba Sulawesi Selatan, komunitas kampung Naga di tasikmalaya, maupun di daerah-daerah yang lain.¹⁶⁸

Realitas kemajemukan yang damai ini terancam pecah sejauh melihat perkembangan Islam mutakhir. Munculnya gerakan-gerakan fundamentalisme, seperti FPI, Hizbut Tahrir, dan MMI, memicu riak-riak konflik keagamaan. Belum lagi ditambah penerapan perda-perda syariah di beberapa daerah. Namun, gerakan anti tesis dari semua itu juga terus berkembang, seperti dalam hal ini An-Na'im memberi contoh LKiS.¹⁶⁹ Dan An-Na'im rupanya sangat memercayai bahwa lembaga-lembaga anti-tesis dari fundamentalisme akan sanggup mengimbangi atau bahkan meminimalisir konflik. Apalagi pemerintah pusat juga tak henti-hentinya mengambil inisiatif mengadaptasi beberapa aturan Islam untuk umat Islam sendiri, seperti aturan tentang pernikahan dan wakaf yang diformat dalam Kompilasi Hukum Islam (KHI).¹⁷⁰

Pengalaman-pengalaman yang ditunjukkan ketiga negara tersebut setidaknya cukup menyadarkan dan menguatkan hati An-Na'im, bahwa Islam, sejatinya, dapat menjadi pemrakarsa bagaimana menata dunia baru yang aman dari konflik. Sebagian dogma Islam yang sering banyak disalahartikan sebagai anjuran Tuhan untuk mendirikan negara yang bersistem dan beridentitas Islam sama sekali tidak benar. Yang benar adalah bahwa konsep negara Islam hanyalah produk sejarah

¹⁶⁸ Abdullahi Ahmad An-Na'im, *Islam dan Negara Sekular Menegosiasikan Masa Depan Syariah* (Bandung: Mizan, 2007), hlm. 407-108

¹⁶⁹ *Ibid.*, hlm. 412

¹⁷⁰ *Ibid.*, hlm. 429

yang bisa dibantah dengan sejarah pula. Pilihan apakah negara Islam atau bukan negara Islam adalah sebuah hasil dari dialektika dan tawar-menawar. Di titik inilah An-Na'im mendorong umat Islam untuk melakukan tawar-menawar ulang tentang masa depan syariah. Tawar-menawar yang dimaksudkan bukan dalam rangka mendirikan negara Islam, melainkan menempatkan wacana syariah di luar negara sebagai *maqam*-nya yang paling ideal. Negara adalah urusan menata masyarakat. Sedang masyarakat bersifat majemuk dan memiliki kompleksitas permasalahan yang pasti tidak akan terselesaikan dengan doktrin syariah. Sebab, sekali lagi, syariah yang ada saat ini merupakan produk sejarah masa lalu yang pasti berbeda dengan konteks kekinian.

BAB V

PENUTUP

A. Kesimpulan

Setelah merampungkan pembahasan dan penelitian kepustakaan yang telah dilakukan pada bab-bab sebelumnya yang menjadi problem penelitian ini, maka pada bagian ini penulis akan membuat beberapa catatan kesimpulan sebagaimana berikut ini.

1. Abdullahi Ahmad An-na'im merupakan sosok pemikir Sudan yang merasakan pengalaman historis konflik dan pelanggaran Hak Asasi Manusia (HAM) di negaranya, Sudan. Pengalaman sejarah ini kemudian mengkristalisasi komitmennya terhadap perubahan HAM, baik di negaranya sendiri maupun di dunia pada umumnya. Lebih-lebih ketika ia melihat dengan mata sendiri bagaimana gurunya, Mahmud Muhammad Thaha, dibunuh oleh para pelanggar HAM tersebut. Ditambah lagi konflik sosial yang berlarut-larut di Dharfur, sudan selatan, yang membuat daerah tersebut terisolir selama bertahun-tahun.
2. Titik tolak gagasan An-Na'im tentang penegakan HAM-nya diawali dari kritik pedasnya terhadap cara berpikir syariah sentris yang menjadi awal dari agenda untuk menjadikan syariah sebagai konstitusi negara. Inilah problem yang dialami oleh Sudan dan berikut juga beberapa negara berpenduduk muslim yang lain. Ketika syariah diterapkan, maka yang terjadi adalah pelanggaran HAM. Sebab, *pertama*, masalah syariah adalah masalah penafsiran. Ketika syariah ini dijadikan sebagai konstitusi maka sebetulnya yang terjadi adalah pemaksaan sebuah

penafsiran yang kompatibel dengan proses hegemoni (setidaknya hegemoni penafsiran). *Kedua*, penduduk yang tinggal di negara tersebut berbeda agama. Jika syariah dipaksakan, maka yang terjadi adalah klasifikasi warga negara menjadi dua, yaitu warga utama dan warga kelas dua. Dengan demikian, An-Na'im kemudian mengajukan Negara modern dengan konstitusi yang juga modern sebagai pengganti dari syariah. Sebab hanya sistem inilah yang paling menjamin keadilan (*fairness*). Terkait dengan isu-isu relasi Islam dan negara, An-Na'im menolak keras konsep murtad (*riddah* atau keluar dari Islam) dan konsep *dzimmi*. Menurutnya, agama adalah sebuah pilihan. Pluralitas merupakan sebuah keniscayaan, dan perbedaan tidak serta merta disikapi dengan ketidakadilan.

B. Saran-saran

Setelah menjalankan proses penelitian ini, penulis menemukan beberapa hal yang layak untuk ditempatkan sebagai saran-saran dan rekomendasi yang semestinya dipertimbangkan oleh peneliti (*subject of inquiry*) selanjutnya. Terkait dengan saran-saran, ada tiga hal yang ingin penulis soroti, yaitu yang terkait dengan objek penelitian, metode dan hasil (*contribution to knowledge*).

Terkait dengan objek, penulis menyarankan agar di masa-masa yang akan datang diperbanyak penelitian yang berbasis fakta empiris (lapangan), baik berupa fakta atau fenomena sosial-empiris maupun tokoh yang sedang bergulat dengan persolan fakta yang bersifat aktual. Hal tak lain sebagai strategi agar kegiatan akademik tidak melulu berdiam di menara gading.

Terkait dengan metode, penulis menyarankan agar para peneliti selanjutnya "berani" mencoba atau berjihad dengan mencicipi metode-metode penelitian kontemporer yang stoknya cukup banyak, terutama yang terkait dengan ilmu-ilmu

sosial-humaniora. Pendekatan yang ideal untuk penelitian sosial-humaniora adalah pendekatan yang bertolak pada upaya memahami (*verstehen*), bukan *erlebnis* (menjelaskan).

Selanjutnya, terkait dengan kontribusi, penulis menyarankan agar para peneliti yang akan datang bisa memikirkan kontribusi yang akan dihasilkan dari penelitiannya, memiliki cakupan dan faedah yang benar-benar bisa dirasakan oleh masyarakat luas, baik masyarakat akademis maupun masyarakat umum. *Wa Allah A'lam bi al-Shawab.*

DAFTAR PUSTAKA

A. Al-Qur'an.

Departemen Agama RI, *al-Qur'an dan Terjemahannya*, Jakarta: Yayasan Penyelenggara Penterjemahan Departemen Agama RI, 1989.

B. Hadis

Suryadi, *Metodologi Ilmu Rijalil Hadis*, Yogyakarta: Madani Pustaka Hikmah, 2003

C. Fiqh/ushul fiqh.

Abd al-Rāziq, Alī , *Al-Islām wa Uṣūl al-Hukm, Bahth fi al-Khilāfah wa al-Hukumah fi al-Islām* (Kaherah: al-Hay'ah al-Misriyyah al-'Ammah li al-Kitab, 1925), alih bahasa M. Zaid Su'di, *Islam, Dasar-Dasar Pemerintahan, Kajian Khilafah dan Pemerintahan dalam Islam*, Yogyakarta: Penerbit Jendela, 2002

Abou el-Fadl, Khaled, *Atas Nama Tuhan Dari Fikih otoriter ke Fikih Otoritatif*, ter. R. Cecep Lukman Yasin, Jakarta: Serambi, 2004

Abu al-A'la al-Maududi, *Jihad Bukan Kontroversi Meluruskan Makna Jihad Dalam realitas Kehidupan Masyarakat*, terj. Syatiri Matrais, Jakarta: Penerbit Cendekia, 2001

Ahmad An-Na'im, Abdullahi, *Islam dan Negara Sekular Menegosiasikan Masa Depan Syari'ah*, Bandung: PT Mizan Pustaka, 2007

_____, Abdullahi "Dekonstruksi Syariat" *Hukum Publik di Dunia Islam*, Cet ke-4, Yogyakarta, LkiS, 2004

Ali, H.A. Mukti, *Metode Memahami Agama Islam*, Jakarta: Bulan Bintang, 1991

al-Maududi, Abū A'la, *The Islamic Law and Government*, (ed.), Khurshid Ahmad (Lahore: Islamic Publication, 1967). Alih bahasa Asep Hikmat, *Hukum dan Konstitusi Sistem Politik Islam*, Bandung: Mizan, 1990

- al-Siba'i, Mustafa, *Sunnah dan Peranannya dalam Penetapan Hukum Islam, Sebuah Pembelaan Kaum Sunni*, terj. Nurcholish Madjid, Jakarta: Pustaka Firdaus, 1993
- Amiruddin, M. Hasbi, *Konsep Negara Islam Menurut Fazlur Rahman*, cet. I, Yogyakarta: UII-Press, 2000
- Anwar, M. Syafi'i, "kata pengantar" *Islamku, Islam Anda, Islam Kita; Agama Masyarakat Negara Demokrasi*, Jakarta: The Wahid Institute, 2006
- Nasution, Harun, *Islam Ditinjau Dari Berbagai Aspeknya*, Jilid. II, Jakarta: UI-Press, 1986
- _____, *Islam Rasional*, Bandung: Mizan, 1996
- Pulungan, J. Suyuthi, *Fiqh Siyasah: Ajaran, Sejarah dan Pemikiran*, Jakarta: PT Raja Grafindo Persada, 2002
- Said al-'Ashmawi, Muhammad, *al-Islām al-Siyāsi*, Kaherah: al-Intishar al-'Arabi
- Sjadzali, Munawir. *Islam dan Tata Negara, ajaran, sejarah dan pemikiran*, cet ke-5, Jakarta, UI-Pres, 1993
- Syari'ati, Ali, *Ummah dan Imamah Suatu Tinjauan Sosiologis*, terj. Afif Muhammad, Jakarta: Pustaka Hidayah, 1989
- Thontowi, Jawahir, *Islam, Politik, Dan Hukum, Esai-esai ilmiah untuk pembaruan*, Yogyakarta, Madyan Pres, 2002
- Wahid, Marzuki, *Fiqh Madzhab Negara, Kritik Atas Politik Hukum Islam di Indonesia*, Yogyakarta: LKiS, edisi revisi, 2001
- _____, *Narasi Ketatanegaraan al-Mawardi Ibn al-Farra: Bacaan Seorang Rakyat atas Dua Kitab al-Ahkām al-Sulthāniyyah*, Cirebon: Jilli, 1996.
- Zayd, Abu, *Imam al-Syafi'i Moderatisme, Eklektisisme, Arabisme*, terj. Khoiron Nahdiyyin, Yogyakarta: LKiS, 1997

C. Lain-lain.

Abdul Karim, *Islam dan Kemerdekaan Indonesia*, Yogyakarta: Sumbangsih press, 200547-48.

Abdullah, Amin, *Islamic Studies di Perguruan Tinggi Pendekatan Integratif-Interkonektif*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2006

Bagus, Loren, *Kamus Filsafat*, Jakarta: Gramedia, 2003

Bakker, Anton, *Metode Filsafat*, Jakarta: Ghalia Indonesia, 1986

Brouwer, M.A.W, *Cahaya Ilahi dan Opera Manusia*, Jakarta: Penerbit Kompas, 2004

Budiarjo, Miriam, *Dasar-Dasar Ilmu Politik*, cet. XX, Jakarta: Gramedia, 1999

Campbell, Tom. *Tujuh Teori Sosial; Sketsa, Penilaian, Perbandingan*. Terj.

Departemen Pendidikan dan Kebudayaan RI, *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, Jakarta: Balai Pustaka, 1990

Dhakidae, Daniel, *Cendekiawan dan Kekuasaan Dalam Negara Orde Baru*, Jakarta: Gramedia, 2003

Efendi, Bahtiar, *Politik Syariat Islam; dari Indonesia Sampai Nigeria*, Jakarta: Alfabeta, 2004

Fachrur Rozi, Muhammad, *Hak-hak dan Partisipasi Politik non-Muslim dalam Sistem Pemerintahan Islam (Study atas Pemikiran Abdullahi Ahmed An-Nai'im)*, Skripsi Fakultas syari'ah tidak diterbitkan, yogyakarta, IAIN, 1998

Habermas, Jurgen., *Ilmu dan Teknologi Sebagai Ideologi*, Jakarta: LP3ES, 1990.

Hadi, Sutrisno, *Metodologi Research*, Jogjakarta: Yayasan Penerbitan Fakultas Psikologi UGM, 1985

Hanafi, Hassan, *Oksidentalisme Sikap Kita Terhadap barat*, ter. M. Nadjib Bukhori, Jakarta: Paramadina, 2000

Hardiman, F. Budi, "Watak Paradoksal Hak Asasi", dalam *Jurnal Basis*, Nomor 03-04, Tahun ke-56, Maret-April 2007

Haryatmoko, *Etika Politik*, Jakarta: Penerbit Kompas, 2003

Hasbi Ash-Shiddieqy, Teungku Muhammad, *Pengantar Hukum Islam*, Cet ke-2, Semarang, PT. Pustaka Rizki Putra, 2001

<http://www.Law.emory.fs.com>, diakses 15 Nopember 2008

Husein Haekal, Muhammad, *Sejarah Hidup Muhammad*, terj. Ali Audah, Jakarta: Tintamas Indonesia, 1993

Hutcheon, Linda, *Politik Posmodernisme*, diterjemahkan dari Judul Asli: *The Politics of Posmodernism*, Alih bahasa Apri Danarto, Yogyakarta, Jendela, 2004

Islamika, Nomor 6, Tahun 1995

Ismail, Faisal, *Pijar-Pijar Islam; Pergumulan Kultur dan Struktur*, Yogyakarta: LESFI, 2002

Ibnu Taimiyah, *membuka Pintu Ijtihad*, Bandung: Pustaka, 1992

Karim, Abdul, *Islam dan Kemerdekaan Indonesia*, Yogyakarta: Sumbangsih press, 200547-48.

Kleden, Ignas, *Sikap Ilmiah dan Kritik Kebudayaan*, Jakarta: LP3ES, 1987

Kuntowijoyo, *Islam Sebagai Ilmu Epistemologis, Metodologis, dan Etika*, Jakarta: Teraju, 2004

Madjid, Nurcholis, *Islam dan Masalah Kenegaraan*, Study Tentang Percaturan dalam Konstituante, Jakarta: LP3ES, 1985

_____, "Demokratisasi Sistem Politik: Belajar dari Sistem Kekhalifahan Klasik," dalam Nurcholish Madjid et.al., *Kehampaan Spiritual Masyarakat Modern: Respon dan Transformasi Nilai-nilai Islam Menuju Masyarakat Madani*, Jakarta: Media Cita, 2000

_____, *Dialog Keterbukaan Artikulasi Nilai Islam dalam Wacana Sosial Politik Kontemporer*, Jakarta: Paramadina, 1998

_____, *Indonesia Kita*, Jakarta: Universitas Paramadina Press, 2003

- _____, *Islam Doktrin dan Peradaban, Sebuah Telaah Kritis tentang Masalah Keimanan, Kemanusiaan, dan Kemodernan*, Jakarta: Yayasan Wakaf Paramadina, 2000
- Mudzhar, M. Atho, misalnya: *Membaca Gelombang Ijtihad: Antara Tradisi dan Liberasi*, Yogyakarta: Titian Ilahi Press, 1998
- Muhammad Syah, Ismail, *Filsafat Hukum Islam*, Jakarta: Bumi Aksara, 1999
- Nasiwan, M.Si, *Teori Teori Politik*, Yogyakarta, FISE UNY Pres, 2007
- Rogerson, Barnaby, *Biografi Muhammad*, terj. Asnawi, Yogyakarta: Diglossia, 2005
- Salim al-Awwa, Muhamamd, *Fi al-Nizam al-Siyāsi li al-Dawlah al-Islāmiyyah* Kaherah: Dār al-Shuruq, 1989
- St. Sularto, *Penguasa Arsitek Masyarakat*, Jakarta: Penerbit Kompas, 2003
- Suryopratomo, “Visi Indonesia 2030 Meraih Harapan di Masa Depan,” dalam Chris Verdiansyah (ed.), *Membongkar Budaya Visi Indonesia 2030 dan Tantangan Menuju Raksasa Dunia*, Jakarta: Penerbit Kompas, 2007
- T. Simbolon, Parakitri, “Negara Tanpa Rakyat?”, dalam Majalah *Tempo*, 25 Mei 2008, hlm. 95
- Tempo*, September 2007.
- Transformasi Hukum Islam; Suara Sarjana Aktivis Sudan,” Dalam *Islamika*, Nomor 1, Juli-September 1993
- Wahyuni, Sri, Study *pemikiran Abdullahi Ahmed An-Na'im tentang Redefinisi Jarimah Hudud*, Skripsi Fakultas syari'ah tidak diterbitkan, yogyakarta, IAIN, 2001.
- Yunus, Mahmud, *Kamus Arab-Indonesia* Jakarta: Departemen Agama RI, 1973