

**SEKULARISME DALAM PARTI POLITIK ISLAM DI
INDONESIA: KAJIAN TERHADAP PARTAI KEBANGKITAN
BANGSA DAN PARTAI AMANAT NASIONAL**

MOHAMAD LATIEF

**AKADEMI PENGAJIAN ISLAM
UNIVERSITI MALAYA
KUALA LUMPUR**

2016

**SEKULARISME DALAM PARTI POLITIK ISLAM DI
INDONESIA: KAJIAN TERHADAP PARTAI
KEBANGKITAN BANGSA DAN PARTAI AMANAT
NASIONAL**

MOHAMAD LATIEF

**TESIS DISERAHKAN SEBAGAI MEMENUHI
KEPERLUAN BAGI IJAZAH DOKTOR FALSAFAH**

**AKADEMI PENGAJIAN ISLAM
UNIVERSITI MALAYA
KUALA LUMPUR**

2016

UNIVERSITI MALAYA
PERAKUAN KEASLIAN PENULISAN

Nama: MOHAMAD LATIF [REDACTED]

No. Pendaftaran/Matrik: IHA 090076

Nama Ijazah: PH.D SIYASAH SYARI'YYAH

Tajuk Kertas Projek/Laporan Penyelidikan/Disertasi/Tesis ("Hasil Kerja ini"):

SEKULARISME DALAM PARTI POLITIK ISLAM DI INDONESIA:
KASIAN TERHADAP PARTAI KEBANGKITAN BANGSA DAN
PARTAI AMANAT NASIONAL

Bidang Penyelidikan:

SIYASAH SYARI'YYAH /SOCIAL & BEHAVIORAL SCIENCE/

Saya dengan sesungguhnya dan sebenarnya mengaku bahawa:

- (1) Saya adalah satu-satunya pengarang/penulis Hasil Kerja ini;
- (2) Hasil Kerja ini adalah asli;
- (3) Apa-apa penggunaan mana-mana hasil kerja yang mengandungi hakcipta telah dilakukan secara urusan yang wajar dan bagi maksud yang dibenarkan dan apa-apa petikan, ekstrak, rujukan atau pengeluaran semula daripada atau kepada mana-mana hasil kerja yang mengandungi hakcipta telah dinyatakan dengan sejelasnya dan sekukunya dan satu pengiktirafan tajuk hasil kerja tersebut dan pengarang/penulisnya telah dilakukan di dalam Hasil Kerja ini;
- (4) Saya tidak mempunyai apa-apa pengetahuan sebenar atau patut semunasabinya tahu bahawa penghasilan Hasil Kerja ini melanggar suatu hakcipta hasil kerja yang lain;
- (5) Saya dengan ini menyerahkan kesemua dan tiap-tiap hak yang terkandung di dalam hakcipta Hasil Kerja ini kepada Universiti Malaya ("UM") yang seterusnya mula dari sekarang adalah tuan punya kepada hakcipta di dalam Hasil Kerja ini dan apa-apa pengeluaran semula atau penggunaan dalam apa jua bentuk atau dengan apa juga cara sekalipun adalah dilarang tanpa terlebih dahulu mendapat kebenaran bertulis dari UM;
- (6) Saya sedar sepenuhnya sekiranya dalam masa penghasilan Hasil Kerja ini saya telah melanggar suatu hakcipta hasil kerja yang lain sama ada dengan niat atau sebaliknya, saya boleh dikenakan tindakan undang-undang atau apa-apa tindakan lain sebagaimana yang diputuskan oleh UM.

Tandatangan Calon [REDACTED]

Tarikh 10/11/2016

Diperbuat dan sesungguhnya diakui di hadapan,

Tandatangan Sekre [REDACTED]

Tarikh 10-11-2016

Nama:
Jawatan:

DR BHARUDDIN CHE PA
Pensyarah Kanan
Jabatan Siasah Syari'yyah
Akademi Pengajian Islam
Universiti Malaya, 50603 Kuala Lumpur

ABSTRAK

Sekularisme adalah merupakan sesebuah sistem etika yang berteraskan kepada moral alamiah dan terlepas dari agama-wahyu dan juga supranaturalisme. Dalam aspek politik, sekularisme biasa diartikan sebagai suatu fahaman yang menganjurkan konsep pemisahan di antara agama dan kenegaraan. Kajian ini menghuraikan sekularisme politik dalam dua parti Islam di Indonesia yang memiliki kedekatan sejarah dengan Nahdlatul Ulama dan Muhammadiyah iaitu Partai Kebangkitan Bangsa (PKB) dan Partai Amanat Nasional (PAN). Kajian ini adalah bersifat kualitatif dengan menggunakan kaedah analisis data secara induktif, deduktif dan analisis-kritis. Kajian ini juga adalah merupakan gabungan antara kajian perpustakaan dan lapangan. Metode pengumpulan data yang diterapkan, terbagi kepada dua macam iaitu metode dokumentasi, dengan cara menghimpun bahan-bahan tertulis seperti buku, karya tulis ilmiah, artikel dan sebagainya. Metode lapangan merupakan temubual terbuka. Melalui kedua pendekatan tersebut, kajian mendapati bahawa PKB dan PAN adalah merupakan parti Islam substantif yang memahami bahawa Islam dan negara memiliki konstruk hubungan simbiotis mutualistik yang tidak dapat dipisahkan langsung, namun pada masa yang sama tidak dapat disatukan. Kajian juga mendapati ada beberapa unsur sekularisme politik dalam kedua-dua parti diatas. Antara unsur-unsur tersebut adalah sikap parti untuk meletakkan Islam sama taraf dengan agama-agama lain dan tidak menjadikannya sebagai satu-satunya landasan ideologis parti. Selain itu, PKB dan PAN juga mendakwa dirinya sebagai parti terbuka dan inklusif serta tidak membatasi sistem keahliannya daripada kalangan orang Islam sahaja. Keanggotaannya juga terbuka kepada orang-orang yang bukan Islam. Sekularisme politik seumpama ini juga dapat diamati secara lebih mendalam berkait budaya politik, di mana Islam mengalami keruntuhan sebagai pemberi legitimasi politik serta dijadikannya demokrasi dan

kebangsaan sebagai pengganti sumber legitimasi tersebut. Sekularisme pada budaya politik ini menjadi lebih buruk dengan hilangnya identiti PKB dan PAN sebagai parti Islam. Kedua-dua parti tersebut tidak ingin untuk disebut sebagai parti Islam dan merasa lebih sesuai untuk dikelompokkan sebagai bahagian daripada parti nasional yang terbuka dan inklusif. Kajian juga mendapati bahawa sekularisme politik dalam PKB dan PAN ditimbulkan oleh faktor-faktor kepemimpinan, pemerintah dan intelektual Muslim pada tahun 1970an. Di satu sisi, ketiga faktor di atas telahpun berjaya meletakkan Islam dan demokrasi atau kebangsaan dalam suatu hubungan yang harmoni, namun di sisi lain, meruntuhkan sisi ideologis dan identiti keislaman PKB dan PAN.

ABSTRACT

Secularism is an ethical system founded on the principle of natural morality and independent of revealed religion or supernaturalism. In the political realm, secularism is generally defined as a concept that exhorts the separation between religion and state. This research seeks to elucidate political secularism in two Islamic parties in Indonesia: Partai Kebangkitan Bangsa and Partai Amanat Nasional that traditionally enjoy a historical connection with Nahdlatul Ulama and Muhammadiyyah. This research is qualitative employing inductive, deductive and analytical-critical methods for analyzing the data. It is a combination of both library and field research. Data was collected through documentation compiling books, papers, articles and the likes, and open interviews. Through applying these methods, the study figures out that both PKB and PAN are of substantive Islamic parties conceiving a symbiotic-mutualistic construct of relation between Islam and state; each of which is inseparable and yet irreconcilable. The study also discovers certain elements of political secularism in both parties. Among these elements are the parties' stance in placing Islam on a par with the other religions and their reluctance in rendering it as the sole ideology. PKB and PAN furthermore declare themselves as open and inclusive parties not confining their membership only to the Muslims. The membership is also open to the non-Muslims. Such political secularism is also apparent in their political culture in that Islam declines to be the source of political legitimacy being substituted by both democracy and nationalism. This secularism on political culture is becoming even worse as Islam ceases to be the identity of PKB and PAN as Islamic parties. Both parties are disinclined to be designated as Islamic and concurring with their agglomeration as national, open and inclusive parties instead. The study also discloses that the apparent political secularism in PKB and PAN is inflicted by various factors like leadership, government and the 1970s' Muslim intellectuals. On the one hand, these three factors have successfully

harmonized Islam and democracy or nationalism, but on the other, they overthrown the Islamic ideology and identity of PKB and PAN.

University Of Malaya

PENGHARGAAN

Puji syukur sentiasa penulis panjatkan ke hadirat Allah SWT atas segala berkah, rahmat, hidayah dan taufiqNya sehingga tesis ini boleh diselesaikan oleh penulis. Salawat dan Salam semoga selalu terlimpahkan kepada Nabi Muhammad SAW, para ahli keluarga, sahabat dan ummat Baginda sehingga ke akhir zaman, amin. Penulis perlu merakamkan penghargaan setinggi-tingginya dan menyampaikan jutaan terima kasih kepada Dr. Bharuddin Che Pa sebagai penyelia tesis, Dr. Mohamad Zaidi Bin Abdul Rahman sebagai ketua jabatan Siyasah Syar'iyyah serta segenap pengajar dan staff kakitangan di Akademi Pengajian Islam Universiti Malaya Kuala Lumpur, Keluarga besar Kyai Ahmad Ridwan di Pacitan dan KH. Imam Zarkasyi di Pondok Modern Darussalam Gontor Ponorogo, Ayahanda tercinta Mohamad Hasjim Ahmad dan Ibunda Suwarti (Pacitan) dan Ir. Bambang Alamsyah dan Dr. Maimunah Zarkasyi (Banjarmasin), isteri tercinta Nissa Marissa, MA serta ananda Mohammad Alfu Neevan (ciput 1) dan Alyssa Syazana Latief (ciput 2). Semoga Allah SWT sentiasa membala budi baik mereka semua dengan balasan kebaikan yang berlipatganda. Penulis berharap semoga kajian ini dapat memberi sumbangan dan kemanfaatan dalam bidang politik Islam kepada sesiapa sahaja yang membaca kajian ini, khasnya kepada penulis sendiri.

Wassalam

Yang benar,

Mohamad Latief

IHA090076

Jabatan Siyāsah Syar'iyyah

Akademi Pengajian Islam Universiti Malaya (APIUM)

Kuala Lumpur Malaysia

Tarikh : March 2016

JADUAL KANDUNGAN

| | |
|--|--------------|
| HALAMAN TAJUK | i |
| BORANG PERAKUAN KEASLIAN PENULISAN | ii |
| ABSTRAK | iii |
| ABSTRACT | v |
| PENGHARGAAN | vii |
| JADUAL KANDUNGAN | viii |
| SENARAI RAJAH | xii |
| SENARAI SINGKATAN | xiii |
| PANDUAN TRANSLITERASI | xiv |
| BAB 1: PENDAHULUAN..... | 1 |
| 1.1 Pendahuluan | 1 |
| 1.2 Latar Belakang Masalah..... | 1 |
| 1.3 Pernyataan Masalah Kajian..... | 7 |
| 1.4 Objektif Kajian..... | 8 |
| 1.5 Pengertian Tajuk..... | 8 |
| 1.6 Skop Kajian | 10 |
| 1.7 Kepentingan Kajian..... | 11 |
| 1.8 Kajian Terdahulu..... | 12 |
| 1.9 Metodologi Kajian | 26 |
| 1.9.1 Metode Pengumpulan Data..... | 27 |
| 1.9.1.1 Metode Dokumentasi..... | 27 |
| 1.9.1.2 Metode Temubual..... | 27 |
| 1.9.2 Metode Analisis Data | 28 |
| 1.9.2.2 Metode Deduktif..... | 28 |
| 1.9.2.3 Metode Analisis Kritis..... | 29 |
| 1.10 Sistematika Kajian..... | 29 |

BAB 2: SEKULARISME DAN PERKEMBANGAN POLITIK DI INDONESIA.31

| | | |
|-------|---|----|
| 2.1 | Pendahuluan | 31 |
| 2.2 | Definisi Sekular, Sekularisme dan Sekularisasi | 31 |
| 2.2.1 | Sekular | 31 |
| 2.2.2 | Sekularisme..... | 34 |
| 2.2.3 | Sekularisasi | 38 |
| 2.3 | Dimensi-Dimensi Dalam Sekularisme..... | 44 |
| 2.4 | Aspek-Aspek Dalam Sekularisme Politik..... | 47 |
| 2.4.1 | Sekularisasi sebagai pemisahan negara (<i>polity-separation secularization</i>). .. | 56 |
| 2.4.2 | Sekularisasi sebagai peluasan negara (<i>polity-expansion secularization</i>). .. | 57 |
| 2.4.3 | Sekularisasi sebagai penilaian semula terhadap nilai-nilai lama (<i>polity-transvaluation secularization</i>). .. | 57 |
| 2.4.4 | Sekularisasi sebagai dominasi negara (<i>polity-dominance secularization</i>). | 59 |
| 2.5 | Sekularisasi Politik di Indonesia | 60 |

BAB 3: HUBUNGAN ISLAM DAN NEGARA MENURUT PARTAI KEBANGKITAN BANGSA DAN PARTAI AMANAT NASIONAL75

| | | |
|---------|---|-----|
| 3.1 | Pendahuluan | 75 |
| 3.2 | Partai Kebangkitan Bangsa (PKB) | 75 |
| 3.2.1 | Sejarah Penubuhan PKB | 75 |
| 3.2.2 | Mabda Siyāsiy PKB | 81 |
| 3.2.3 | Hubungan PKB dan Nahdlatul Ulama..... | 86 |
| 3.2.4 | Paradigma Hubungan Islam dan Negara Menurut PKB | 89 |
| 3.2.4.1 | Aspek Ideologi..... | 90 |
| 3.2.4.2 | Aspek Demokrasi | 96 |
| 3.2.4.3 | Aspek Kebangsaan (Nasionalisme) | 101 |
| 3.3 | Gambaran Umum Partai Amanat Nasional (PAN) | 104 |
| 3.3.1 | Sejarah Penubuhan PAN..... | 104 |
| 3.3.2 | Platform PAN | 109 |

| | |
|--|-----|
| 3.3.3 Hubungan PAN Dan Muhammadiyah | 110 |
| 3.3.4 Paradigma Hubungan Islam dan Negara Menurut PAN..... | 116 |
| 3.3.4.1 Aspek Ideologi..... | 116 |
| 3.3.4.2 Aspek Demokrasi | 122 |
| 3.3.4.3 Aspek Kebangsaan | 126 |
| 3.4 Kesimpulan | 132 |

BAB 4: ANALISIS SEKULARISME POLITIK DALAM PARTAI KEBANGKITAN BANGSA DAN PARTAI AMANAT NASIONAL133

| | |
|---|-----|
| 4.1 Pendahuluan | 133 |
| 4.2 Unsur-Unsur Sekularisme Politik Dalam Partai Kebangkitan Bangsa dan Partai Amanat Nasional..... | 133 |
| 4.2.1 Sekularisasi Pemisahan Negara | 133 |
| 4.2.2 Sekularisasi Peluasan Negara | 148 |
| 4.2.3 Sekularisasi Penilaian Semula Terhadap Nilai-Nilai Lama..... | 159 |
| 4.2.3.1 Sekularisme pada asas legitimasi | 160 |
| 4.2.3.2 Sekularisme dalam identiti kelompok | 171 |
| 4.2.4 Sekularisasi Dominasi Negara | 178 |
| 4.3. Kesimpulan | 181 |

BAB 5: FAKTOR DAN IMPAK SEKULARISME POLITIK DALAM PKB DAN PAN183

| | |
|--|-----|
| 5.1 Pendahuluan | 183 |
| 5.2 Faktor-faktor yang menimbulkan sekularisme dalam PKB dan PAN | 183 |
| 5.2.1 Faktor Kepimpinan Parti..... | 184 |
| 5.2.2 Faktor Pemerintah (Sekularisasi atas-bawah)..... | 189 |
| 5.2.3 Faktor Intelektual Muslim (Sekularisasi Bawah-Atas)..... | 197 |
| 5.2.3.1 Nurcholish Madjid | 198 |
| 5.2.3.2 Abdurrahman Wahid | 204 |
| 5.2.3.3 Ahmad Wahib..... | 207 |

| | |
|---|------------|
| 5.2.3.4 Harun Nasution | 209 |
| 5.2.3.5 Munawir Sjadjzali..... | 212 |
| 5.3 PKB dan PAN sebagai Parti Politik Islam Substansialistik..... | 219 |
| 5.4. Impak Sekularisme Politik dalam Organisasi PKB dan PAN..... | 227 |
| 5.5 Kesimpulan | 234 |
| BAB 6: KESIMPULAN DAN PENUTUP | 236 |
| 6.1 Pendahuluan | 236 |
| 6.2 Kesimpulan | 236 |
| 6.2.1 Hubungan Islam dan negara menurut PKB dan PAN..... | 237 |
| 6.2.2 Unsur-unsur sekularisme politik dalam PKB dan PAN..... | 240 |
| 6.2.3 Faktor-faktor dan impak yang ditimbulkan oleh sekularisme politik dalam PKB dan PAN..... | 242 |
| 6.3 Cadangan..... | 244 |
| 6.3.1 Kepada pihak Partai Kebangkitan Bangsa dan Partai Amanat Nasional..... | 244 |
| 6.3.2 Kepada Parti-parti politik Islam di Indonesia | 245 |
| 6.3.3 Kepada para tokoh politik Islam di Indonesia | 246 |
| 6.3.4 Kepada para tokoh Islam dan gerakan Islam bukan politik..... | 247 |
| 6.3.5 Kepada pihak yang hendak mengkaji sekularisme politik di Indonesia..... | 248 |
| 6.3.6 Kepada pihak Universiti Malaya | 249 |
| 6.4 Penutup..... | 250 |
| RUJUKAN | 251 |
| LAMPIRAN | 274 |

SENARAI RAJAH

| | |
|--|-----|
| Rajah 5.1: Parti Islam Formalistik (Lili Romli, 2006) | 220 |
|--|-----|

University Of Malaya

SENARAI SINGKATAN

| | |
|----------|--|
| PKB | : Partai Kebangkitan Bangsa |
| PAN | : Partai Amanat Nasional |
| Gus Dur | : Abdurrahman Wahid |
| NU | : Nahdlatul Ulama |
| PPP | : Partai Persatuan dan Pembangunan |
| PBB | : Partai Bulan Bintang |
| NASAKOM | : Nasional Agama dan Komunis |
| DI | : Darul Islam |
| PRRI | : Pemerintah Revolusioner Republik Indonesia |
| Permesta | : Perjuangan Semesta Alam |
| Golkar | : Golongan Karya |
| ICMI | : Ikatan Cendekiawan Muslim Indonesia |
| SDSB | : Sumbangan Dana Sosial Berhadiah |
| SKB | : Surat Keputusan Bersama |
| HMI | : Himpunan Mahasiswa Islam |
| GPI | : Gerakan Pemuda Islam |
| PII | : Pelajar Islam Indonesia |
| Persami | : Persatuan Sarjana Muslimin Indonesia |
| BAZIS | : Badan Amal Zakat Infaq dan Sadaqah |
| PBB | : Persatuan Bangsa-Bangsa |
| PBNU | : Pengurus Besar Nahdlatul Ulama |
| NKRI | : Negara Kesatuan Republik Indonesia |
| AD/ART | : Anggaran Dasar dan Anggaran Rumah Tangga |
| MARA | : Majelis Amanat Rakyat |
| BIN | : Badan Intelijen Negara |

PANDUAN TRANSLITERASI

| KONSONAN | | | |
|-----------------|-------------|-------------|-------------|
| ARAB | RUMI | ARAB | RUMI |
| ء | a,’ | ض | đ |
| ب | b | ط | ť |
| ت | t | ظ | ż |
| ث | th | ع | ‘ |
| ج | j | غ | gh |
| ح | h | ف | f |
| خ | kh | ق | q |
| د | d | ك | k |
| ذ | dh | ل | l |
| ر | r | م | m |
| ز | z | ن | n |
| س | s | ه | h |
| ش | sh | و | w |
| ص | š | ي | y |
| | | ة | h, t |

VOKAL

| Vokal Pendek | Transliterasi | Contoh | Transliterasi |
|--------------|---------------|----------|---------------|
| ـ | a | قَنَّاتٌ | qanata |
| ـ | i | سَلِيمٌ | salima |
| ـ | u | جُعْلٌ | ju‘ila |

| Vokal Panjang | Transliterasi | Contoh | Transliterasi |
|---------------|---------------|-----------------|---------------|
| ا , ى | ā | كَبْرَى , بَابٌ | bāb, kubrā |
| ي | ī | وَكِيلٌ | wakīl |
| و | ū | سُورَةٌ | sūrah |

DIFTONG

| Diftong | Transliterasi | Contoh | Transliterasi |
|---------|---------------|-----------|---------------|
| ـ | aw | فَرْنٌ | qawl |
| ـ | ay | خَيْرٌ | khayr |
| ـ | uww | قُوَّةٌ | quwwah |
| ـ | iy, ī | عَرَبِيٌّ | ‘arabiyyī |

(Panduan Penulisan Ilmiah, APIUM, Edisi Ketiga, 2012, 45.)

BAB 1

PENDAHULUAN

1.1 Pendahuluan

Penelitian ini bermula daripada kerisauan penulis setelah mendapati bahawa sekularisme yang merupakan suatu cabaran intelektual ke atas umat Islam telah mula meresap ke dalam amalan-amalan yang pelbagai. Walaupun penolakan secara teoritis terhadap sekularisme telah banyak dilaksanakan,¹ namun penegasan secara konkret masih sangat terbatas. Hal ini bermaksud pada tahap wacana, idea sekularisme mendapat tentangan daripada umat Islam. Walau bagaimanapun, realitinya, sekularisme ini masih berlaku, malah telah diamalkan.²

Oleh itu, penulis beranggapan bahawa perkara ini perlu diberi perhatian oleh semua pihak bagi mendapatkan idea untuk menyelesaiannya secara bersama-sama. Oleh yang demikian, dalam tesis ini, penulis akan melakukan kajian untuk menganalisis sekularisme politik yang wujud dalam Partai Kebangkitan Bangsa (selepas ini disebut PKB) dan Partai Amanat Nasional (selepas ini disebut PAN).

1.2 Latar Belakang Masalah

Sekularisme merupakan antara topik kajian yang sering dibincangkan oleh ahli-ahli akademik. Semenjak kemunculanya di Barat, sekularisme disebarluaskan sebagai sesuatu yang menyebabkan terbentuknya sebuah sistem etika yang berteraskan kepada

¹ Antara bahan rujukan yang dapat diguna bagi melawan idea sekularisme sebagai cabaran pemikiran ditulis oleh Syed Muhammad Naquib Al-attas, *Islam and Secularism* (Kuala Lumpur: International Institute of Islamic Thought and Civilization (ISTAC), 1993), HM. Rasjidi, *Koreksi Terhadap Drs. Nurcholish Madjid Tentang Sekularisasi* (Jakarta: Bulan Bintang, 1977), Prof. Dr. Faisal Ismail, MA, *Membongkar Kerancuan Pemikiran Nurcholish Madjid Seputar Isu Sekularisasi Dalam Islam* (Jakarta: PT Lasswell Visitama, 2010) dan sebagainya.

² Lihat M. Dawam Rahardjo, "Kata Pengantar," dalam Budhy Munawar Rachman, *Argumentasi Islam Untuk Sekularisme; Islam Progresif dan Perkembangan Diskursusnya* (Jakarta: PT Gramedia Widiasarana Indonesia, 2010), xxxii.

moral alamiah dan terlepas daripada agama-wahyu dan juga supranaturalisme.³ Fahaman ini menegaskan bahawa perlunya pemisahan yang tegas antara perkara-perkara yang dianggap *sacred* atau suci dan perkara-perkara yang *profane* atau biasa. Fahaman ini juga memberi kesedaran kepada masyarakat tradisional untuk memberi perhatian yang khusus terhadap kehidupan mereka di dunia ini berbanding membincangkan perkara-perkara langit yang menjadi bidang kuasa Tuhan. Fahaman ini menyifatkan kehidupan duniawi sebagai *inferior*, dan kehidupan ukhrawi pula dikenali sebagai kehidupan yang *superior*.⁴

Sekularisme ternyata meliputi bidang yang sangat luas dan dapat diaplikasikan dalam seluruh aspek kehidupan manusia. Ianya bukan sahaja berlaku secara sederhana dalam bentuk terpisahnya seseorang manusia daripada simbol-simbol keagamaannya, namun berlaku dalam bentuk-bentuk yang lebih khusus dan bersifat dalaman. Dalam konteks berikut, perlu juga difahami bahawa sekularisme terdapat dalam pelbagai bentuk dan berlaku dalam pelbagai proses.⁵ Harvey Cox menyatakan bahawa sekularisme sememangnya menegaskan beberapa kenyataan penting, iaitu pengosongan dunia daripada nilai-nilai rohani dan agama, serta pembebasan pemikiran politik daripada unsur-unsur rohani atau agama. Sekularisme juga mempengaruhi pembentukan semula keatas nilai-nilai khusus dalam ajaran sesuatu agama dan memberikan peluang sepenuhnya kepada manusia, sebagai pelaku dan pembentuk sejarah, untuk menentukan nilai-nilai pengganti (*substitute*) yang dianggap lebih benar dan sesuai dengan konteks waktu dan tempat mereka menjalani kehidupan.⁶

³ “Secularism is an ethical system founded on the principle of natural morality and independent of revealed religion or supranaturalism”. George J. Holyoake, *English Secularism* (Chicago: the Open Court Publishing Company, 1896).

⁴ Harvey Cox, *the Secular City; Secularization and Urbanization in Theological Perspective* (New York: the Macmillan Company, 1965), 19-20.

⁵ Peter L. Berger, *The Social Reality of Religion* (London: Faber and Faber, 1969), 108-109.

⁶ Harvey Cox, *the Secular City*, 17-37.

Dari segi politik, sekularisme menegaskan bahawa negara perlu merancang, mengamalkan dan mengembangkan aktiviti-aktiviti politik dengan cara meyakinkan tanpa melibatkan unsur-unsur agama di dalamnya walaupun sedikit. Oleh yang demikian, agama menjadi semakin terasing daripada kehidupan umum seluruh masyarakat. Sekularisme politik ini juga mendorong pembentukan keterikatan seluruh anggota masyarakat terhadap nilai-nilai universal dan menghindarkan diri daripada memihak secara eksklusif terhadap sesuatu agama tertentu.⁷

Partai Kebangkitan Bangsa (PKB) dan Partai Amanat Nasional (PAN)

Ketika isu mengenai hubungan Islam dan negara sedang hangat dibincangkan, muncul suatu paradigma politik baru yang berupaya menjadi *neutral* antara kedua-dua kutub pemikiran politik lama di Indonesia. Mengikut klasifikasi “*santri*” dan “*abangan*” seperti yang dinyatakan oleh Geertz, gerakan politik umat Islam di Indonesia boleh dibahagikan kepada dua kutub pemikiran yang sangat ekstrim iaitu *kelompok nasionalis-Islam* dan *kelompok nasionalis-sekuler*.⁸ Dikotomi “*santri-abangan*” seumpama ini menyebabkan munculnya dua kelompok Islam, masing-masing dengan sentimen budaya yang berbeza, yang kemudiannya berkembang menjadi aliran-aliran politik yang saling bersaing bagi merebut kuasa dan pengaruh di pentas politik kebangsaan di Indonesia. Kedua-dua golongan Islam dan kebangsaan ini tidak bersepakat mengenai hubungan yang tepat antara Islam dan negara. Secara umumnya, kalangan penggerak Islam (*nasionalis-Islam*) mengetengahkan Islam sebagai dasar

⁷ Mengikut kepada rumusan yang dinyatakan oleh Bellah, keterikatan kepada nilai-nilai universal dan menghindarkan diri daripada pemihakan yang sangat eksklusif terhadap satu agama, adalah matlamat utama yang dicita-citakan oleh projek civil religion sepihama yang berlaku di Amerika Syarikat. Untuk perbahasan lebih terperinci mengenai civil religion, sila merujuk, misalnya, Robert N. Bellah, “Civil Religion in America,” dalam *Religion in America* (Daedalus, Vol. 96, No. 1, dipublikasikan oleh The MIT Press on behalf of American Academy of Arts & Sciences (Winter, 1967), 1-21, Jean Jacque Rousseau, *The Social Contract*, Book IV (London; Everyman, 1913), John A. Coleman, “Civil Religion,” dalam *Sociological Analysis* Vol. 31, No. 2 (The Oxford University Press, Summer, 1970), 67-77 dan sebagainya.

⁸ Untuk Keterangan lebih lanjut, sila lihat Clifford Geertz, *Abangan, Santri dan Priyayi dalam Masyarakat Jawa* (Jakarta: Pustaka Jaya, 1981).

negara, sebaliknya, kalangan penggerak kebangsaan (*nasionalis-sekuler*) menginginkan negara yang bersikap *neutral* terhadap agama.

Semenjak penubuhan kedua-dua parti tersebut pada tahun 1998, Partai Kebangkitan Bangsa (PKB)⁹ dan Partai Amanat Nasional (PAN)¹⁰ menunjukkan satu bentuk perjuangan politik yang cukup berbeza berbanding bentuk perjuangan politik penggerak nasionalis-Islam dan nasionalis-sekular yang telah dinyatakan di atas. Manakala penggerak nasionalis-Islam menegaskan bahawa perlunya ideologisasi Islam dalam konteks kepolitikan nasional, kelompok “*tengah*” ini lebih bersikap sederhana dengan menerima Pancasila sebagai ideologi negara. Pendapat ini berbeza dengan kumpulan nasionalis-sekular, di mana kumpulan ini menginginkan pemisahan antara agama (Islam) dan negara. Kumpulan baru ini menegaskan bahawa perlunya perkaitan antara kedua-dua unsur tersebut. Namun, perkaitan tersebut tidak perlu dilakukan secara simbolistik atau formalistik sepertimana yang dikembangkan oleh model pendekatan kumpulan pertama. Justeru, model pendekatan yang diperlukan merupakan transformasi nilai-nilai luhur agama (Islam) ke dalam sistem politik dan kenegaraan tanah air dengan menghindarkan diri sejauh mungkin daripada menggunakan simbol-simbol keagamaan yang dinilai terlalu *rigid* atau kaku.

Inilah paradigma politik substantif yang diperjuangkan oleh PKB dan PAN. Kedua-duanya adalah parti politik Islam kerana memiliki asas massa umat Islam dan dipimpin oleh tokoh-tokoh Muslim. Walau bagaimanapun, PKB dan PAN lebih memilih Pancasila, berbanding Islam, sebagai ideologi parti dan menjadikan

⁹ PKB yang ditubuhkan pada 23 Juli 1998 di Jakarta Selatan adalah merupakan medium bagi penyaluran aspirasi politik kaum Nahdliyyin sehingga memiliki cita-cita politik dan ideologi yang berpunca daripada landasan politik Nahdlatul Ulama (NU). Effendy Choirie, *Islam-Nasionalisme; UMNO-PKB Studi Komparasi dan Diplomasi* (Jakarta: Penerbit Pensil-324, 2008), 127.

¹⁰ PAN ditubuhkan pada 23 Ogos 1998 di Jakarta dengan menjadikan sebahagian besar warga Muhammadiyah sebagai pemilihnya. Lihat “Penulis tidak diketahui”, *Almanak Parpol Indonesia; Pemilu 1999* (Bogor: SMK Grafika Mardi Yuana; 1999), 143-147 dan Suadi Asyari, *Nalar Politik NU dan Muhammadiyah over Crossing Java Sentris* (Yogyakarta: LKiS, 2009), 141.

kebangsaan serta pluralisme sebagai platform politik mereka.¹¹ Dengan memilih paradigma politik substantif ini, PKB dan PAN berusaha untuk memecah kebuntuan pemikiran politik Islam di Indonesia yang sering dikategorikan secara dikotomis dan berlawanan antara model nasionalis-Islam dan nasionalis-sekuler sepihama yang telah dinyatakan disebutkan diatas. Dengan bersikap sederhana (*moderate*) dan bergerak ke tengah tanpa menyebelahi mana-mana pihak tersebut secara ekstrim, PKB dan PAN berupaya meletakkan satu bentuk hubungan yang harmoni antara agama (Islam) dan negara. Oleh yang demikian, hubungan ini sedikit sebanyak dapat menampung unsur-unsur politik Islam dan sekular secara bersamaan dalam satu gengaman tangan.

Menurut penulis, paradigma politik seumpama ini amat menarik untuk dikaji dengan lebih lanjut. Hal ini demikian kerana pendekatan ini merupakan sesuatu pendekatan politik relatif baru, yang mana kebanyakan parti politik Islam yang ditubuhkan setelah keruntuhan Orde Baru sedikit sebanyak mula menjadikannya sebagai landasan perjuangan politik mereka. Walau bagaimanapun, jelas menunjukkan bahawa paradigma politik substantif ini sedikit sebanyak telah mencetuskan keimbangan. Pilihan politik untuk menyatukan Islam dan kebangsaan dalam satu format penyatuan yang harmoni ini jelas bukanlah perkara yang mudah. Sebaliknya, ianya telah dapat memberikan pelbagai impak negatif. Bagi sesetengah masyarakat, wujud kesukaran untuk mengenalpasti identiti PKB dan PAN itu sendiri. Persoalan sama ada kedua-dua parti ini merupakan parti Islam atau parti sekuler, menjadi

¹¹ Lili Romli, *Islam Yes, Partai Islam Yes; Sejarah Perkembangan Partai-Partai Islam di Indonesia* (Jakarta: Pustaka Pelajar, 2006), 122. Perkara ini juga dijelaskan oleh Sri Utaria. Menurut beliau, dengan memilih paradigma politik substantif, PKB dan PAN meyakini bahwa Islam tidak menentukan peraturan-peraturan bernegara dan sistem pemerintahan. Meskipun memiliki basis dukungan daripada Nahdlatul Ulama dan Muhammadiyah, kedua-dua parti tersebut juga tidak menggunakan Islam sebagai asas kepolitikannya. Lihat Sri Utaria, “Tipologi Politik Partai Islam di Indonesia: Kontestan Pemilu 2004” (Undergraduate Dissertation, Fakultas Syariah, Institut Agama Islam Negeri Yogyakarta, 2008), 107, 112 dan 117. Berkait ideologi PKB lihat DPP PKB, *Membangun Politik Rahmatan Lil’Alamin; Hasil-hasil Musyawarah Kerja Nasional I PKB dan Silaturrahmi Alim Ulama* (Jakarta; DPP PKB, 1999), 132 dan Sekretariat Jenderal DPP PKB, *Anggaran Dasar dan Anggaran Rumah Tangga PKB, Hasil Muktamar Luar Biasa PKB, di Ancol* (Jakarta 2008). Berkait ideologi PAN, sila lihat, *Platform dan Anggaran Dasar Anggaran Rumah Tangga Partai Amanat Nasional* (Hasil Kongres III PAN di Batam, 8-10 Januari 2010), 5.

pertanyaan besar bagi sesetengah masyarakat.¹² Tidak dapat dinafikan bahawa setakat ini masih ramai masyarakat Indonesia yang meletakkan pilihan politik mereka berdasarkan kumpulan parti nasionalis-Islam dan nasionalis-sekular. Oleh itu, kejelasan identiti politik menjadi syarat mutlak bagi kedua-dua PKB dan PAN untuk memenangi pilihan politik masyarakat tersebut.

Berdasarkan kenyataan tersebut, penulis yakin bahawa kajian terhadap sekularisme politik, khususnya berkaitan dengan unsur-unsur sekular dalam PKB dan PAN amatlah kritikal dan perlu segera dilakukan. Hal ini demikian bukan sahaja kerana ketiadaan tajuk yang serupa, selain itu juga kajian akademik yang membincangkan sekularisme dan parti politik di Indonesia, sememangnya masih jarang dilakukan. Tambahan pula, sekularisme merupakan salah satu ideologi moden yang bercanggah dengan sistem pandangan hidup (*worldview*) Islam yang tidak memisahkan antara pekara-perkara dunia dan ukhrawi. Dengan pelaksanaan kajian seumpama ini, diharapkan umat Islam menjadi lebih arif dalam menganalisis dan memahami bentuk-bentuk sekularisme politik di Indonesia. Oleh itu, penulis bercadang untuk melakukan kajian terhadap sekularisme politik yang wujud dalam dua parti politik tersebut.

Mengapa Partai Kebangkitan Bangsa (PKB) dan Partai Amanat Nasional (PAN)?

Terdapat beberapa sebab penulis memilih Partai Kebangkitan Bangsa (PKB) dan Partai Amanat Nasional (PAN) sebagai objek kajian. Antara sebab yang membawa kepada kajian ini adalah PKB dan PAN merupakan parti Islam relatif yang masih baru kerana ditubuhkan pada tahun 1998 dan mewakili parti Islam yang mendapatkan undi dan pungutan suara yang cukup meyakinkan dan stabil pada setiap pilihan raya sejak

¹² Sikap politik PKB dan PAN yang lebih memilih posisi “tengah” di antara kelompok nasionalis-Islam dan nasionalis-sekuler seumpama ini, menjadikan kedua-duanya pada posisi abu-abu atau wilayah kabur (blurred). Aris Ananta, Evi Nurvidya Arifin dan Leo Suryadinata, *Emerging Democracy in Indonesia* (Singapore: Institute of Southeast Asian Studies, 2005), 123. Rizal Sukma, *Islam in Indonesian Foreign Policy: Domestic Weakness and the Dilemma of Dual Identity* (Routledge, 2004), 95, Marco Bunte dan Andreas Ufen, *Democratization in Post-Soeharto Indonesia* (Routledge, 2008), 158, Paul J. Smith, *Terrorism and Violence in Southeast Asia; Transnational Challenges to States and Regional Stability* (M.E. Sharpe, 2005), 102.

tahun 1999 sehingga tahun 2014. Selain itu, PKB dan PAN secara tidak langsung ditubuhkan oleh organisasi sosial-politik kemasyarakatan yang terbesar di Indonesia, iaitu Nahdlatul Ulama (NU) dan Muhammadiyah. Walaupun ianya tidak secara formal menjadi wadah perjuangan politik bagi organisasi kemasyarakatan tersebut, namun PKB dan PAN memiliki majoriti pengundi daripada kedua-dua organisasi Islam tersebut. Oleh yang demikian, wajarlah wawasan politik parti tersebut, mengamalkan wawasan politik yang sebenar daripada organisasi yang diwakilinya. Di samping itu, apabila mencecah pada tahap tertentu, PKB dan PAN sangat bergantung kepada pemikiran tokoh utamanya iaitu Abdurrahman Wahid dan Amien Rais. Akhir sekali, PKB dan PAN merupakan parti politik Islam yang mewakili perjuangan politik Islam gaya baru, iaitu politik Islam substantif.

1.3 Pernyataan Masalah Kajian

Secara ringkas, kajian ini memberi tumpuan kepada beberapa permasalahan kajian seperti berikut:

1. Apakah maksud sekularisme dan hubungkaitnya dengan perkembangan politik di Indonesia?
2. Bagaimanakah paradigma hubungan Islam dan negara menurut Partai Kebangkitan Bangsa dan Partai Amanat Nasional?
3. Apakah unsur-unsur sekularisme politik dalam Partai Kebangkitan Bangsa dan Partai Amanat Nasional?
4. Apakah faktor-faktor yang menyebabkan wujudnya sekularisme politik dalam Partai Kebangkitan Bangsa dan Partai Amanat Nasional?
5. Apakah impak yang dihasilkan oleh sekularisme politik dalam Partai Kebangkitan Bangsa dan Partai Amanat Nasional?

1.4 Objektif Kajian

Objektif yang hendak dicapai dalam kajian ini adalah:

1. Mengkaji sekularisme dan hubungkaitnya dengan perkembangan politik di Indonesia
2. Menganalisis paradigma hubungan Islam dan negara menurut Partai Kebangkitan Bangsa dan Partai Amanat Nasional.
3. Menganalisis unsur-unsur sekularisme politik dalam Partai Kebangkitan Bangsa dan Partai Amanat Nasional.
4. Menyenarai dan menghuraikan faktor-faktor yang menyebabkan wujudnya sekularisme politik dalam Partai Kebangkitan Bangsa dan Partai Amanat Nasional.
5. Menganalisis impak yang ditimbulkan oleh sekularisme politik dalam Partai Kebangkitan Bangsa dan Partai Amanat Nasional.

1.5 Pengertian Tajuk

1. Sekularisme

Istilah *secular* berasal daripada bahasa Latin *saeculum* yang memiliki dua konotasi makna, iaitu waktu (*time*) dan tempat (*location*). Waktu bererti masa sekarang/kontemporari, manakala tempat menunjukkan dunia/ duniawi. Secara sederhana, sekularisme bermaksud pemisahan negara (politik) daripada kuasa agama. Ianya bermakna suatu fahaman (doktrin, pendirian dan sebagainya) yang menolak nilai-nilai keagamaan dalam kehidupan sosial manusia.¹³ Sekularisme merupakan ideologi dan pandangan hidup yang tertutup, sepertimana agama, dan memiliki halatuju pembebasan manusia daripada kawalan agama dan metafizik terhadap akal dan bahasa manusia.¹⁴ Natijahnya, setiap individu berusaha membebaskan dirinya daripadakekangan

¹³ Budhy Munawar Rachman, *Argumentasi Islam Untuk Sekularisme*, 14 & 16-17.

¹⁴ Seperti yang diambil daripada Cornelis van Peursen dalam sebuah laporan konferensi di Ecumenical Institute of Bossey, Switzerland, September 1965 oleh Harvey Cox dalam karyanya, *The Secular City*, 2.

kekuatan supernatural, menafikan pemerhatian terhadapnya dan sebaliknya lebih mengutamakan pemerhatian terhadap perkara-perkara dunia sahaja.

2. Parti Politik Islam

Menurut M. Arskal Salim, terdapat lima perkara untuk mengenalpasti sama ada sebuah parti politik itu merupakan parti Islam atau tidak; iaitu nama, asas, tanda gambar/simbol, tujuan/ program dan pengundi. Mengikut kriteria ini, parti Islam adalah parti yang menggunakan label Islam (nama, asas dan tanda gambar); atau parti yang tidak menggunakan label Islam tetapi hakikat perjuangannya tertumpu untuk kepentingan umat Islam tanpa mengabaikan kepentingan masyarakat daripada agama lain; atau parti yang tidak menggunakan label Islam dan tujuan/ programnya untuk kepentingan semua warganegara, tetapi pengundi utamanya berasal daripada umat Islam.¹⁵

Parti politik Islam dapat ditakrifkan sebagai parti politik yang dipimpin oleh tokoh agama Islam, menggunakan asas Islam mahupun bukan Islam sebagai asas parti, memiliki orientasi politik yang tertutup (menerima anggota daripada golongan Islam sahaja) atau terbuka (menerima anggota daripada pelbagai golongan termasuk bukan Islam) dan berusaha meraih simpati untuk merebut suara daripada masyarakat Islam sebagai asas utama perjuangan.¹⁶ Walaupun tidak menyatakan parti tersebut secara jelas sebagai parti Islam, namun PKB dan PAN dapat dikategorikan sebagai parti Islam

¹⁵ M. Arskal Salim G.P., *Partai Islam dan Relasi Agama-Negara* (Jakarta: Pusat Penelitian IAIN Jakarta, 1999), 8-11, dan M. Arskal Salim G.P., “Fragmentasi Partai Islam,” dalam *Mengapa Partai Islam Kalah? Perjalanan Politik Islam dari Pra Pemilu '99 Sampai Pemilihan Presiden*, ed. Hamim Basyaib dan Hamid Abidin (Jakarta: Alvabet, Oktober 1999), 99-103.

¹⁶ Al-Chaidar, *Pemilu 1999; Pertarungan Ideologis Partai-Partai Islam Versus Partai-Partai Sekuler* (Jakarta: Darul Falah, Syawal 1419 H), vi dan 121-141. Bandingkan dengan klasifikasi parti politik Islam di Indonesia setelah reformasi seperti yang dijelaskan oleh beberapa penulis lain. Menurut Kuntowijoyo, misalnya, penubuhan parti-parti politik di Indonesia dapat diklasifikasikan ke dalam empat kategori besar iaitu pertama, parti berdasarkan Islam yang meliputi PUI, PKU, Partai Masyumi Baru, PPP, PSII, PSII 1905, Masyumi, PBB, PK(S), PNU dan Partai Persatuan. Kedua Partai berdasar objektivikasi yang merangkumi PIB, KAMI, PAY, PAN, PID, SUNI, PDR dan Partai Cinta Damai. Ketiga Partai berdasar spasialisasi yang meliputi PKB, Golkar dan Partai Rakyat Indonesia. Keempat Partai sekuler iaitu PDI Perjuangan, Murba, Partai Rakyat Demokratik dan sebagainya. Lihat Kuntowijoyo, *Identitas Politik Umat Islam* (Jakarta: Mizan dan Majalah Ummat, 1997).

menurut kriteria yang telah dinyatakan. Selain PKB dan PAN, ciri-ciri parti politik Islam juga terdapat dalam Partai Syarikat Islam Indonesia, Partai Persatuan Pembangunan, Partai Ummat Muslimin Indonesia, Partai Keadilan Sejahtera, Partai Bulan Bintang, Partai Umat Islam dan sebagainya.

1.6 Skop Kajian

Kajian ini meliputi penganalisisan terhadap sekularisme politik yang wujud dalam parti politik Islam Indonesia, khususnya PKB dan PAN. Kajian ini terhad kepada penyelidikan ke atas paradigma hubungan Islam dan negara menurut perspektif kedua-dua parti tersebut. Fokus kajian ditekankan kepada perbahasan mengenai aspek-aspek ideologi, demokrasi dan kebangsaan serta analisis terhadap beberapa pendapat politik tertentu yang berkaitan dengan hubungan Islam dan negara sepetimana yang diamalkan oleh PKB dan PAN.

Analisis yang terperinci akan dilakukan terhadap beberapa sikap dan kenyataan parti sepetimana yang dijelaskan dan diamalkan oleh PKB dan PAN sepanjang tahun 1998 sehingga tahun 2014. Sememangnya, tidak semua pendapat parti berkaitan secara langsung dengan paradigma hubungan Islam dan negara. Oleh itu, penulis akan memilih beberapa pendapat politik tertentu yang dianggap memiliki hubungkait secara langsung dengan wacana tersebut seumpama Islam sebagai asas dan ideologi parti, Piagam Jakarta, Syariat Islam, Isu Syiah dan Ahmadiyah, kepemimpinan perempuan dan bukan Muslim dan sebagainya. Kajian tidak membincangkan perkara-perkara yang tidak berkait langsung dengan hubungan Islam dan negara seumpama isu anggaran perbelanjaan negara, hubungan antarabangsa, akta pilihan raya, akta raswah, penubuhan daerah baru, undang-undang kastam, pelaburan, pengangkutan dan sebagainya.

1.7 Kepentingan Kajian

Menurut anggapan sebahagian tokoh, transformasi pemikiran politik Islam yang dijelaskan pertama kalinya oleh masyarakat Islam Kultural¹⁷ atau Reformis¹⁸ pada tahun 1970-an, telah menunjukkan kesan yang cukup mendalam bagi perubahan orientasi ideologis dan pendekatan politik yang diamalkan oleh kebanyakan parti politik Islam di Indonesia, khususnya ketika kekuatan politik Orde Baru runtuhan. Pada tahap tertentu, gerakan pembaruan pemikiran ini mencetuskan aksi politik yang dipandang masih *justifiable* secara teologis. Namun pada tahap lain, gerakan reaktualisasi pemikiran tersebut menimbulkan usaha-usaha dekonstruktif terhadap ajaran-ajaran yang sudah mapan, dan kemudian menggantikannya dengan fahaman-fahaman baru yang dihasilkan daripada usaha kontekstualisasi Islam bagi menyesuaikannya dengan tuntutan zaman.

Hal ini membawa maksud bahawa Islam mesti disesuaikan dengan perkembangan zaman dan bukan sebaliknya; membentuk perkembangan zaman yang sesuai dengan tuntunan Islam. Mungkin fenomena diskursif ini menemukan ruang gerak di dalam arena politik Indonesia. Realiti mengenai masyarakat moden, rasional dan pragmatis, memaksa banyak parti politik Islam untuk berkompromi terhadap keyakinan ideologis mereka. Kompromi ideologis-politis ini biasanya akan mencari landasan-landasan teologis, daripada al-Quran dan al-Sunnah, yang dianggap bersesuaian, dan kemudiannya akan dikemaskini melalui retorik-retorik *pembesar* sehingga tidak nampak hakikat yang sebenar.

Terdapat sejumlah masyarakat yang tidak menyedari berlakunya realiti tersebut. Parti politik juga bersifat demikian, di mana mereka tidak menyedari bahawa sikap dan pendapat politik mereka, telah mencerminkan perilaku-perilaku yang sekular. Lebih

¹⁷ Iaitu kalangan yang memilih gerakan transformasi sosial dengan cara menawarkan Islam yang ramah, tidak terlalu ideologis dan dogmatis seperti mana telah berlaku di Indonesia pada masa-masa sebelum tahun 1970-an. Bahtiar Effendy, (*Re*)politisasi Islam; Pernahkah Islam Berhenti Berpolitik? (Jakarta: Penerbit Mizan, 2000), 191.

¹⁸ Lihat Budhy Munawar Rachman, *Argumentasi Islam*, 101-107.

menghairankan, terdapat parti politik yang berani melakukan kompromi ideologis demi mencapai matlamat-matlamat sesaat (pragmatis), padahal mereka sedar bahawa perkara tersebut, secara ideologis, tidak dibenarkan. Perkara ini menunjukan bahawa parti politik Islam masih mengalami kesulitan bagi menentukan strategi yang tepat untuk menyokong kewujudan mereka dalam ranah dan sistem politik moden Indonesia yang sekular.

Berdasarkan kontroversi yang dinyatakan di atas, penelitian bagi mengetahui secara kritis unsur-unsur sekularisme dalam parti politik Islam di Indonesia amatlah penting untuk diadakan; khususnya melalui paradigma hubungan Islam dan negara menurut PKB dan PAN.

1.8 Kajian Terdahulu

Berkaitan dengan sekularisasi atau sekularisme, terdapat pelbagai penelitian yang telah dilaksanakan, antaranya;

1. Sekularisme dalam Politik; Satu Kajian Menurut Perspektif Islam oleh Mohd. Adlin Bin Salleh.¹⁹

Kajian ini membincangkan mengenai fahaman sekularisasi yang tersebar luas di seluruh pelusuk dunia, namun lebih berfokus kepada pengaruhnya dalam bidang politik dan pemerintahan di Malaysia. Beliau menyimpulkan bahawa fahaman sekularisasi ini merupakan perkara asing dan terpesong daripada aqidah Islam yang bersandarkan kepada Tauhīd Ulūhiyyah. Oleh itu, umat Islam wajib menolak fahaman tersebut dan wajib menegakkan syariat Islam secara shumūl.

¹⁹ Mohd. Adlin Bin Salleh, “Sekularisme dalam Politik; Satu Kajian Menurut Perspektif Islam” (Disertasi Master, Jabatan Akidah dan Pemikiran Islam, UM, 1999).

Selain itu, beliau juga menyatakan bahawa Malaysia belum menjadi negara Islam tulen kerana tidak memberikan kebebasan yang cukup bagi umat Islam untuk mempraktikkan Islam sepenuhnya. Kajian ini memiliki objek kajian yang sama dengan cadangan tajuk penulis, iaitu sekularisasi dalam bidang politik. Penulis bersetuju dengan Adli yang menyatakan bahawa sekularisasi adalah proses keterpisahan antara agama dan negara. Tentu sahaja, ini bertentangan dengan ajaran Islam yang menegaskan bersatunya kedua-dua perkara tersebut. Walau bagaimanapun, Adlin tidak melakukan penelitian secara komprehensif, khususnya terhadap parti politik Islam tertentu, sehingga memiliki keterbatasan hasil kajian terhadap fenomena sekularisasi dalam parti-parti tersebut. Sebagai objek kajian, sekularisme dibincangkan pada tahapan teori atau wacana sahaja. Perbincangan tidak disempurnakan dengan mengambil kira bagaimana sekularisme tersebut telah berlaku dan diamalkan di Malaysia.

Selain perbezaan tersebut, konteks wilayah kenegaraan juga tidak sama. Adlin menjadikan Malaysia sebagai wilayah kajian, manakala penulis menjadikan Indonesia, dan lebih spesifik lagi PKB dan PAN, sebagai objek kajian.

2. Sekularisasi Dalam Partai Politik di Indonesia; Studi atas Partai Kebangkitan Bangsa oleh Sutarno.²⁰

Kajian ini berusaha untuk mengetengahkan perbincangan mengenai sekularisasi sebagai suatu bentuk cabaran pemikiran yang kini dihadapi oleh kebanyakan parti politik di Indonesia, khususnya PKB. Sebagai parti yang ditubuhkan oleh organisasi massa terbesar di Indonesia, iaitu Nahdlatul Ulama, PKB seharusnya berjuang, di satu pihak, untuk melestarikan kesatuan politik yang telah dibangunkan oleh *The Founding Fathers of Indonesia*, namun begitu, di pihak lain pula PKB mesti meneruskan sesuatu

²⁰ Sutarno, “Sekularisasi Dalam Partai Politik di Indonesia; Studi atas Partai Kebangkitan Bangsa” (Tesis Undergraduate, Universitas Islam Negeri Sunan Kalijaga, Jogjakarta, 2005).

yang telah menjadi keputusan berupa pandangan politik tentang format Negara. Kesannya, walaupun di satu sisi, tujuannya adalah untuk menjauhkan parti tersebut daripada sikap-sikap sekular, namun begitu, situasi sebaliknya telah berlaku, di mana PKB dilihat tidak berupaya sepenuhnya menepis arus sekularisasi yang dahsyat. Perkara ini dapat diketahui apabila kita amati semangat perjuangan politik PKB yang ingin membentuk format Negara yang tidak berasaskan sesuatu agama (Islam).

Meskipun memiliki matlamat kajian yang sama, namun begitu penelitian ini berbeza dengan tajuk yang penulis cadangkan. Sutarno tidak menyentuh konsep hubungan Islam dan negara menurut PKB dan kemudian menjelaskannya sebagai landasan teoritis bagi menganalisis beberapa pendapat politik tertentu. Beliau menjelaskan mengenai beberapa perkara yang dianggap bercanggahan (sekular) dengan prinsip politik Islam, namun tidak menjelaskannya sebagai sebuah rangkaian yang saling berkaitan antara satu sama lain.

3. Dialektika Islam; Tafsir Sosiologis atas Sekularisasi dan Islamisasi di Indonesia oleh Yudi Latief.²¹

Buku ini adalah merupakan terjemahan tesis master Yudi Latif ketika beliau mengambil program tersebut di Australian National University pada tahun 1999. Berdasarkan idea utama yang menyatakan bahawa Islam bukanlah realiti monolitik, Yudi berupaya menjelaskan permulaan dan perkembangan sekularisasi dan Islamisasi di Indonesia. Menurut beliau, kedua-dua perkara tersebut berlaku secara seiring dan sukar untuk dikatakan bahawa sesuatu perkara itu lebih baik dari perkara yang lain.

Berkaitan dengan sikap atau respon yang ditunjukkan oleh umat Islam di Indonesia terhadap sekularisasi, Yudi menyatakan bahawa ianya terbahagi kepada beberapa kumpulan. Sebahagian Muslimin bersikap akomodatif terhadap pemikiran

²¹ Yudi Latief, *Dialektika Islam; Tafsir Sosiologis atas Sekularisasi dan Islamisasi di Indonesia* (Jakarta: Jalasutra, 2007).

sekular atas dasar modenisasi komuniti mereka. Manakala, terdapat juga sebahagian muslimin yang lain lebih memilih idea-idea modenisasi yang berpaksikan ajaran-ajaran Islam. Secara kolektifnya, beliau mengelompokkan kumpulan pertama tersebut sebagai kelompok yang menginginkan modenisasi Islam, dan kelompok kedua pula menginginkan Islam yang lebih bersifat moden.

Secara lebih mendalam, Yudi juga berjaya memetakan parti politik Islam di Indonesia ke dalam beberapa kategori, iaitu Fundamentalis (dengan sub-kategori moden Islam, rejeksionis neo-tradisionalisme, fundamentalisme sederhana/ moderat) dan Sekular (neo-modenisme Islam, akomodasionis neo-tradisionalis dan sekularisme sederhana/ moderat) Menurut beliau, Amien Rais (PAN) sesuai untuk dikategorikan sebagai pemikir Muslim neo-modenis dan Abdurrahman Wahid, sepetimana juga Matori Abdul Jalil (PKB), sebagai pemikir Muslim akomodasionis neotradisionalis.

Walaupun telah berjaya memberikan gambaran yang luas tentang projek sekularisasi, namun dalam kajian ini masih terdapat ruang kosong dimana sekularisasi atau sekularisme dalam parti-parti politik Islam di Indonesia, khususnya PKB dan PAN belum dibincangkan. Kajian diatas hanya mengkategorikan pemimpin PAN dan PKB dalam kategori-kategori tertentu, namun kajian tersebut belum berjaya menjelaskan secara tuntas bagaimana idea dan pemikiran mereka memberikan pengaruh dan peranan yang signifikan dalam menentukan landasan dan sikap politik parti.

4. Sekularisasi Setengah Hati: Politik Islam Indonesia Dalam Periode Formatif oleh Irsyad Zamjani.²²

Buku ini menghuraikan berkenaan dengan sekularisasi yang berlaku apabila kesedaran bangsa Indonesia bermula pada tahun 1945 sehingga tahun 1955. Irsyad menggambarkan secara historis kekalahan politik Islam ke tangan penguasa sekular

²² Irsyad Zamjani, *Sekularisasi Setengah Hati: Politik Islam Indonesia Dalam Periode Formatif* (Jakarta: Dian Rakyat, 2010).

dalam tempoh sepuluh tahun pertama setelah kemerdekaan Indonesia. Dalam hasil kajiannya, Irsyad menyatakan bahawa definisi sekularisasi boleh dipecahkan kepada tiga perkara, iaitu sekularisasi pada asas legitimasi, sekularisasi identiti kelompok dan sekularisasi sebagai pragmatisasi.

Sekularisasi pada asas legitimasi wujud dalam pandangan parti-parti Islam untuk mengurangkan peranan ulama sebagai *ahlul halli wa al-'aqdi*. Perkara ini secara jelas dapat diperhatikan pada posisi ulama dalam parti Masyumi, PSII, NU dan Perti. Sekularisasi dalam identiti kelompok berlaku apabila kelompok politik Islam mula membangunkan identiti-identiti politik baru. Politik Islam mula berpecah menjadi sub-kelompok yang merangkumi aliran lokal-tradisionalis, kosmopolit-modenis dan modenis-konservatif.

Sekularisasi sebagai pragmatisme menyatakan bahawa sebagai kesan daripada liberalisasi politik di Indonesia khususnya dalam tempoh pemerintahan demokrasi berparlimen, hampir semua parti politik Islam terperangkap dalam permainan politik pragmatis. Perti dan PSII, contohnya, telah sering kali menjalinkan pakatan politik dengan Partai Komunis Indonesia (PKI) yang secara tradisional dianggap sebagai kelompok anti-Tuhan. Demikian juga dengan parti NU. Dengan pelbagai alasan yang kononya bersumberkan dalil-dalil fiqh, sering kali golongan ulama dalam parti ini menjamin keabsyahan tindakan politik parti yang jelas-jelas dituntut oleh faktor-faktor pragmatis.

Setelah mencapai tahap tertentu, Irsyad menggunakan landasan teoritis yang sama seperti yang telah digunakan oleh penulis dalam kajian ini. Namun ternyata landasan tersebut tidak sepenuhnya digunakan oleh Irsyad untuk menganalisis sekularisasi tersebut secara lebih menyeluruh. Beliau hanya menggunakan dua unsur sahaja. Keadaan ini berbeza dengan kajian penulis yang mencuba menggunakan empat unsur sekularisasi sebagai landasan teori dalam kajian. Selain itu, perbezaan objek dan

tempoh kajian juga menjadikan karya Irsyad tersebut jauh berbeza dengan kajian penulis.

Seluruh kajian di atas menjelaskan perihal sekularisasi atau sekularisme. Kajian diatas menganalisis bagaimana sekularisme berlaku pada tahapan negara, iaitu Indonesia dan Malaysia, dan tahapan parti politik, iaitu PKB. Penulis melihat bahawa kajian yang dilakukan pada tahapan negara, hanya mampu menjelaskan sekularisasi sebagai sebuah fenomena yang berlaku secara agak luas. Fenomena yang berlaku secara lebih spesifik, iaitu pada tahapan parti politik atau ahli politik, belum mendapatkan perhatian yang memadai. Proses sekularisasi dan amalan-amalan yang mencerminkan ideologi tersebut, juga belum dikaji secara menyeluruh. Selain itu, kajian-kajian tersebut juga terhad kepada peristiwa-peristiwa yang telah berlaku pada masa lalu sahaja. Ianya tidak mengambil kira data-data atau peristiwa-peristiwa terbaru. Dengan demikian, ianya bukan merupakan hasil analisis yang terkini. Apatah lagi, penggunaan landasan teori yang tidak memadai, menyebabkan hasil kajian yang lemah, dapat diperdebatkan dan tidak valid.

Perkara ini berbeza dengan kajian penulis. Penulis menganalisis sekularisme sebagai sebuah ideologi yang menggesa dilakukannya pemisahan agama dan politik pada tahapan yang cukup spesifik iaitu PKB dan PAN. Untuk menjamin kesahan kajian tersebut, penulis menggunakan satu rumusan mengenai sekularisasi politik seperitimana dikembangkan oleh Donald Eugene Smith. Penulis melakukan analisis keatas sekularisme politik tersebut mengikut kepada keseluruhan rumusan yang beliau tawarkan. Selain itu, batasan masa kajian antara tahun 1998 sehingga 2014, menjamin kesahihan data dan temuan kajian yang terbaru.

Berikut merupakan beberapa penelitian hasil daripada pemerhatian kajian dalam parti politik Islam di Indonesia:

1. Sejarah Perkembangan Parti-Parti Islam di Indonesia mulai Zaman Orde Baru sehingga Tahun 2001 oleh Muqoddam Cholil.²³

Tesis Ph.D ini mendedahkan sejarah penubuhan dan pergerakan parti politik Islam dan parti Politik berasaskan massa Islam semenjak awal pemerintahan Soeharto sehingga tahun 2001. Beliau memberi deskripsi secara jelas pensejarahan hubungan Orde Baru dengan Islam yang kadangkala mengalami masa-masa yang sangat tegang, namun begitu muncul sikap akomodatif penguasa terhadap umat Islam pada masa-masa tertentu. Menurut beliau, keruntuhan Orde Baru telah mendorong terjadinya fenomena-fenomena politik seperti euphoria penubuhan pelbagai parti politik dan keinginan yang sangat kuat daripada sebahagian besar umat Islam untuk mengaplikasikan syariah Islam. Selepas terjadinya peristiwa-peristiwa tersebut, pada pilihan raya 1999 parti-parti politik Islam telah berjaya membuktikan bahawa kekuatan umat Islam mampu mengalahkan barisan kebangsaan sekular di negara itu.

Kemenangan Amien Rais sebagai ketua MPR mengalahkan Matori Abdul Jalil dan kejayaan Abdurrahman Wahid menewaskan Megawati Soekarno Putri sebagai presiden membuktikan bahawa parti-parti Islam dapat bersatu padu bagi menyatukan langkah perjuangan politiknya. Kajian ini memberikan sumbangan awal yang cukup bagi kajian penulis; sekurang-kurangnya daripada sudut pandang sejarah penubuhan parti-parti Islam tertentu. Namun, Muqoddam berasa cukup dengan mendedahkan secara deskriptif fenomena penubuhan parti-parti ini, tanpa melakukan perbahasan lebih lanjut berkaitan dengan struktur pemahaman, proses-proses atau perilaku politik

²³ Muqoddam Cholil, "Sejarah Perkembangan Parti-Parti Islam di Indonesia mulai Zaman Orde Baru sehingga Tahun 2001" (tesis kedoktoran, APIUM; 2006).

parti yang terlibat, berkaitan dengan kajian penulis, yang cenderung memuatkan nilai-nilai sekular.

2. Tipologi Politik Partai Islam di Indonesia Kontestan Pemilu 2004 oleh Sri Utaria.²⁴

Dalam kajian ini, penulis berupaya untuk menjelaskan tipologi dan polarisasi pemikiran politik daripada parti-parti politik Islam yang lahir selepas keruntuhan Orde Baru terutamanya pada pilihan raya 2004. Seperti yang diketahui, Parti Islam telah menjadi sebahagian daripada perjalanan demokrasi negara ini. Namun demikian, tidak semua Parti Islam menyatakan parti mereka sebagai parti Islam. Namun, jika dilihat dari platform, tokoh-tokoh dan asas massa parti tersebut adalah berlatar belakangkan Islam. Secara tuntas, ianya dapat diklasifikasikan menjadi; Pertama, formalistik iaitu parti yang menjadikan Islam sebagai asas dan program formal. Kedua, substansivistik iaitu parti yang mementingkan pengembangan nilai-nilai Islam daripada simbol-simbol Islam. Akhir sekali, yang ketiga, fundamentalisme iaitu kelompok parti yang cenderung mengangkat kembali sendi-sendi Islam ke dalam realiti politik masa kini.

Parti-parti tersebut sebenarnya memiliki perkaitan atau persamaan. Hal ini dapat diketahui dengan mengkategorikan parti tersebut kepada tiga iaitu: formalistik, substansivistik dan fundamentalisme. Menurut Utami, PKB dan PAN dapat dikategorikan ke dalam kelompok substansivistik. Kesimpulan ini sejajar dengan pengamatan penulis, bahawa PKB dan PAN memiliki asas politik yang cenderung melihat Islam sebagai pencetus nilai-nilai normatif sahaja dan tidak memberikan keterangan-keterangan spesifik berkaitan dengan proses-proses yang melibatkan teknik dalam dunia politik. Kajian Utami didapati terhad kepada perbahasan tersebut sahaja dan tidak melakukan perbahasan lanjut ke atas paradigma substantivistik tersebut.

²⁴ Sri Utaria, “Tipologi Politik Partai Islam di Indonesia Kontestan Pemilu 2004” (Thesis Sarjana Muda, UIN Sunan Kalijaga Jogjakarta, 2009).

Namun begitu, sebenarnya, menurut penulis, kajian ke atas wacana ini merupakan perbahasan paling utama bagi mengetahui indikasi atau proses sekularisasi dalam tubuh PKB dan PAN.

3. Islam Yes, Partai Islam Yes; Sejarah Perkembangan Partai-Partai Islam di Indonesia oleh Lili Romli.²⁵

Buku ini telah mencatat sejarah perkembangan parti-parti Islam di Indonesia yang bermula daripada tahun 1945 sehingga tahun 2006. Kajian ini menumpukan perhatian kepada penubuhan parti-parti Islam dan kaitannya dengan negara. Antara pemerhatian terbesar yang diberikan oleh Lili adalah munculnya kembali keinginan beberapa parti Islam untuk menegakkan Piagam Jakarta sebagai Undang-Undang Dasar negara. Dengan mengambil kira tiga bentuk hubungan Islam dan negara, iaitu integral, simbiotik dan sekularistik, kajian Lili ini tertumpu kepada perbahasan mengenai parti politik Islam menurut kacamata integral atau formalistik, dimana konsep tentang negara biasanya diwujudkan dalam bentuk simbolisme keagamaan.

Kajian ini sebahagiannya tertumpu terhadap PKB dan PAN serta peranan keduanya dalam perdebatan mengenai isu Piagam Jakarta. Menurut Lili, oleh kerana bentuk pemahaman keislamannya yang cenderung ke arah substansialistik, maka kedua-dua parti tersebut memandang bahawa Piagam Jakarta, atau ideologi Islam, bukanlah sesuatu perkara yang mendasar. Keengganannya kedua-dua parti tersebut untuk bersetuju terhadap Piagam Jakarta sebagai dasar negara, menunjukkan bahawa PKB dan PAN meyakini bahawa Islam tidak perlu diperjuangkan secara simbolis, namun perlu direalisasikan secara substantif.

²⁵ Lili Romli, *Islam Yes, Partai Islam Yes; Sejarah Perkembangan Partai-Partai Islam di Indonesia* (Jakarta: Pustaka Pelajar, 2006).

Kajian ini memiliki persamaan dengan kajian penulis dari segi objek, iaitu parti politik Islam. Selain itu, seperti kajian yang dijalankan oleh penulis, Lili juga mengelompokkan PKB dan PAN sebagai parti politik Islam substansialistik. Walau bagaimanapun, Lili tidak mengkaji secara mendalam bagaimana paradigma substansialistik ini dapat dikaji dari segi pengertian, konsep dan realisasi praktikalnya. Kegagalan dalam melakukan analisis ini, menyebabkan kegagalan pengkaji untuk menunjukkan sekularisme politik dalam PKB dan PAN.

4. Peta Ideologi Partai Politik Peserta Pemilu 2009; Laporan Penelitian Hibah Riset Fakultas Pemilu 2009 oleh Muhadi Sugiono dan Wawan Mas'udi.²⁶

Kajian ini berusaha menganalisis peta ideologis parti politik peserta pilihan raya di Indonesia pada tahun 2009. Pemetaan idelogi parti politik dalam kajian ini dilakukan melalui beberapa indikator. Pertama, kenyataan ideologis yang secara eksplisit terdapat dalam manifesto dan akta (Anggaran Dasar/Anggaran Rumah Tangga) parti. Kedua, gagasan dasar dalam isu-isu kesejahteraan (sosialisme dan liberalism). Ketiga gagasan dasar parti tentang bentuk dan dasar Negara

Kajian tersebut memperoleh beberapa penemuan. Antaranya adalah PAN dimasukkan dalam kategori parti sekular namun memiliki cita-cita politik yang berakar pada agama, kemanusiaan dan kemajemukan. PKB pula tergolong dalam kategori parti agama yang bercirikan humanisme keagamaan. Selain itu, kajian ini juga mendapatkan bahawa isu hubungan antara agama dan negara masih menentukan landasan ideologis tiap-tiap parti. Namun demikian, ideologi yang digariskan oleh parti tidak serta-merta menjadi jiwa atau keutamaan dalam pertimbangan pandangan.

²⁶ Muhadi Sugiono dan Wawan Mas'udi, *Peta Ideologi Partai Politik Peserta Pemilu 2009; Laporan Penelitian Hibah Riset Fakultas Pemilu 2009* (Fakultas Ilmu Sosial dan Ilmu Politik, Universitas Gajah Mada, Yogyakarta, 2008).

Walaupun ianya berjaya memberikan gambaran mengenai ideologi PKB dan PAN, namun kajian ini tidak menjelaskan secara terperinci tentang unsur-unsur sekular dalam kedua-dua parti tersebut. Oleh itu, apabila dibandingkan dengan kajian ini, kajian penulis bergerak dalam proses analisis yang lebih berfokus, kerana melibatkan hanya dua parti sahaja. Kajian penulis juga lebih bersifat komprehensif, kerana meletakkan ideologi hanya sebagai salah satu objek kajian sahaja. Dalam perbincangan mengenai hubungan Islam dan negara, penulis secara terperinci menghuraikan tiga unsur terpenting, iaitu demokrasi, kebangsaan dan ideologi.

Keseluruhan kajian di atas, membangkitkan isu yang sama dengan kajian penulis iaitu parti politik Islam di Indonesia. Dengan mengambil kira tipologi integralistik, simbiotik dan sekularistik, kajian diatas mengelompokkan PKB dan PAN ke dalam tipologi simbiotik atau substantif. Kenyataan ini sejalan dengan dapatan kajian penulis. Meskipun demikian, kajian di atas tidak menjadikan kedua-dua parti tersebut sebagai objek utama kajian. Kajian juga cenderung bersifat deskriptif kerana hanya memaparkan gambaran parti sahaja dan tidak melakukan analisis ke atas ideologi atau falsafah parti. Meskipun analisis tersebut wujud, namun ianya amat ringkas belaka.

Berkaitan dengan PKB, beberapa karya bertulis telah dihasilkan dan penelitian mengenainya telah dilakukan, antaranya;

1. Islam-Nasionalisme UMNO-PKB; Studi Komparasi dan Diplomasi oleh Dr.

A. Effendy Choirie.²⁷

Buku ini merupakan karya yang diambil daripada tesis doktoral penulis yang berjudul “Islam dan Nasionalisme; Kajian Perbandingan Mengenai Perjuangan Politik UMNO (Malaysia) dan PKB (Indonesia)”. Kajian ini berupaya mendedahkan

²⁷ A. Effendy Choirie, *Islam-Nasionalisme UMNO-PKB; Studi Komparasi dan Diplomasi* (Jakarta; 2008).

pandangan para elit UMNO dan PKB dalam mengembangkan perspektif mengenai hubungan antara agama dan negara. Oleh itu, dapat disimpulkan bahawa agama tidak ditempatkan dalam kesatuan organik dengan negara, sebaliknya, ianya berdiri sendiri sebagai penjaga moral dalam aktiviti-aktiviti kenegaraan. Agama dan kekuasaan politik bukan sesuatu yang dapat dipisahkan secara diametral, tetapi dalam konteks substansi, keduanya dapat dibezakan. Dalam kesimpulan akhirnya, Effendy menyatakan bahawa parti UMNO dan PKB adalah parti yang berusaha menggabungkan aspirasi Islam dan kebangsaan dalam falsafah dan orientasi perjuangannya. Maka, rumusan politik yang hendak dibangunkan adalah sesebuah negara yang terhasil daripada pembentukan masyarakat majmuk seperti Malaysia dan Indonesia merupakan negara yang secara formal bersifat “sekular” tetapi dijiwai oleh nilai-nilai keagamaan (*religious nation state*).

Selain itu, kesimpulan seterusnya adalah dialektika Islam-nasionalisme UMNO dan PKB sangat dipengaruhi oleh perbezaan keadaan politik Malaysia dan Indonesia. Perbezaan artikulasi politik Islam UMNO dan PKB berlaku kerana perbezaan konteks sejarah, politik, sosial dan budaya kedua-dua negara. Kajian ini merupakan sebahagian daripada titik mula idea kajian penulis. Effendy telah mendedahkan satu kesimpulan yang selari dengan pengamatan penulis bahawa indikator penting mengenai sekularisasi dalam PKB adalah paradigma politik parti tersebut dalam melihat hubungan antara Islam dan negara. Walaupun begitu, beliau tidak membahas dengan lebih lanjut mengenai perkara ini. Oleh itu, penulis berusaha mendedahkan kajian tersebut secara lebih mendalam dan komprehensif.

2. Peran dan Makna Politik NU dalam PKB; Studi Perkembangan Politik NU pasca Pemulihan Khittah 1926 Dalam Kehidupan Ketatanegaraan oleh Mashudi Zusro.²⁸

Makalah yang diperoleh daripada tesis sarjana ini, berusaha membuktikan mengenai dinamika perkembangan yang berlaku dalam pertubuhan Nahdlatul Ulama sejak awal penubuhannya sehingga masa kini. Secara ringkas, perkembangan tersebut dapat disimpulkan melalui tiga bentuk, iaitu; Jam'iyyah Dīniyyah Ijtimā'iyyah, Jam'iyyah Siyāsiyyah dan kembali kepada Jam'iyyah Dīniyyah Ijtimā'iyya. Pada hakikatnya, sepertimana telah ditetapkan dalam Khittah 1926, penubuhan NU memiliki halatuju sebagai sebuah organisasi masyarakat yang tertumpu kepada sektor pembangunan sosial-keagamaan dan bukannya politik praktis. Walau bagaimanapun, situasi sosial politik pasca reformasi 1998 yang cenderung bersifat bebas dan plural, berjaya menarik antusiasme kaum nahdliyyin untuk mendirikan sebuah parti politik. Akhirnya, pada tahun 1998, melalui inisiatif Abdurrahman Wahid, tertubuhlah Partai Kebangkitan Bangsa (PKB).

Oleh itu, melalui penubuhan PKB ini, komitmen NU terhadap Khittah 1926 mulai dipersoalkan. Tidak hairanlah dalam beberapa ruang kesempatan, Abdurrahman Wahid menegaskan keinginannya untuk melepaskan PKB daripada bayang-bayang NU; maksudnya PKB harus dipisahkan daripada NU. Tambahan pula, menurutnya melalui mekanisme ini, PKB akan menjadi parti orang ramai dan tidak hanya menjadi milik warga NU sahaja. Kajian ini memiliki perkaitan dengan isi tajuk cadangan penulis. Dalam perbahasan yang terdapat dalam kajian ini, ianya mengkaji hubungan antara PKB dan NU dan keberkesanan Abdurrahman Wahid dalam membentuk paradigma yang optimum bagi kedua-dua entiti ini. Walau bagaimanapun, kajian ini tidak

²⁸ Mashudi Zusro, "Peran dan Makna Politik NU dalam PKB; Studi Perkembangan Politik NU pasca Pemulihan Khittah 1926 Dalam Kehidupan Ketatanegaraan" (tesis sarjana, Universitas Airlangga Surabaya, 2007).

memberikan ruang perbahasan untuk menganalisis secara kritis indikasi-indikasi sekularisme politik yang terdapat dalam PKB yang tercermin dalam beberapa pandangan politiknya.

Sepertimana kajian penulis, kedua-dua kajian di atas, menjadikan PKB sebagai objek kajiannya. Kajian pertama menjelaskan pandangan dan sikap PKB terhadap kebangsaan, manakala kajian kedua menjelaskan sikap politik NU terhadap penubuhan PKB. Namun demikian, terdapat beberapa perbezaan antara kajian penulis dan kedua kajian diatas. Kajian pertama hanya memaparkan salah satu dari tiga unsur hubungan Islam dan negara iaitu kebangsaan, manakala kajian penulis berusaha untuk menganalisis keseluruhan unsur tersebut iaitu kebangsaan, ideologi dan demokrasi. Demikian juga dengan kajian kedua. Ianya berusaha memaparkan hubungan antara PKB dan NU serta menunjukkan peranan Abdurrahman Wahid di dalamnya. Terdapat beberapa kelompongan atau celah di mana kajian penulis telah berusaha untuk menutupinya seumpama analisis terhadap pemikiran Abdurrahman Wahid yang cenderung liberal dan peranannya dalam membentuk landasan dan dasar politik PKB yang sekular.

Antara kajian akademik yang dapat dirujuk untuk menjelaskan mengenai PAN ialah:

1. Peranan Partai Politik dalam Masa Transisi dan Konsolidasi Demokrasi di Indonesia; 1998-2003, kasus Partai Amanat Nasional oleh Abd Rahim Ghazali.²⁹

Kajian ini berusaha menjelaskan mengenai peranan PAN dalam proses demokrasi di Indonesia khususnya pada tahun 1998-2003. Ghazali menyatakan bahawa walaupun PAN merupakan parti politik yang dikenali ramai sebagai parti reformis,

²⁹ Abd Rahim Ghazali, "Peranan Partai Politik dalam Masa Transisi dan Konsolidasi Demokrasi di Indonesia; 1998-2003, kasus Partai Amanat Nasional" (tesis master, Fakultas Ilmu Sosial dan Politik Universitas Indonesia, 2004).

ternyata ianya diserapkan ke dalam sistem politik yang feudal dan koruptif. Beliau menyimpulkan bahawa secara textual, pemikiran dan konsep-konsep politik PAN cukup reformis dan mendukung proses pemerkasaan demokrasi di Indonesia. Namun secara kontekstual, langkah-langkah para pemimpin, aktivis dan pengikutnya belum sepakat atau konsisten dengan platform parti tersebut.

Sememangnya hanya terdapat sedikit kajian yang membahas PAN khasnya dalam kaitannya dengan sekularisme. Meskipun tidak membincangkan mengenai sekularisme, namun kajian ini membantu penulis dalam memahami perkembangan dan peranan PAN sebagai parti Islam dalam proses menguatkan sistem demokrasi di Indonesia.

1.9 Metodologi Kajian

Kajian ini bersifat kualitatif dan menggunakan kaedah penelitian induktif dan deduktif. Apabila dilihat dari segi pengumpulan data, kajian ini merupakan gabungan antara kajian perpustakaan dan kajian lapangan. Maka, kaedah pengumpulan data yang diterapkan terbahagi kepada dua, iaitu kaedah dokumentasi; dengan menghimpunkan bahan-bahan bertulis seperti dokumen parti, buku, karya penulisan ilmiah, artikel, akhbar harian, majalah, laman sesawang dan sebagainya, dan kaedah lapangan yang terdiri daripada temubual (terbuka) dengan beberapa responden berkaitan (3 orang daripada pemimpin PAN dan 5 orang daripada pemimpin PKB). Kaedah analisis data yang digunakan adalah induktif, deduktif dan analisis-kritis.

1.9.1 Metode Pengumpulan Data

Dalam usaha pengumpulan data, penulis telah melakukan kajian dengan menggunakan beberapa kaedah iaitu kaedah dokumentasi dan temubual.

1.9.1.1 Metode Dokumentasi

Metode kajian ini hanya melibatkan kajian perpustakaan.³⁰ Di dalam kajian perpustakaan, penulis menggunakan metode dokumentasi. Metode dokumentasi merupakan cara untuk menghimpun atau mengumpul bahan atau dokumen bagi sesuatu kajian.³¹ Metode ini digunakan untuk memperolehi data tentang sejarah dan perkembangan sekularisme dalam politik kenegaraan di Indonesia serta penubuhan PKB dan PAN. Data-data yang dikehendaki diperolehi menerusi bahan-bahan dokumen yang berbentuk buku, charta parti, Anggaran Dasar dan Anggaran Rumah Tangga parti, majalah, catatan dan bahan-bahan tertulis lainnya. Selain itu, data-data juga diperolehi melalui tulisan-tulisan lain seperti tesis, disertasi, jurnal dan kertas kerja persidangan yang berkaitan dengan tajuk tesis penulis. Metode ini banyak penulis gunakan dalam hampir keseluruhan bab.

1.9.1.2 Metode Temubual

Bagi memperdalam data-data bertulis, penulis melakukan temubual dengan beberapa responden yang merupakan para petinggi PKB dan PAN. Penulis berjaya menemubual 3 orang daripada petinggi PAN dan 5 orang daripada petinggi PKB. Temubual yang digunakan dalam penyelidikan ini merupakan temubual terbuka.³² Dalam metode temubual terbuka ini, pihak yang ditemubual mengetahui bahawa

³⁰ Kajian pustaka iaitu upaya penyelidikan yang dijalankan dengan mengumpulkan data yang terdapat di sumber-sumber data seperti perpustakaan. J. Supranto, *Kaedah Penyelidikan; Penggunaannya Dalam Pemasaran* (Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka, 1986), 9.

³¹ Sheikh Osman Sheikh Salim, *Kamus Dewan Edisi Baru*, ed. ke-3 (Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka, 1992), 1238.

³² Lexy J. Moleong, *Metodologi Penelitian Kualitatif*, ed. ke-15 (Bandung: PT Remaja Rosda Karya, 2001), 37.

mereka sedang ditemubual dan mengetahui maksud daripada temubual tersebut sehingga dapat memberikan maklumat yang dikehendaki.³³ Pedoman temubual yang digunakan dalam penyelidikan ini merupakan pedoman temubual tidak terstruktur. Di sini penulis hanya mempersiapkan pedoman temubual yang mengandungi garis-garis besar perkara yang akan ditanyakan.³⁴

1.9.2 Metode Analisis Data

Setelah data-data dapat dikumpulkan melalui metode-metode di atas, proses analisis pula dilakukan dengan kaedah-kaedah berikut;

1.9.2.1 Metode Deduktif

Metode deduktif ialah kaedah untuk menganalisis data dengan membuat pernyataan umum terlebih dahulu tentang suatu fenomena. Kemudian pengkaji akan menghuraikan dengan pernyataan yang bersifat khusus tentang fenomena tersebut.³⁵ Dalam perkataan lain, kaedah deduktif menggunakan teori umum yang telah diketahui untuk mengkaji fenomena-fenomena yang bersifat lebih spesifik. Kaedah ini dimulakan dengan mengemukakan suatu kesimpulan atau teori umum tentang sekularisme politik sepetimana dikembangkan oleh Donald Eugene Smith. Selanjutnya, landasan teori tersebut digunakan untuk menganalisis fenomena yang berlaku dalam PKB dan PAN sama ada dari segi dasar politik, asas parti, fahaman dan kenyataan politik dan sebagainya, yang menunjukkan unsur-unsur atau kategori sekular.

³³ *Ibid.*

³⁴ Suharsimi Arikunto, *Prosedur Penelitian: Suatu Pendekatan Praktik*, ed. ke-4 (Jakarta: Bina Aksara, 1987), 183.

³⁵ Deobold P. Van Dalen, *Memahami Penyelidikan Pendidikan*, terj. Abdul Fatah Abdul Malik *et al.*, cet ke-3 (Selangor: Universiti Pertanian Malaysia, 1993), 9 dan Sabrina Merican, *Kaedah Penyelidikan Sains Sosial* (Kuala Lumpur: Prentice Hall Pearson, Malaysia, 2005), 19.

1.9.2.2 Metode Analisis Kritis

Selain itu, untuk mendapatkan hasil kajian yang menyeluruh, penulis juga menggunakan metode analisis kritis. Metode ini digunakan menerusi langkah-langkah berikut:³⁶

Langkah pertama ialah deskripsi data. Data yang diperolehi dalam penyelidikan ini dideskripsikan apa adanya. Kemudian langkah kedua adalah penafsiran. Data yang telah dideskripsikan tersebut kemudian ditafsirkan untuk memperoleh kejelasan maksud permasalahan yang sedang dikaji. Dalam penafsiran ini, penulis memanfaatkan pelbagai sumber termasuk sumber-sumber sekunder yang relevan dengan perkara yang dikaji. Langkah ketiga adalah melakukan kritikan terhadap pelbagai persoalan yang telah ditafsirkan sebelumnya. Langkah keempat adalah analisis persoalan-persoalan dalam penyelidikan. Analisis ini dilakukan dengan menghubungkan persoalan-persoalan yang sedang dikaji dan menganalisisnya melalui perspektif Islam. Kaedah ini penulis gunakan utamanya ketika menganalisis sekularisme politik dalam PKB dan PAN.

1.10 Sistematika Kajian

Kajian ini dibahagikan kepada enam bab, bermula dengan pendahuluan yang mengandungi latar belakang masalah, kenyataan tentang masalah kajian, objektif kajian, kepentingan kajian, huraian istilah, skop kajian, kajian terdahulu, metodologi kajian, landasan teoritis dan akhir sekali, sistematika kajian.

Bab kedua mengemukakan perbahasan mengenai tinjauan umum keatas sekularisme. Bab ini mengandungi takrifan sekular, sekularisasi dan sekularisme, dimensi-dimensi dalam sekularisme dan sekularisme politik. Perbincangan paling asas

³⁶ Jujun S. Suriasumantri, “Penelitian Keagamaan dan Kefilsafatan” dalam *Tradisi Baru dalam Penelitian Agama Islam*, ed. Deden Ridwan dan Mastuhu (Jakarta: Logos, 1998), 44-5.

ini kemudian dilanjutkan dengan perbincangan keatas sekularisme politik di Indonesia.

Dalam hal ini, penulis akan mengetengahkan hubungan Islam dan negara di Indonesia.

Bab ketiga mengemukakan perbahasan secara umum mengenai PKB dan PAN.

Perbahasan yang dimaksudkan akan merangkumi sejarah penubuhan parti, platform parti, hubungan kedua-dua parti dengan Nadhlatul Ulama dan Muhammadiyah dan paradigma hubungan Islam dan negara. Pada bahagian terakhir dalam bab ini, penulis akan merungkaikan perbahasan mengenai aspek-aspek tertentu dalam hubungan Islam dan negara iaitu aspek ideologi, demokrasi dan kebangsaan.

Bab Keempat merupakan analisis sekularisme politik dalam Partai Kebangkitan Bangsa dan Partai Amanat Nasional.

Bab Kelima pula merangkumi perbahasan mengenai faktor-faktor yang menimbulkan sekularisme politik dalam pertubuhan kedua-dua parti tersebut dan impak-impak yang dihasilkannya. Analisis pada bab kelima ini diakhiri dengan kesimpulan yang tuntas.

Akhir sekali, bab keenam ialah penutup dimana penulis akan mengutarakan hasil kajian dan saranan.

BAB 2

SEKULARISME DAN PERKEMBANGAN POLITIK DI INDONESIA

2.1 Pendahuluan

Dalam bab kedua ini, penulis akan membincangkan perbahasan awal mengenai sekular, sekularisasi dan sekularisme. Perbincangan ini akan dimulakan dengan takrifan ketiga-tiga istilah tersebut seperti yang telah dikemukakan oleh beberapa ahli sosiologi. Pada sub bab berikutnya, penulis akan membincangkan mengenai unsur-unsur terpenting dalam sekularisme. Unsur-unsur tersebut terdiri daripada tiga perkara utama yang secara umumnya berkait rapat dengan alam tabi'i, politik, dan nilai-nilai agama. Pada bahagian seterusnya, penulis akan membincangkan mengenai sekularisasi yang berlaku secara khusus dalam bidang politik. Pada sub bab pertama dan kedua, perbahasan masih lagi membincangkan tentang sekularisme sebagai sebuah fenomena umum, oleh sebab itu, dalam sub bab terakhir ini penulis cuba untuk mengecilkan skop perbincangan kepada sekularisasi politik sahaja. Penulis akan membincangkan empat unsur utama dalam sekularisasi politik dan meletakkannya sebagai landasan teoritis dalam kajian tesis ini. Akhir sekali, penulis akan membincangkan secara ringkas mengenai sekularisasi politik yang berlaku di Indonesia.

2.2 Definisi Sekular, Sekularisme dan Sekularisasi

2.2.1 Sekular

Perkataan sekular (*secular*) bermaksud sesuatu yang berkaitan dengan keduniaan, bersifat duniawi dan tidak berkaitan dengan keagamaan.¹ Istilah ini berasal dari bahasa Latin iaitu *Saeculum* yang bermakna masa atau zaman sekarang (*this age*). Pada hakikatnya, wujud perkataan lain yang digunakan dalam bahasa Latin bagi

¹ Kamus Dewan, Edisi ke-4 (Kuala Lumpur: Percetakan Dewan Bahasa dan Pustaka, 2007), 1416.

menunjukkan makna dunia iaitu *mundus*, yang dikenali sebagai *mundane* dalam bahasa Inggeris. Dalam bahasa Yunani Kuno, perkataan *saeculum*, biasanya dipadankan dengan perkataan lain, iaitu *aeon* yang merujuk kepada masa (*time*), manakala *mundus* pula lazimnya dipadankan dengan perkataan *cosmos* yang menunjukkan makna ruang (*space*). Pengistilahan yang berbentuk dualisme ini jelas sekali menunjukkan bahawa terdapat ambiguiti dalam bahasa Latin, seperti yang ditegaskan oleh Cox. Keadaan ini secara langsung telah membongkar masalah-masalah yang lebih terperinci dalam teologi Kristian.²

Masyarakat Yunani Kuno melihat realiti sebagai sesuatu yang bersifat keruangan, manakala orang-orang Yahudi pula memandangnya sebagai sesuatu yang bersifat kewaktuan. Menurut masyarakat Yunani Kuno, dunia (*world*) adalah sebuah ruang atau tempat di dalamnya berlaku banyak perkara. Walaupun begitu, menurut mereka, tiada perkara penting yang berlaku di dalam ruang tersebut. Pemahaman ini jelas berbeza dengan pandangan kaum Yahudi. Menurut mereka, inti atau dasar dunia (*world*) adalah sejarah; iaitu segala peristiwa yang berlaku di dunia ini, bermula daripada tahap penciptaan sehingga tahap kesempurnaan. Dunia ini dicipta oleh Tuhan supaya manusia mencintainya dan membawa kesempurnaan kepadanya.

² Istilah sekular yang diberi makna secara konotatif dengan ruang-waktu ini, Al-Attas menjelaskan, bahawa ianya muncul akibat percampuran antara tradisi-tradisi Romawi-Yunani dan Yahudi dalam kerangka pemikiran keagamaan Barat-Kristian. Percampuran konsep-konsep dasar antara tradisi Yunani dan Yahudi ini, sememangnya berlaku dalam sistem teologi Barat-Kristian, sehingga dalam kalangan teolog Kristian moden, ianya dianggap sangat bermasalah dan telah menjaskan kefahaman mengenai keagamaan yang mengelirukan. Oleh itu, kekeliruan dalam memberi makna bagi sebuah konsep secara epistemologis, menggambarkan kekeliruan dalam memahaminya secara teologis. Dalam tradisi Kristian, perkara sebegini tidak dapat dififikikan. Apabila istilah dunia (*world*), dalam konteks negara moden, difahami dalam maknanya yang berkonotasi dengan pencejahanan (*historical*), maka penekanan terhadap aspek sementara (*temporal*), dianggap lebih bermakna dan penting bagi mereka. Dengan alasan ini, kumpulan Barat-Kristian memilih makna sekular sepertimana difahami dalam tradisi Yahudi tentang kewujudan (*existence*) dan merosakkan makna yang telah difahami menurut fahaman Yunani serta menyifatkannya sebagai kesalahan yang tuntas. Oleh itu, perkataan *secular*, merupakan mangsa pertama bagi keengganinan bangsa Yunani Kuno untuk menerima nilai-nilai kesejarahan (*historicity*) Yahudi. Lihat Syed Muhammad Naquib al-Attas, *Islam and Secularism* (Kuala Lumpur: International Institute of Islamic Thought and Civilization (ISTAC), 1993), 16-7 dan Harvey Cox, *The Secular City; Secularization and Urbanization in Theological Perspective* (New York: The Macmillan Company, 1965), 18-9.

Seterusnya, Cox membuat kesimpulan bahawa kesan kepercayaan Yahudi ke atas dunia Helenistik melalui perantara orang-orang Kristian semasa tempoh awal, adalah temporalisasi ke atas persepsi paling dominan mengenai makna realiti. Dunia menjadi sejarah, *cosmos* menjadi *aeon* dan *mundus* menjadi *saeculum*. Oleh yang demikian, kesan daripada kepercayaan Yahudi ini, konsep sekular difahami sebagai keadaan (*condition*) di dunia ini, pada zaman ini (*this age*) atau sekarang (*now*). Oleh itu, seperti yang dijelaskan oleh Al-Attas, fahaman sekular ini merujuk kepada *kedisinikinan* dan secara jelas mengandungi kefahaman dalam perubahan dan keduniaan, iaitu perubahan yang sentiasa berlaku *pada* dunia dan *dalam* dunia.³

Oleh yang demikian, perubahan yang dimaksudkan bukan sahaja berlaku dalam bidang material dan fizik, malah, ianya juga telah mula wujud dalam pemikiran manusia. Menurut Al-Attas, sekiranya perubahan-perubahan yang berlaku di alam sekeliling ini terjadi secara berterusan, dalam bentuk evolusi dan proses-proses sejarah, keadaan tersebut akan memberikan kesan yang sangat signifikan ke atas perubahan nilai serta kepercayaan dan ilmu.⁴ Oleh itu, inti yang paling penting daripada makna sebenar sekular adalah konteks dunia yang berubah secara berterusan. Secara tuntasnya, ianya membawa kesimpulan bahawa nilai-nilai keruhanian adalah relatif.⁵

Menurut Cox, sejak awal penggunaannya, perkataan *Secular*, merujuk kepada sesuatu yang bersifat rendah (*inferior*). Hal ini demikian kerana wujud kenyataan mengenai dunia yang rendah (*inferior*) ini, semestinya wujud pula dunia yang tinggi atau unggul (*superior*), kekal abadi dan tidak berubah iaitu dunia agama. Dunia agama ini merupakan kehidupan yang berkekalan dan tidak terhad oleh masa, ianya tetap dan

³ Syed Muhammad Naquib al-Attas, *Risalah untuk Kaum Muslimin* (Kuala Lumpur: Institut Antarbangsa Pemikiran dan Tamaddun Islam (ISTAC), 2001), 196.

⁴ *Ibid.*

⁵ Adnin Armas dalam Hamid Fahmy Zarkasyi dkk, *Tantangan Sekularisasi dan Liberalisasi di Dunia Islam* (Penerbit Khairul Bayan, 2004), 38.

disifatkan lebih tinggi darjatnya.⁶ Menurut pendapat sebahagian sarjana, persamaan konsep ini boleh dijumpai di dalam ajaran al-Quran, meskipun boleh dibincangkan semula, iaitu konsep tentang kesahihan wujudnya “dunia” dan “akhirat”.⁷ Melalui perbincangan ini, berlaku perubahan sekaligus peluasan makna yang berlaku pada perkataan sekularisasi. Perbezaan makna konsep sekular dan bukan sekular, rendah (*inferior*) dan tinggi (*superior*), *religious* dan bukan *religious* ini kemudian berkembang dan semakin memiliki konotasi negatif ketika berlaku sintesis abad pertengahan antara Yunani Kuno dan Yahudi. Sintesis tersebut menyatakan bahawa dunia ruang (*spatial world*) dianggap lebih tinggi dan lebih relijius daripada dunia sejarah (*secular world*).

2.2.2 Sekularisme

Walaupun memiliki kata dasar yang sama, namun sekularisasi membawa maksud yang amat berbeza dengan sekularisme. Jika sekularisasi bermakna pensekularan, maka sekularisme bermaksud suatu fahaman (doktrin atau pendirian)

⁶ Harvey Cox, *the Secular City*, 19. Penulis menjadikan buku *the Secular City* ini sebagai landasan teori untuk memperbincangkan makna sekular, sekularisasi dan sekularisme. Terdapat beberapa sebab yang perlu di kemukakan. Edisi pertama buku *the Secular City* dicetak pada tahun 1965. Buku Cox ini mencetuskan *cause celebre* agama di luar jangkauan pengarang dan penerbitnya sendiri. Buku ini merupakan *best seller* di Amerika dengan lebih 200 ribu naskah terjual dalam masa kurang dari setahun. Buku ini juga adalah karya utama yang menarik perhatian masyarakat kepada isu sekularisasi. Buku ini juga adalah karya utama yang menarik perhatian masyarakat kepada isu sekularisasi. Beberapa kalangan menjadikan buku tersebut sebagai buku panduan, manual untuk bebas lepas dari sebarang dongeng mitos dan agama. Dalam konteks perkembangan pemikiran keislaman di Indonesia, Cox adalah merupakan antara tokoh yang memiliki peranan sangat besar terhadap wacana sekularisme dan sekularisasi. Melalui tokoh-tokoh pembaharuan Islam tahun 1970-an, khasnya Nurcholish Madjid, pemikiran Cox mengenai sekularisme dan liberalisme diperkenalkan dan disebarluaskan ke seluruh wilayah di Indonesia. Demikianlah antara sebab dijadikannya buku *the Secular City* sebagai landasan teori mengenai sekularisasi dan sekularisme. Adian Husaini, *Wajah Peradaban Barat; Dari Hegemoni Kristen ke Dominasi Sekuler-Liberal* (Jakarta: Gema Insani Press, 2005), 262, Adian Husaini, *Liberalisasi Islam di Indonesia: Fakta dan Data* (Jakarta: Dewan Dakwah Islamiyah Indonesia, 2007), 1-72, Martin E. Marty, “Does Secular Theology Have a Future,” dalam *The Great Ideas Today* (New York: Encyclopaedia Britannica Inc, 1967), Adnin Armas, *Pengaruh Kristen-Orientalis terhadap Islam; Dialog Interaktif dengan Aktivis Jaringan Islam Liberal* (Jakarta: Gema Insani Press, 2003), 9 dan Budhy Munawar Rachman, *Argumentasi Islam*, 16.

⁷ Dalam al-Quran, istilah yang sering digunakan untuk menunjukkan alam dunia ini selain perkataan *al-dunyā* adalah *al-ūlā*. Kata *al-dunyā* adalah bentuk muannath dari kata sifat “al-adnā” yang bermaksud paling dekat, yang merujuk kepada ruang. Sedangkan perkataan “al-ūlā” adalah bentuk muannath dari kata sifat “al-awwal” yang bermakna yang pertama yang merujuk kepada waktu. Sememangnya perkataan *al-ūlā* yang bermakna dunia sebagai waktu atau sejarah, merupakan lawan kata bagi *al-Akhirat* yang bermaksud yang kemudian atau yang akhir. Lihat Syahrin Harahap, *al-Quran dan Sekularisasi; Kajian Kritis Terhadap Pemikiran Thaha Husein* (Jogjakarta: PT Tiara Wacana, 1994), 12.

yang menolak nilai-nilai keagamaan dalam kehidupan sosial manusia.⁸ Perkara pertama mengandaikan wujudnya sesebuah proses yang disifatkan terbuka (*open-ended*) dan berlaku secara berterusan sehingga apa sahaja sistem nilai dan pandangan alam yang dianuti oleh sesebuah komuniti tertentu, mestilah mengalami proses evolusi atau perubahan tanpa henti. Perkara kedua pula, iaitu sekularisme, berkaitan dengan agama, bermakna sesebuah pandangan hidup yang tertutup (*closed worldview*) dan memiliki sebuah sistem nilai yang tetap dan tidak berubah. Sekularisasi pula bermaksud proses pensejarahan, yang hampir tidak mungkin berulang kembali, yang membebaskan manusia tradisional daripada kawalan Dzat yang adi-kodrati atau “*supernatural*” dan menginginkan kewujudan ilmu pengetahuan yang berdiri sendiri dan berlandaskan kepada perbahasan-perbahasan yang bersifat ilmiah, rasional serta bebas daripada sekatan-sekatan teologis. Oleh yang demikian, sekularisme merupakan sebuah ideologi yang menafikan usaha atau proses-proses perubahan yang mengancam kewujudannya.⁹

⁸ Kamus Dewan, Edisi ke-4, 1417.

⁹ Sekularisasi merupakan satu proses dan usaha yang berkaitan dengan perkembangan yang pembebasan (*liberating development*). Oleh itu, sekularisme adalah sebuah ideologi atau cara pandang yang tertutup dan bercanggahan dengan proses pembebasan tersebut. Apabila sekularisasi memiliki landasan teologis yang berpaksikan kepada ajaran-ajaran Bible, sehingga pada tahap tertentu, ianya menyebabkan natijah autentik yang terhasil daripada kepercayaan masyarakat Barat-Kristian terhadap kitab tersebut, justeru, sekularisme tidak memiliki landasan teologis yang sedemikian. Oleh itu, sekularisme sangat menentang idea-idea keterbukaan dan kebebasan yang diusung oleh sekularisasi, dan ianya perlu dicegah daripada menjadi ideologi sesebuah negara. Lihat Harvey Cox, *The Secular City*, 21, Maksun, *Islam, Sekularisme dan JIL* (Semarang: Walisongo Press, 2009), 13-15 dan Adnin Armas, *Tantangan Sekularisasi dan Liberalisasi di Dunia Islam*, 40-41. Dalam konteks ini, pengusungan wacana perkembangan yang membebaskan (*a liberating development*) sedemikian, adalah antara argumen yang pernah dan sering diajukan oleh Nurcholish Madjid bagi menyuarakan idea sekularisasi di Indonesia. Menurutnya sekularisasi tidak dimaksudkan sebagai penerapan sekularisme sebab sekularisme adalah nama untuk sebuah ideologi, sebuah pandangan dunia tertutup yang berfungsi seperti sebuah agama baru. Yang dimaksudkan di sini (oleh) sekularisasi adalah semua bentuk perkembangan yang membebaskan. Oleh itu, sekularisasi tidak bermaksud penerapan sekularisme dan transformasi Muslim menjadi sekular. Apa yang dimaksudkan dengan sekularisasi adalah temporalisasi nilai yang sebenarnya bersifat duniawi dan membebaskan umat daripada memiliki kecenderungan untuk menspiritualisasikannya. Lihat Nurcholish Madjid, “Keharusan Pembaharuan Pemikiran Islam dan Masalah Integrasi Ummat,” dalam *Pembaharuan Pemikiran Islam*, ed. Nurcholish Madjid et al., (Islamic Research Centre, 1970), 4-5. Perbezaan ini, jelas Madjid, menjadi semakin ketara apabila kita menyatakan sebuah analogi antara rasionalisasi dan rasionalisme. Seorang Muslim harus bersikap rasional, tetapi tidak boleh menjadi penganut rasionalisme. Rasionalitas adalah suatu kaedah yang digunakan bagi mendapatkan pengertian dan penilaian yang tepat tentang sesuatu masalah dan pecahannya. Rasionalisasi adalah proses pengaplikasian kaedah tersebut. Beliau mengesyorkan setiap Muslim untuk bersikap rasional dan milarang untuk menjadi rasionalis. Hal ini demikian kerana rasionalis bererti mendukung rasionalisme, sedangkan rasionalisme, merupakan suatu fahaman yang bertentangan dengan Islam. Rasionalisme mengingkari kewujudan sesuatu pengantar untuk mengetahui kebenaran. Berdasarkan analogi ini, lanjut Madjid, seorang Muslim perlu mengamalkan sekularisasi tanpa perlu menjadi penyokong atau penganut

George Holyoake, seorang penulis berbangsa Inggeris menggunakan istilah sekularisme sebagai sebuah sistem etika yang berteraskan moral alamiah dan terlepas dari agama-wahyu dan juga supranaturalisme.¹⁰ Kefahaman mengenai makna hidup, dalam sistem nilai, kerangka pemikiran dan aturan, dan cara merealisasikan pemahaman tersebut ke dalam sikap dan aktiviti sehari-hari, mestilah berpunca dan dikawal oleh definisi yang dihasilkan oleh daya pemikiran logik dan moral alamiah manusia. Definisi alamiah ini kemudiannya dianggap sebagai punca kepada sistem kebenaran tertinggi dan disifatkan bahawa tidak memiliki hubung kait sama sekali, seperti yang berlaku pada zaman terdahulu dengan ajaran-ajaran agama atau sistem kepercayaan transendental tertentu.

Oleh itu, lumrah kehidupan yang berlaku dalam sesebuah komuniti, harus diatur dan dilaksanakan berdasarkan kesepakatan-kesepakatan logik dan rasional oleh ahli komuniti tersebut. Oleh sebab sifat bawaan yang merangkuminya, maka kebenaran yang disyorkan oleh agama dianggap tidak rasional, eksklusif dan seolah-olah bersifat paksaan. Oleh yang demikian, ianya perlu ditolak. Hal ini jelas menunjukkan bahawa sekularisme mengandaikan beberapa andaian berikut; *Pertama*, pembebasan (*liberation*) manusia, dalam usaha untuk memahami makna hidup dan cara menjalani kehidupan berdasarkan aturan-aturan keagamaan atau metafizik; dan *kedua*, sifat berdikari (*autonomy/ independence*) manusia dalam melakukan usaha pendefinisian tersebut.¹¹

Dalam masyarakat sekular, pemahaman ke atas dunia dan kehidupan tidak lagi

sekularisme; sekularisasi tanpa sekularisme, iaitu proses duniawi tanpa fahaman keduniaan, telahpun berlaku dan akan terus berkekalan dalam sejarah kehidupan manusia. Oleh itu, sekularisasi tanpa sekularisme adalah sekularisasi yang terbatas dan penuh dengan kesilapan. Oleh itu, sekularisasi adalah keperluan bagi setiap umat beragama, khasnya umat Islam. Lihat Nurcholish Madjid, *Islam, Kemodernan dan Keindonesiaan* (Bandung: Mizan, 1987), 219-220, Adnin Armas, *Tantangan Sekularisasi dan Liberalisasi di Dunia Islam*, 46-7, Budhy Munawar Rachman, *Argumen Islam untuk Sekularisme: Islam Progresif dan Perkembangan Diskursusnya* (Jakarta: PT Gramedia Widiasarana Indonesia, 2010), 97-8 dan Greg Barton, *Gagasan Islam Liberal di Indonesia; Pemikiran Neo-Modernisme Nurcholish Madjid, Djohan Effendi, Ahmad Wahid dan Abdurrahman Wahid* (Jakarta: Paramadina, 1995), 219.

¹⁰ “Secularism is an ethical system founded on the principle of natural morality and independent of revealed religion or supranaturalism”. Lihat George J. Holyoake, *English Secularism* (Chicago: The Open Court Publishing Company, 1896).

¹¹ David D. Cooper, *Thomas Merton's Art of Denial; the Evolution of a Radical Humanist* (Georgia: the University of Georgia Press, 1989), 195.

diperolehi atau disandarkan kepada pentafsiran yang tepat tentang sebuah realiti di luar diri mereka. Prinsip kebenaran bukanlah berteraskan kepada sebuah konsep tentang kewujudan yang abstrak, namun realiti kewujudan yang benar dan nyata, iaitu manusia.

Oleh itu, jawapan bagi segala permasalahan dalam kehidupan di dunia pada hakikatnya tidak terletak pada sesuatu daya atau kekuatan yang sering disifatkan sebagai adikodrati, transendental, magis dan sebagainya. Sememangnya jawapan tersebut terletak dalam diri manusia sendiri.¹² Kebenaran tertinggi bukan lagi milik agama, namun telah menjadi sebahagian daripada kuasa alamiah manusia sehingga tidak perlu lagi dicirikan sebagai terlalu ideal, supra rasional atau bahkan irrasional. Kebenaran teologis yang biasa disematkan secara eksklusif ke atas agama, kini dianggap sebagai khayalan belaka, belenggu dan penghalang kepada kemajuan (*modeniti*) serta hambatan bagi perkembangan kehidupan manusia “dewasa” (*mature*).¹³

¹² Ludwig Feurbach menegaskan bahawa prinsip filsafat bukanlah perkara utamanya, Spinoza atau *ego*-nya Immanuel Kant dan Fichte atau *identitas absolut*-nya Schelling atau *akal absolute*-nya Hegel dan bukan pula konsep wujud yang abstrak, melainkan reality wujud yang benar iaitu manusia. Oleh itu manusia merupakan prinsip filsafat yang paling tinggi. Sekalipun agama ataupun teologi menyangkal, namun pada hakikatnya agamalah yang menyembah manusia (*religion that worships man*). Agama sendiri yang menyatakan bahawa tuhan adalah manusia dan manusia adalah tuhan (*god is man and man is god*). Oleh itu, agama akan menafikan tuhan yang bukan manusia. Makna yang sebenar dari teologi adalah antropologi (*the true sense of theology is anthropology*). Agama adalah mimpi akal manusia (*religion is the dream of human mind*). Ludwig Feurbach, *The Essence of Christianity*, terj. George Eliot, (New York: Prometheus Book, 1989), xiii-ix sepertimana telah dijelaskan oleh Adnin Armas dalam *Pengaruh Kristen-Orientalis terhadap Islam Liberal; Dialog interaktif dengan Aktivis Jaringan Islam Liberal* (Jakarta: Gema Insani Press, 2003), 5 dan Maksun, *Islam, Sekularisme dan JIL*, 17.

¹³ Al-Attas menyatakan bahawa bagi orang Barat-Kristen, kebenaran sebenar (agama) yang diperolehi melalui wahyu ketuhanan, sememangnya diturunkan oleh Tuhan kepada manusia ketika mereka masih bayi (*infantile*) lagi. Dalam perkembangan berikutnya, manusia yang masih kanak-kanak tersebut mulai mencuba untuk memahami dan mentafsirkan wahyu ketuhanan tersebut dalam bentuk-bentuk doktrinal dan dokmatis tertentu serta wujud ke dalam amalan-analan yang sedemikian rupa. Dan ketika mencapai tahap kedewasaan (*mature*) atau kewarasan fikiran, mereka merasa bahawa bentuk-bentuk tersebut tidak lagi memadai bagi mewujudkan ekspresi-ekspresi keimanan mereka. Mesti dilakukan upaya pengembangan atau perubahan bagi menjadikan agama tetap dinamik dan sentiasa memadai untuk mengawal perubahan yang berlaku dalam kehidupan manusia. Jadi, ketika kehidupan manusia itu terus berkembang, maka agama pun mesti berkembang; kedua-dua agama dan manusia mestilah tumbuh dan berkembang secara harmoni dan bersamaan serta berlaku secara berkekalan. Maknanya, agama harus berkembang seiring dengan perkembangan manusia dan demikian seterusnya sampai bila-bila. Lihat al-Attas dalam *Islam and Secularism*, 23-4 dan *Risalah untuk Kaum Muslimin*, 196-200.

2.2.3 Sekularisasi

Perkataan “secular” merupakan kata dasar atau kata sifat yang berkaitan dengan keduniaan, manakala istilah sekularisasi bermakna pensekularan atau proses mengubah nilai-nilai keluhuran agama kepada nilai kehidupan duniawi.¹⁴ Pada mulanya, sekularisasi lazim digunakan bagi merujuk kepada definisi yang sangat sempit yang berkait rapat dengan proses pemindahan kuasa dan tanggungjawab daripada pemimpin gereja kepada para pengikutnya. Kemudian definisi ini mengalami perubahan dan perluasan cakupan makna secara berperingkat yang mana ianya berkait rapat dengan sejarah tamadun Barat-Kristian, khususnya ketika berlaku pemisahan kuasa kekaisaran daripada kuasa gereja (*pope*).¹⁵

Pada awalnya, sekularisasi didefinisikan sebagai proses pemindahan tanggungjawab daripada para pendeta (*priests*) yang merupakan ahli agama kepada para paroki atau pengembara, kini mengalami perluasan makna dan wilayah operasional. Peluasan makna tersebut telah berlaku dengan lebih luas, iaitu ketika berlakunya pemisahan antara kuasa kaisar dan paus (*pope*), antara kuasa politik dan agama, antara duniawi dan ukhrawi.¹⁶ Tidak hairanlah sekiranya para pemikir, khususnya ahli sosiologi, ahli falsafah, dan ahli antropologi memberikan takrifan epistemologis ke atas sekularisasi ini dengan menyifatkannya secara kasar sebagai memisahkan antara perkara-perkara duniawi daripada perkara ukhrawi.¹⁷

¹⁴ Kamus Dewan, Edisi ke-4, 1417.

¹⁵ Harvey Cox, *the Secular City*, 19-20.

¹⁶ Sekularisasi terus mengalami perkembangan makna dan ruang lingkup yang semakin luas sehingga ianya dapat berlaku ke atas pelbagai sisi kehidupan sama ada dari segi agama, politik, sosial, pendidikan, budaya dan sebagainya. Memandangkan sifatnya yang inklusif dan dinamik, maka sekularisasi sememangnya dapat berlaku dalam setiap unsur kehidupan dan wujud dalam pelbagai bentuk atau tingkat kepadatan (*intensiveness*) yang pelbagai. Lihat *Ibid*, 19-20 dan Adnin, *Tantangan Sekularisasi dan Liberalisasi di Dunia Islam*, 38-39.

¹⁷ Sebagai contoh, Faisal Ismail, dengan mengutip takrifan sekular dari Encyclopedic World Dictionary karya Patrick Hanks, menjelaskan bahawa sekuler, sekularisme dan sekularisasi memiliki inti yang sama iaitu pemisahan perkara-perkara duniawi dari perkara-perkara yang agamawi, ukhrawi, suci dan spiritual. Lihat Faisal Ismail, *Membongkar Kerancuan Pemikiran Nurcholish Madjid Seputar Isu Sekularisasi dalam Islam* (Jakarta Barat: PT Lasswell Visitama, 2010), 38.

Dalam konteks sejarah abad pertengahan di Barat, usaha untuk memisahkan perkara-perkara dunia dari perkara-perkara ukhrawi ini mula dibangkitkan dan kemudiannya mula meluas setelah berlakunya Gerakan Reformasi; iaitu lahirnya agama Protestan yang dipelopori oleh Martin Luther (1483-1546).¹⁸ Walau bagaimanapun, sekularisasi dan akar-akar sekularisme sebenarnya dapat diselusuri dengan lebih mendalam lagi apabila kita dapat melakukan kajian yang lebih komprehensif terhadap hakikat pandangan hidup Barat.¹⁹

Secara umumnya, sekularisasi dapat difahami melalui beberapa pengertian, antaranya:

...it is the deliverance of man “first from religious and then from metaphysical control over his reason and his language”. It is the loosing of the world from religious and quasi-religious understanding of itself, the dispelling of all world-views, the breaking of all supernatural myths and sacred symbols.²⁰

Maksudnya: Sekularisasi bermaksud terlepasnya manusia daripada kekangan agama dan metafizik ke atas akal dan bahasanya. Hal ini bermakna terlepasnya dunia ini daripada definisi tentang diri manusia tersebut sepertimana yang telah digariskan oleh agama atau sistem kepercayaan lain yang mirip seperti agama; hilang atau hancurnya pandangan alam yang tertutup dan juga seluruh cerita-cerita supernatural atau simbol-simbol suci.

¹⁸ *Ibid*, 40-41.

¹⁹ Hakikat peradaban Barat ini, sepertimana yang ditegaskan oleh Hamid Fahmy, dapat dilihat daripada dua zaman penting di dalamnya iaitu modenisme dan pasca-modenisme. Lihat Hamid Fahmy Zarkasyi, *Liberalisasi Pemikiran Islam (Gerakan Bersama Missionaris, Orientalis dan Kolonialis)* (Gontor: Center for Islamic and Occidental Studies, ISID Gontor, 2008), 4. Berkait modenisme dan pasca-modenisme, sila baca, misalnya, David Harvey, *The Condition of Postmodernity* (Cambridge: Blackwell, 1991), Alain Finkielkraut, *The Defeat of the Mind*, terj. Judith Friedlander (New York: Columbia University Press, 1995), Hugh J. Silverman, “The Philosophy of Postmodernism,” dalam *Postmodernism Philosophy and Art*, ed. Hugh J. Silverman (London: Routledge, 1990), Friedrich Nietzsche, *The Will to Power*, terj. Walter Kaufmann dan R.J. Hollingdale (New York: Vintage Book, 1968).

²⁰ Harvey Cox, *the Secular City*, 2. Definisi pertama dijelaskan oleh seorang ahli teologi yang berasal dari Belanda bernama Cornelis van Peursen dan diambil daripada laporan dalam sebuah seminar yang diadakan di Ecumenical Institute of Bossey, Switzerland pada bulan September 1959. Definisi ini diberikan oleh Cox, sepertimana yang beliau jelaskan dalam buku beliau.

Sekularisasi merupakan sesebuah proses di mana sistem pemikiran, tindakan dan institusi-institusi keagamaan yang wujud dalam sesebuah komuniti tertentu, telah mengalami kehilangan peranan atau kepentingan sosialnya. Oleh sebab berlakunya proses-proses yang tersebut, agama mengalami kemerosotan nilai dan fungsi sosial yang biasa dikenali sebagai *the decline of religion*.²¹

Proses-proses ini juga menandakan bahawa berlakunya perpindahan atau perubahan orientasi keagamaan sesebuah komuniti tertentu daripada sudut pandang yang bercirikan akhirat (*the other-worldly*) kepada keduniaan (*this-wordly*). Definisi ketiga ini menyatakan bahawa perubahan yang dimaksudkan tersebut jelas, khususnya berkaitan dengan etika, yang berlaku apabila motivasi-motivasi terhadap kehidupan masa depan, tidak lagi didasarkan pada nilai-nilai dan aturan tradisi, sebaliknya, aturan dan nilai-nilai tersebut digantikan dengan motivasi-motivasi baru yang berasaskan pertimbangan-pertimbangan pragmatis.²² Sejajar dengan kenyataan ini definisi keempat sekularisasi ialah berlakunya pelepasan (*disengagement*) masyarakat daripada ikatan-ikatan agama yang ditandai oleh pengasingan idea-idea dan institusi keagamaan daripada struktur sosial sesebuah komuniti tertentu. Melalui pengasingan agama daripada struktur sosial tersebut, ianya dianggap tidak memiliki peranan bagi memberikan legitimasi terhadap sistem kehidupan komuniti tersebut, malah dianggap sebagai antara perkara-perkara dasar atau peribadi yang ditentukan semata-mata oleh pilihan masing-masing dan tidak ada kena-mengena dengan sebarang pilihan yang ditentukan oleh orang lain.²³

Pengertian kelima tentang sekularisasi menegaskan bahawa ianya adalah merupakan sesuatu proses tentang perubahan (*transposition*) ke atas kepercayaan dan amalan, yang pada awalnya dianggap mengandungi unsur-unsur ketuhanan (*divinity*),

²¹ Larry Shiner, "The Concept of Secularization in Empirical Research," *Journal for the Scientific Study of Religion* (Vol. VI, no 2, 1967), 209-211 dan Michael Hill, *A Sociology of Religion* (London: Heinemann Educational Books, 1973), 228-251.

²² *Ibid*, 211-212.

²³ *Ibid*, 212-214.

akhirnya menjadi amalan-amalan yang sekular kerana tidak lagi merangkumi unsur-unsur ketuhanan tersebut. Lazimnya, proses seperti ini berlaku ketika masyarakat mula mengambil alih dan kemudian memainkan peranan-peranan tertentu yang dahulunya pernah dilakukan oleh agama; sama ada agama dengan merujuk kepada individu dan tokoh-tokohnya mahupun sebagai sebuah institusi kemasyarakatan.²⁴ Definisi keenam sekularisasi pula menegaskan lahirnya sebuah idea dan gagasan tentang hilangnya karakter sakral atau suci, yang berlaku secara berperingkat, ke atas kehidupan di dunia ini.²⁵ Dengan hilang atau terhapusnya ciri-ciri kesucian ini, maka manusia menjadi bebas daripada sekatan-sekatan agama dan semakin terpacu bagi menerokai rahsia kehidupan. Oleh itu, dengan timbulnya paradigma yang sedemikian, manusia moden mampu mentadbir alam tabi'i dan kehidupan mengikut kehendak mereka, menemukan rumusan-rumusan empiris-ilmiah tertentu serta dapat berkembang tanpa berasa risau atau takut terhadap kuasa langit yang menaungi kehidupan dunia ini.

Kenyataan ini berkait erat dengan definisi berikutnya. Takrif ketujuh menjelaskan bahawa sekularisasi merangkumi proses perubahan masyarakat yang sakral atau suci (*sacred*) menjadi masyarakat yang sekular. Manakala masyarakat sakral disifatkan memiliki sekelompok rakyat yang tidak ingin dan tidak mampu untuk menerima kemunculan sebuah sistem kemasyarakatan yang baru. Masyarakat sekular sememangnya amat terbuka bagi menerima kemunculan sebuah sistem kemasyarakatan baru tersebut. Berbeza dengan masyarakat sakral yang menunjukkan sikap atau tindak balas yang cenderung menolak perubahan-perubahan tertentu, masyarakat sekular bersikap terbuka dan sememangnya memiliki kesediaan atau kapisiti yang luas bagi menerima perubahan-perubahan tersebut.²⁶ Inilah antara beberapa definisi berkenaan dengan sekularisasi yang dikembangkan oleh beberapa tokoh dan sarjana sehingga dapat dijadikan sebagai landasan teoritis bagi melakukan aktiviti penyelidikan atau

²⁴ *Ibid*, 214-215.

²⁵ *Ibid*, 215-216.

²⁶ *Ibid*, 216-217.

kajian yang membahas topik berkaitan dengan sekularisme sebagai sebuah fenomena sosial, politik, budaya dan keagamaan yang berlaku dalam sebuah masyarakat moden.²⁷

Melalui perbincangan ringkas di atas, dapat disimpulkan bahawa sekular adalah merupakan kata dasar atau kata sifat yang membawa maksud semua yang berkaitan dengan keduniaan, sekularisme bermaksud kefahaman yang menolak nilai-nilai keagamaan dalam kehidupan manusia dan sekularisasi menunjukkan proses pengubahan nilai-nilai keagamaan kepada nilai-nilai keduniaan. Berkaitan dengan kenyataan ini, perlu ditegaskan bahawa Islam secara keseluruhannya menolak idea-idea yang mengesyorkan realisasi konsep dan nilai-nilai yang dirangkumi oleh sekular, sekularisasi dan sekularisme tersebut. Hal ini demikian kerana istilah sekular, sekularisasi, sekularisme serta nilai-nilai yang dirangkuminya, amatlah asing dan bercanggahan dengan nilai-nilai Islam. Tambahan pula, pada hakikatnya nilai-nilai tersebut lahir daripada pengalaman sejarah dan budaya masyarakat Barat-Kristian, dan

²⁷ Berkait ini, perlu dinyatakan bahawa istilah sekularisasi dan sekularisme telah difahami sebagai suatu konsep ideologis yang cenderung bernada dan berkonotasi evaluatif sama ada positif maupun negatif. Dalam kalangan anti-klerik dan progresif, sekularisasi bermakna pembebasan manusia moden daripada kekangan agama. Pemaknaan ini berbeza dengan pemaknaan kaum tradisional (gereja) yang memahami sekularisasi secara negatif sebagai *dechristianization*, *paganization* dan sebagainya. Tapi menurut Berger, perkara seperti ini tidak perlu diperdebatkan. Sekularisme, sama ada difahami secara positif maupun negatif, hendaknya dilihat dalam konteks hubungan kesejarahannya dengan ajaran Kristen, terutama perihal sejarah kemunculannya. Ini sangat dimungkinkan, mengingat bahawa Kristianiti memiliki kaitan yang sangat erat dalam perkembangannya dengan bermacam ciri atau karakter yang dirangkumi oleh modeniti. Walhasil, timbulnya masyarakat modern yang sekular harus dilihat sebagai realisasi logis daripada Kristianiti. Selain menerima sekularisasi sebagai bahagian daripada modenisasi, Masyarakat Kristen-Barat menolak anggapan yang menyatakan bahawa sekularisasi dapat menyebabkan kematian Tuhan. Pada hakikatnya, kecenderungan seperti ini tidak hanya terjadi apabila dilakukan perbincangan keatas sekularisasi atau sekularisme. Perbincangan mengenai birokratisasi, industrialisasi, rasionalisasi dan urbanisasi, dimana kesemuanya berasal dari satu sumber pembicaraan mengenai globalisasi, juga menyatakan kecenderungan tersebut. Kesemuanya telah menjadi sesebuah model penelitian sosiologis yang paling utama yang membayangkan berlakunya transformasi masyarakat yang kecil dan homogen menjadi besar atau heterogen (*complex*). Justeru disinilah letak kesalahan paradigmatis yang terus berlaku sehingga setakat ini. Kajian-kajian sosiologis ini menyimpulkan natijah yang selalu diletakkan secara bertentangan (*antagonistic*) terhadap agama. Oleh itu, kesalahan mendasar inilah yang perlu segera dikritisi, apakah lagi selama ini ianya telah dianggap benar, *taken for granted*, dan bahkan tersakralkan. Oleh itu perlu ditegaskan bahawa: 1. Teori tentang sekularisme merupakan produk sosial dan budaya suatu tempat dimana ia muncul. 2. Proses evolusi masyarakat dari suatu sistem yg sederhana menjadi kompleks, sejalan dengan nasib agama pada masa-masa mendatang. Ertinya, sistem keagamaan yang sederhana akan berevolusi menjadi sistem yang lebih kompleks (*pluralism*). 3. Sekularisasi tidak pernah berlaku, yang terjadi malahan pluraliti sistem keagamaan dan penentuan peran sistem keyakinan dan institusi keagamaan dalam dunia moden. Lihat Peter L. Berger, *the Social Reality of Religion* (London: Faber and Faber, 1969), 106-7 dan Jeffrey K. Hadden, "Desacralizing Secularization Theory," dalam *Secularization and Fundamentalism Reconsidered, Religion and the Political Order*, ed. Jeffrey K. Hadden dan Anson Shupe (New York: Paragon House, 1989), 3-4 dan 22.

ia sudah pasti sesuai untuk mereka sahaja. Selain itu, kenyataan yang mendakwa bahawa sekularisme sebagai natijah atau implikasi logik yang memiliki landasan teologis daripada Bible adalah tidak tepat. Kenyataan ini benar, tegas al-Attas, kerana sekularisme yang muncul dan berkembang dalam sejarah masyarakat Barat-Kristian, pada hakikatnya tidak memiliki landasan teologis yang sedemikian, namun ianya terhasil daripada pentafsiran (*interpretation*) mereka, yang penuh dengan konflik metafizik dan falsafah terhadap ajaran-ajaran Bible.²⁸

Di samping itu, al-Attas juga menegaskan bahawa sekularisme dan sekularisasi adalah sama.²⁹ Kedua-duanya dapat difahami sebagai fahaman yang merangkumi prinsip-prinsip umum atau program falsafah, sebagai suatu pandangan alam dalam sesebuah negara, yang tidak memiliki sebarang sumber rujukan bagi mentafsir dan mengamalkannya, yang dikenali sebagai ideologi. Sebagai sebuah idelogi, sekularisme dan sekularisasi membawa pendekatan perlunya amalan prinsip-prinsip umum dan falsafah tersebut oleh setiap individu yang hidup dalam sesuatu negara, sehingga terlibat secara aktif atau langsung dengan proses pensejarahan yang digalakkan oleh sesuatu negara tersebut. Individu-individu yang terlibat secara aktif dan secara langsung mengamalkan proses pensejarahan atau sekularisasi ini, pada hakikatnya, sedang mencipta sebuah ideologi baru yang lazim disebut sebagai sekularisasionisme (*secularizationism*).³⁰

²⁸ Al-Attas, *Islam and Secularism*, 20.

²⁹ Faisal Ismail, contohnya, menegaskan bahawa antara pengertian sekular, sekularisme dan sekularisasi, wujud konsistensi dan korolasi makna yang sangat erat. Ketiga-tiga istilah tersebut pada dasarnya merujuk kepada usaha pemisahan perkara-perkara yang disifatkan dunia dari perkara-perkara yang agamawi, ukhrawi, suci dan spiritual. Definisi istilah sekular, sekularisme dan sekularisasi hanyalah terletak dalam konteks penggunaannya. Sekular berkait rapat dengan sifat dan sekularisme dengan fahaman atau isme tertentu, manakala sekularisasi pula bererti praktik atau proses-proses penerapan sekularisme yang bertujuan untuk menjadikan seseorang atau sekelompok orang dan institusi, bersifat sekular. Persamaan definisi ini, dapat dianalogikan dengan istilah-istilah lain seperti moden, modenisme dan modenisasi atau nasional, nasionalisme dan nasionalisasi atau radikal, radikalisme dan radikalisaasi dan sebagainya. Tuntasnya, dapat disimpulkan bahawa secara harfiah dan maknawiah, perkataan sekular, sekularisme dan sekularisasi sememangnya mempunyai kaitan rapat dan makna yang sama. Lihat Faisal Ismail, *Membongkar Kerancuan Pemikiran Nurcholish Madjid*, 37-43.

³⁰ Al-Attas, *Islam and Secularism*, 47-48.

2.3 Dimensi-Dimensi Dalam Sekularisme

Cox mengemukakan tiga aspek sekularisme.³¹ Pertama; *Disenchantment of Nature*, iaitu pembebasan atau pengosongan dunia daripada nilai-nilai rohani dan agama. Menurut masyarakat sekular, dunia ini mesti dipisahkan dari kawalan kekuatan supranatural yang menjaganya, kemudian mengalihkannya ke dalam kawalan kuasa manusia sehingga dapat digunakan secara maksimum bagi pengembangan ilmu-ilmu moden, khususnya ilmu alam. Pandangan hidup tradisional yang berpendapat bahawa alam semulajadi sebagai penjelmaan daripada kuasa tuhan, mestilah dihapuskan kerana perkara ini dapat menghalangi proses-proses pemodenan masyarakat itu sendiri. Oleh sebab itu, dunia tidak lagi dipandang sebagai manifestasi atau pantulan suci bagi kuasa ilahi, sebaliknya peranan dunia akan berubah menjadi alam tabi'i yang terbuka bagi usaha-usaha ke arah modenisasi dan urbanisasi yang berlaku secara besar-besaran.

Kedua; *Desacralization of Politics*, iaitu pembebasan bidang politik daripada unsur-unsur rohani atau agama. Bagi masyarakat sekular, kekuasaan politik tidak ada kena-mengena dengan nilai-nilai suci agama. Legitimasi ke atas kekuasaan politik bukanlah diperolehi melalui kenyataan-kenyataan spiritual atau dinyatakan melalui simbol-simbol ketuhanan. Oleh yang demikian, kekuasaan politik mestilah berpaksikan kepada legitimasi yang lebih moden dan rasional; legitimasi yang diberikan oleh para pelaku politik tersebut iaitu masyarakat itu sendiri. Oleh itu, pemerintahan yang mendakwakan diri mereka sebagai pemerintahan berlandaskan sesuatu otoriti ketuhanan perlu ditolak dan dinafikan sama sekali. Perkara sebegini perlu difahami oleh seluruh rakyat. Hal ini demikian kerana pada hakikatnya, bidang politik adalah bidang yang bersifat *profane* dan rasional. Oleh yang demikian, pentadbiran ke atas wilayah ini sepatutnya dikembalikan kepada persetujuan atau pertimbangan-pertimbangan yang rasional.

³¹ Lihat Cox, *the Secular City*, 17-37.

Aspek ketiga; *Deconsecration of Values*. Bagi kedua-dua masyarakat tradisional (bukan sekular) dan sekular, kehidupan ini sememangnya difahami melalui usaha pendefinisian yang bersifat subjektif dan sesungguhnya, sama ada mengikut perspektif sosial mahupun sejarah, sangatlah terbatas. Walaupun begitu, masyarakat bukan sekular tidak mengetahui (menafikan) perkara sedemikian. Berbeza dengan masyarakat sekular, mereka telah memahami perkara tersebut. Pada pendapat mereka, sistem nilai sesebuah komuniti adalah relatif dan oleh sebab itu, sememangnya tidaklah mutlak (kebenarannya). Sistem kebenaran yang dianuti oleh sesebuah komuniti pada masa tertentu bukanlah nilai yang bebas dari anasir-anasir sosial dan sejarah. Sehubungan dengan itu, faktor-faktor tersebut telah memberikan kesan-kesan tertentu yang sangat terkesan ke atas nilai tersebut, sama ada dalam proses pembentukan, penerimaan sehingga pengekalan nilai dalam komuniti tersebut.

Mereka beranggapan bahawa, nilai-nilai budaya dan agama yang wujud dalam kepelbagai bentuk sikap, kebiasaan, bahasa, adat istiadat dan ilmu, merupakan natijah yang dihasilkan atau dibentuk oleh tindakan manusia, pada tempoh masa dan tempat tertentu, bagi memahami kehendak Tuhan. Tidak dapat dinafikan, menurut anggapan mereka, keadaan persekitaran yang mencakupi situasi sosial, sejarah dan politik manusia, telah mempengaruhi dan membentuk hasil pemahaman ke atas kehendak Tuhan tersebut. Kenyataan ini bermaksud bahawa kebenaran sesebuah nilai tidaklah berkekalan, sebaliknya ia lebih bersifat partikular, tidak tetap dan sebenarnya bukanlah kebenaran hakiki sepertimana yang dikehendaki oleh Tuhan. Oleh itu, sekularisme membawa pendekatan pengubahsuaian ke atas nilai-nilai partikular tersebut dan memberikan tanggungjawab kepada manusia, sebagai pelaku dan pembentuk sejarah, untuk menentukan nilai-nilai pengganti (*substitute*) yang dianggap lebih benar dan sesuai dengan konteks waktu dan tempat di mana mereka menjalani kehidupan. Namun begitu, perlu difahami bahawa nilai-nilai pengganti tersebut juga relatif, terbatas dan

perlu segera menjumpai nilai-nilai pengganti yang lain. Inilah keyakinan masyarakat sekular yang sebenar; mereka memahami dunia dan kehidupan sebagai proses pensejarahan atau evolusi yang sentiasa berubah dan berlaku secara berterusan.

Perkara yang sama juga berlaku dalam konteks agama (Islam). Sekularisme menolak kebenaran transendental yang dibawa oleh Islam sebagai sebuah sistem keyakinan universal dan tetap yang berpaksikan kepada konsep ketuhanan yang Esa (*monotheism*). Menurut perspektif sekular, Islam adalah sebuah organisme yang hidup; sesuatu agama yang berkembang sesuai dengan denyut nadi perkembangan manusia.³² Islam sebagai ajaran tentang sistem nilai sepertimana yang kita fahami setakat ini, adalah merupakan natijah daripada lintasan sejarah manusia yang sentiasa berubah dan berkembang serta tidak pernah senyap daripada konflik maupun pertikaian. Oleh itu, perubahan kehidupan manusia inilah yang membentuk karakter Islam itu sendiri. Hal ini bermaksud nilai-nilai keislaman tersebut sebenarnya dibentuk dan ditentukan oleh proses-proses sejarah yang sedang berlaku pada masa tertentu.

Kesannya, apabila konteks pensejarahan tersebut mula berubah atau hilang, maka hilanglah nilai-nilai keislaman yang berlaku pada masa itu. Demikianlah, secara ringkasnya, sekularisme memberi pendekatan bahawa perlunya perkembangan sikap yang kritis bagi melakukan tindakan relativisasi ke atas ajaran-ajaran Islam yang bersifat konvensional. Perkara ini penting kerana ajaran-ajaran tersebut dibentuk oleh rangkaian faktor-faktor sosial dan pensejarahan sehingga relevan pada masa dan tempat tertentu sahaja. Sehubungan dengan itu, ianya menjadi penting dengan meletakkan sekularisasi sebagai wacana dan upaya untuk “mensucikan” (*purification*) Islam daripada kotoran anasir-anasir pensejarahan yang sudah sebat, kemudian meletakkan Islam pada posisi yang perennial seperti yang sewajarnya.³³

³² Lihat Ulil Absar Abdalla, “Menyegarkan Kembali Pemahaman Islam,” *Kompas*, Senin, 18 Oktober 2002.

³³ Berkaitan perkara ini, sekularisme bukan hanya bererti pemisahan antara wilayah spiritual dan duniaawi, atau agama dan negara. Sekularisme juga dapat difahami dalam konteks mengidentifikasi dan kemudian

2.4 Aspek-Aspek Dalam Sekularisme Politik

Sebagai suatu fenomena sosial, sekularisasi akan sentiasa muncul dalam kepelbagaian perilaku masyarakat dengan latar belakang yang berbeza. Oleh sebab itu, sekularisasi juga akan mempunyai bevariasi, sesuai dengan budaya dan sistem sosial yang berkembang dalam sesebuah masyarakat. Penelitian mengenai sekularisasi ini akan memperlihatkan banyak bentuk, sesuai dengan fenomena yang berlaku dalam perilaku masyarakat. Menurut Berger, walaupun sekularisasi merupakan suatu fenomena global dalam masyarakat moden, namun kesan yang dihasilkan tidak sama. Walau bagaimanapun, beliau menegaskan bahawa sekularisasi memiliki gerakan pasukan (*forces*) yang sama dan berlaku secara universal, iaitu *westernization* dan *modernization*. Untuk penjelasan yang lebih mendalam, ketika era kontemporari ini, sekularisme telah pun tersebar di serata dunia melalui *komunisme* dan *nationalisme moden*.³⁴

Seterusnya, Berger melihat bahawa sekularisasi dapat berlaku dalam dua tahap, iaitu subjektif (*consciousness*) dan objektif (*social-structural*). Pada tahap subjektif, sekularisasi bermula ketika agama dilihat sedang mengalami krisis kredibiliti (*crisis of credibility*). Pada ketika itu, sekularisasi mempertikaikan definisi tradisional tentang realiti yang telah dijelaskan oleh agama sehingga menyebabkan krisis dan kekeliruan orang ramai. Perkara ini berkait rapat dengan sekularisasi berikutnya iaitu pada tahap sosial-struktural. Hal ini bermaksud kedua-dua sekularisasi di atas sememangnya berlaku secara seiring. Kesimpulannya, Berger memberikan satu ilustrasi yang sederhana berkaitan kejadian proses-proses sekularisme dalam masyarakat moden.

membersihkan sisi-sisi historisitas (atau *accidental*) keagamaan dan menentukan sisi-sisi normativitasnya (atau *essential*). Manakala dimensi historisitas ini terhasil daripada proses dialogis antara Islam dan elemen-elemen kesejarahan manusia pada waktu dan masa tertentu, maka dimensi normativitas merujuk kepada pandangan alam tentang Tuhan yang mutlak dan absolut, dan ini melampaui ruang (space) dan waktu (time). Maka jelas, kedua-dua sisi normatif dan historis sangatlah berbeza dan sememangnya perlu dibezakan. Sehingga tidak berlaku percampuran antara kedua-dua perkara yang berbeza tersebut. Oleh itu, sekularisasi dimaknai sebagai upaya melakukan tugas pembezaan tersebut.

³⁴ Peter L. Berger, *The Social Reality of Religion* (London: Faber and Faber, 1969), 108-109. (Sepertimana diterbitkan di Amerika Serikat dengan tajuk The Sacred Canopy, 1967).

Secara subjektif, seorang manusia di jalan raya menjadi tidak yakin dengan perkara-perkara keagamaan dan secara objektifnya, pada saat yang sama, ianya diajukan pada kepelbagaian pendefinisian termasuk agamanya sendiri, yang saling berlumba-lumba untuk menjadi ikutan. Walau bagaimanapun, pada masa yang sama, mereka tidak memiliki kuasa untuk memaksa atau menundukkan seseorang, di mana kenyataan tersebut merupakan makna sebenar pluralisme.³⁵

Berhubung dengan hal tersebut, Steve Bruce menyatakan bahawa modenisasi telah menyebabkan berlakunya kemerosotan terhadap kepentingan sosial agama (*the diminution of the social significance of religion*). Keadaan ini terjadi melalui tiga perkara, pertama; *Social Differentiation* iaitu proses kemunculan institusi-insitusi atau agen-agen baru yang melakukan tugas yang pernah dilakukan oleh satu institusi keagamaan tertentu sahaja.³⁶ Kedua; *Societalization*, iaitu proses ketika sistem kehidupan masyarakat telah berubah, bukan lagi sekadar sistem tempatan dan kedaerahan, menjadi satu pertubuhan sejagat; masyarakat tersebut ternyata kini menjadi

³⁵ Berger berusaha melakukan analisis yang sama ke atas proses-proses sekularisme di wilayah Barat-Kristian dan kemudian menyimpulkannya ke dalam kategori yang lebih sederhana. Pada pendapat beliau, sekularisasi dapat didefinisikan secara sederhana sebagai proses di mana wilayah (*sector*) kemasyarakatan dan budaya berpindah dari berada di bawah dominasi institusi dan simbol-simbol keagamaan kepada institusi-institusi kemasyarakatan moden tertentu. Dalam konteks sejarah masyarakat dan institusi keagamaan Barat-Kristian, kenyataan sebegini wujud dalam proses pemindahan kuasa gereja dari wilayah-wilayah yang dulunya berada di bawah kawalan mereka seperti pemisahan gereja dan negara, rampasan tanah milik gereja serta pembebasan pendidikan daripada kuasa otoriti gereja. Menurut Berger lagi, sekularisasi budaya dan simbol-simbol keagamaan bermaksud bahawa sekularisasi tidak hanya merujuk kepada sekadar proses-proses sosial struktural, namun juga individual. Sekularisasi memberikan kesan yang besar terhadap keseluruhan hidup, budaya serta sistem pendefinisian (*ideation*) setiap individu. Ianya tidak hanya berlaku dalam wilayah masyarakat dan budaya sahaja, namun juga berlaku pada tahap kesedaran. Hal ini bermakna bahawa modernisasi Barat-Kristian telah melahirkan individu-individu baru yang memahami dunia dan kehidupan ini tanpa bersandar pada interpretasi-interpretasi keagamaan. Kesannya, sekularisasi yang sedemikian, dapat kita amati secara jelas mengenai kekurangan nilai-nilai keagamaan (*content*) dalam seni, filsafat, sastera dan yang paling penting timbulnya ilmu sebagai sebuah entiti yang berdikari namun secara keseluruhannya bersifat sekular. *Ibid*, 107-108 dan 126.

³⁶ Dalam masyarakat tradisional, gereja memberikan pengawasan yang sangat besar dan dominan terhadap aktiviti-aktiviti pendidikan, sosial, kesihatan, kesejahteraan dan sebagainya. Selain itu, golongan kerani juga dapat dianggap setara dengan professor yang sebenar. Pertumbuhan ekonomi juga telah menjaskan perkara sebegini sehingga muncullah kepelbagaian kehidupan yang cenderung disifatkan sebagai berkelas-kelas atau berperingkat. Sudah tentu perkara sebegini manafikan satu sistem moral yang universal dan bersepadan (*integrated*) yang dapat dianuti oleh setiap kelas masyarakat. Jadi dalam masyarakat sekular, agama tidak lagi dianggap sebagai punca dan asas pentadbiran, namun sememangnya setiap bidang kehidupan telah diatur sedemikian rupa oleh institusi-institusi lain yang dianggap lebih relevan dan berwibawa. B. R. Wilson, *Religion in Sociological Perspectives* (Oxford, 1982), 154.

sebuah negara bangsa.³⁷ Akhir sekali, yang ketiga, iaitu *Rationalization*. Oleh sebab dua unsur pertama berlaku pada perubahan ke atas struktur masyarakat, maka rasionalisasi berlaku pada tahap sudut pandang dan juga tentunya cara hidup atau sikap masyarakat moden. Keadaan ini berkait rapat dengan sikap empirik dan rasional masyarakat ketika berusaha memahami makna kehidupan. Dalam masyarakat moden sekular, usaha sebegini biasa dilakukan secara sampingan sehingga tidak mengendahkan nilai-nilai agama.³⁸

Bagaimana dengan wilayah politik? Bagaimanakah sekularisme dan sekularisasi tersebut dapat kita analisis secara lebih spesifik dan jelas dalam bidang ini? Memandangkan bahawa sekularisasi adalah merupakan suatu fenomena global dalam masyarakat masa kini yang bercita-cita untuk mewujudkan satu kelas sosial, ekonomi dan politik yang dinamik, progresif dan bebas daripada kekangan ajaran agama-agama konvensional, maka, sudah tentu fenomena yang dimaksudkan dapat diwujudkan dalam pelbagai bentuk dan proses yang amat berlainan antara satu tempat dengan tempat yang lain. Hal ini bersamaan dengan dengan intensiti atau taraf kekerapan yang terhasil daripada sekularisasi tersebut, di mana ianya perlu diletakkan secara berperingkat kerana penekanan ke atas proses terlepasnya dimensi-dimensi politik daripada campur tangan Islam, adalah amat berlainan.

³⁷ Melalui berlakunya pertumbuhan industri dan perkembangan aktiviti perdagangan yang terjadi secara besar-besaran dalam kalangan masyarakat moden, maka timbulah sebuah masyarakat baru yang tersusun daripada kumpulan komuniti yang sangat banyak dan pelbagai. Oleh sebab memiliki asas massa yang bersifat asas, maka agama tidak lagi mampu berperanan sebagai simbol penyatu masyarakat yang pelbagai bangsa tersebut. Ianya disifatkan sebagai sangat terbatas dan hanya relevan bagi masyarakat penganutnya sahaja. Oleh itu, masyarakat moden lebih memilih untuk meninggalkan agama dan pada masa yang sama mencari sistem penyatuuan pengganti atas dasar pertimbangan perkongsian bersama. Walau bagaimanapun, dalam keadaan yang sebegini, agama masih wujud. Namun kewujudannya bersifat asas, peribadi, dan hanya sekadar menjadi bahan pertimbangan atau *preference* sahaja. *Ibid*.

³⁸ Dalam konteks sejarah teologi *Judaisme-Christianity*, perkara sedemikian pernah berlaku melalui proses rasionalisasi ke atas kitab suci mereka. Pada akhirnya, tindakan rasionalisasi ini menyebabkan berlakunya kehancuran sistem keagamaan dan fundamen teologis agama tersebut. Nilai-nilai transenden agama Kristian yang sebenar, telah kehilangan ciri-ciri keasliannya dan tidak lagi dianggap mampu memberikan penjelasan yang benar ke atas peristiwa-peristiwa tertentu di dunia ini. Tambahan pula peranan agama sememangnya telah diambil alih oleh teknologi kerana ianya dilihat mampu melaksanakan tugas agama dalam usaha mendedahkan rahsia-rahsia kehidupan. *Ibid*, Untuk perbincangan lebih lanjut, sila rujuk Steve Bruce, ed. *Religion and Modernization, Sociologists and Historians Debate the Secularization Thesis* (Oxford: Clarendon Press, 1992), khasnya 12-14.

Terdapat beberapa usaha untuk mengenal pasti sekularisme politik, antaranya dengan mengetahui hubungan antara Islam dan negara. Wacana mengenai pola hubungan Islam dan negara merupakan salah satu fenomena yang menarik untuk dibincangkan. Perkara ini cukup menarik apabila kita mengamati secara lebih mendalam kepelbagaian bentuk dan perilaku politik yang diamalkan oleh setiap individu Muslim. Seiring dengan perkembangan permasalahan dalam dunia politik secara kompleks, corak pemikiran masyarakat moden, maka ragam bentuk dan perilaku politik tersebut akan mengalami proses penyesuaian yang berlaku secara bertahap dan berterusan. Proses penyesuaian tersebut dianggap sebagai sebuah kemestian dan sesungguhnya merupakan refleksi nilai Islam yang tuntas dan sesuai semua tempat dan sepanjang zaman. Oleh itu, umat Islam perlu melakukan upaya terjemahan semula (*reinterpretasi*), secara tepat dan seimbang, terhadap ajaran-ajaran Islam itu sendiri, sehingga mampu memberikan respon, dan penyesuaian terhadap pelbagai permasalahan yang dihadapi. Islam, pada hakikatnya adalah satu dan universal, namun demikian, pemahaman terhadap ajaran-ajarannya tidak bersifat demikian, kerana ianya jauh dari kesan monolitik atau tunggal. Peranan kepelbagaian makna ini secara dasarnya menggambarkan tentang kepelbagaian wajah agama Islam dalam kehidupan penganutnya. Selain itu, dalam bidang politik, Islam muncul ke dalam kepelbagaian sikap dan perilaku manusia.

Berhubung dengan perbincangan mengenai hubungan Islam dan negara, terdapat beberapa aspek terpenting yang perlu diambil kira. Antara aspek tersebut adalah demokrasi, kebangsaan dan ideologi. Dalam sesebuah negara yang mempunyai masyarakat majmuk, agama yang dianuti oleh kelompok majoriti dalam negara tersebut ternyata tidak menjadi unsur penyatuan bangsa bagi negara tersebut. Agama yang biasanya dikategorikan sebagai ideologi tertutup, seringkali dianggap terlalu eksklusif dan lemah dalam usaha menghormati kepelbagaian sosial masyarakat yang wujud

dalam negara tersebut. Oleh itu, suatu kefahaman atau ideologi tertentu yang lebih inklusif dan terbuka amat diperlukan bagi membendung masalah tersebut. Ideologi yang terbuka seperti ini mestilah disandarkan kepada penghormatan yang tinggi terhadap nilai kebangsaan dan komitmen luhur terhadap prinsip demokrasi.

Secara umumnya, dalam pemikiran politik Islam, terdapat tiga paradigma tentang hubungan agama (Islam) dan negara (politik).³⁹ Paradigma pertama menyatakan bahawa agama dan negara adalah satu kesatuan yang tidak dapat dipisahkan (*integrated*). Menurut paradigma ini, agama juga merupakan sebahagian daripada negara atau politik. Oleh itu, negara merupakan satu badan politik dan juga badan keagamaan. Menurut paradigma ini, Islam merupakan satu agama yang lengkap dan sempurna kerana ianya tidak hanya mengatur perkara-perkara yang berkaitan dengan ibadat, namun turut merangkumi perkara-perkara lain yang berkait rapat dengan hal ehwal politik dan kenegaraan.

Pemerintahan negara, sememangnya dilaksanakan atas dasar kedaulatan Ilahi. Oleh itu, setiap Muslim mestilah taat dan patuh terhadap kedaulatan Ilahi tersebut untuk mendapatkan keredhaan-Nya. Sebagai khilafah di muka bumi, setiap individu Muslim

³⁹ Cukup ramai penulis yang mengkaji hubungan Islam dan politik (negara) di Indonesia menggunakan paradigma integralistik, simbiotik dan sekularistik sebagai landasan teori mereka. Demikian pula dengan paradigma formalistik dan substansialistik (substantif). Antara pengkaji yang menggunakan paradigma ini adalah Fachry Ali & Bahtiar Effendy (*Merambah Jalan Baru Islam, (Re)politisasi Islam; Pernahkan Islam Berhenti Berpolitik?, Islam and the State in Indonesia, Teologi Baru Politik Islam; Pertautan Agama, Negara dan Demokrasi*), Luthfi Assyaukanie (*Islam and the Secular State in Indonesia*), Kuntowijoyo (*Identitas Politik Umat Islam*), Syaiful Mujani (*Kekalahan Partai Islam*), Budhy Munawwar Rachman (*Argumen Islam untuk Sekularisme*), Lili Romli (*Islam Yes, Partai Islam Yes; Sejarah Perkembangan Partai-Partai Islam di Indonesia*), Munawir Syadzali (*Islam dan Tata Negara*), Abdurrahman Wahid (*Hubungan Asas Islam dan Asas Pancasila & Pribumisasi Islam*), Marzuki Wahid & Abd Moqsith Ghazali (*Relasi Agama dan Negara; Perspektif Pemikiran Nahdlatul Ulama*), Indah Putri Indriany (*Islam dan Negara di Indonesia; Pemikiran Politik Abdurrahman Wahid*), Sri Utari (*Tipologi Politik Partai Islam di Indonesia; Kontestan Pemilu 2004*), Din Syamsuddin, *Etika Agama dalam Membangun Masyarakat Madani* (PT Logos Wacana Ilmu, Jakarta, Juni 2002), lihat juga Marzuki Wahid dan Rumadi, *Fiqh Madzhab Negara; Kritik Atas Politik Hukum di Indonesia* (LKiS, Jogjakarta, February 2001), 57-65. Selain itu, seluruh responden yang diinterview menyatakan bahawa masing-masing PKB dan PAN adalah parti politik yang memperjuangkan Islam secara substantif dan menjauhkan diri daripada mengamalkan nilai-nilai Islam secara formalistik. Mereka menyebut PKB dan PAN sebagai parti politik substantif bukan formalistik. Bandingkan dengan tipologi yang dicadangkan oleh M. Syafi'I Anwar. Tipologi pemikiran golongan intelektual Islam yang terdiri daripada tipologi *formalistik, substantivistik, transformatik, totalistik, idealistik* dan *realistik*. Lihat M. Syafi'I Anwar, *Pemikiran dan Aksi Islam Indonesia; Sebuah Kajian Politik tentang Cendekiawan Muslim Orde Baru* (Jakarta; Paramadina, 1995), 144-184; Munawir Sadzali, *Islam dan Tata Negara; Ajaran, Sejarah dan Pemikiran* (Jakarta: Penerbit Universitas Indonesia, edisi 5, 1993), 204-209 dan sebagainya.

wajib untuk menjaga dan mengurus kehidupan mereka sesuai dengan aturan-aturan yang telah digariskan oleh Allah SWT. Dalam arena politik, tuntutan seperti ini juga amat dititikberatkan. Antaranya, pengurusan Negara mestilah berpaksikan daripada perintah-perintah Allah seperti yang telah digariskan oleh syariat Islam. Hal ini kerana syariat dianggap sebagai garis panduan hidup masyarakat dan manusia. Oleh yang demikian, legitimasi politik sebuah negara mestilah berpaksikan kepada syariat. Paradigma seperti ini telah dipegang oleh golongan Shī'ah, seperti Imām Khomeini,⁴⁰ dan sebahagian daripada golongan Sunni, yang dinyatakan oleh beberapa tokoh terkemuka seperti Abū-al-A'lā al-Maudūdi, Muḥammad Rashīd Riḍā dan Sayyid Qutb.⁴¹

Paradigma kedua menyatakan bahawa agama dan negara memiliki hubungan yang berkaitan, di mana hubungan tersebut lebih bersifat simbiotik. Kenyataan ini bermaksud agama dan negara sememangnya saling memerlukan antara satu sama lain. Agama tidak dapat berkembang tanpa kewujudan sesebuah negara. Begitu juga sebaliknya, sebuah negara tidak akan wujud dan berkembang tanpa aturan atau bimbingan etika dan moral yang berpunca daripada ajaran-ajaran agama. Antara tokoh-tokoh Muslim yang memiliki pandangan yang sama dengan paradigma ini adalah al-Māwardī, Ibn Taimiyyah dan al-Ghazālī.⁴² Dalam karyanya *al-Āhkām al-Sultāniyyah*, al-Māwardī menegaskan tentang kepentingan imamah bagi meneruskan dakwah nabi-nabi dan rasul-rasul untuk memelihara keimanan (agama) dan mengatur dunia. Kepentingan imamah ini tidak akan dapat diketahui oleh sebarang orang Muslim, selain daripada agama sahaja.⁴³ Kedua-dua amanah tersebut, iaitu pemeliharaan agama dan pengaturan dunia, adalah merupakan dua perkara yang berbeza, namun

⁴⁰ Lihat karya beliau; Imam Khomeini, *al-Hukūmah al-Islāmiyyah* (al-Ḥarakah al-Islāmiyyah fī Īrān, 1389 H) dan Imam Khomeini, *Islam and Revolution, Writing and Declaration of Imam Khomeini*, terj. Hamid Algar (Berkeley, 1981).

⁴¹ Lili Romli, *Islam Yes, Partai Islam Yes; Sejarah Perkembangan Partai-Partai Islam di Indonesia* (Jakarta: Pustaka Pelajar, 2006), 22.

⁴² *Ibid.*, 24.

⁴³ Abū al-Hasan al-Māwardī, *al-Āhkām al-Sultāniyyah* (Beirut; Dār al-Fikr), 5. Lihat juga E.I.J Rosenthal, *Political Thought in Medieval Islam; an Introductory Outline* (Cambridge University Press, 1968), 27-37.

berhubungan secara simbiotik. Kedua-dua amanah dan tanggungjawab tersebut merupakan dua dimensi daripada keberlangsungan dakwah rasul-rasul terdahulu.⁴⁴

Paradigma ini juga telah menjadi pegangan al-Ghazālī. Menurut beliau, agama dan negara seperti pasangan kembar dan tidak dapat dipisahkan antara satu sama lain. Jika Allah SWT, jelasnya, telah melantik para nabi dan menurunkan wahyu ke atas mereka, Dia juga telah mengirim raja-raja dan memberi mereka kekuatan ilahi (farr-I izadi).⁴⁵ Walau bagaimanapun, ini tidak bermakna bahawa raja adalah sama atau seimbang dengan para nabi. Melalui konsep farr-I izadi ini, seperti yang difahami oleh Din Syamsuddin, adalah merupakan dasar simbiosis antara agama dan negara.⁴⁶

Paradigma ketiga pula menyatakan bahawa pemisahan antara agama dan negara (sekularistik) perlu dilakukan. Berbeza dengan dua paradigma sebelum ini, paradigma sekularistik ini menafikan sama sekali segala bentuk hubungan antara agama dan

⁴⁴ Din Syamsuddin, *Etika Agama dalam Membangun Masyarakat Madani*, 60-61.

⁴⁵ Lihat lebih lanjut dalam al-Ghazālī, *Nasīhat al-Mulk* (Teheran; 1317 H), 10.

⁴⁶ Din Syamsuddin, 61-62. Lihat juga E.I.J Rosenthal, 38-43 dan Antony Black, *the History of Islamic Political Thought; From the Prophet to the Present* (Edinburgh University Press Ltd, 2001), 97-107. Melalui pembacaan lain, kedua paradigma politik di atas biasa dikaitkan dengan dua paradigma lain; iaitu paradigma legalistik-formalistik dan paradigma substantivistik. Paradigma pertama, secara ringkasnya, menegaskan mengenai kepentingan di atas simbol dan bentuk-bentuk keagamaan dalam sistem politik negara. Manakala paradigma kedua pula lebih cenderung kepada perkara atau isi daripada simbol atau bentuk-bentuk keagamaan tersebut. Walau bagaimanapun, kedua-dua paradigma politik ini, memulakan langkah-langkah perjuangan mereka dengan keyakinan penuh bahawa Islam sememangnya merupakan agama yang tetap dan terangkum (*holistic*). Ianya dianggap sebagai satu-satunya alat yang dapat digunakan oleh seluruh umat manusia untuk memahami hakikat sebenar kehidupan di dunia dan akhirat. Islam adalah agama yang memiliki ciri-ciri totalistik, iaitu meliputi keseluruhan aspek kehidupan manusia termasuklah politik. Hal ini membuktikan bahawa Islam meliputi sistem kehidupan yang menyeluruh. Oleh itu, di tahap nilai, kedua-dua paradigma di atas mengakui bahawa Islam merupakan agama yang sempurna, menyeluruh dan juga tetap. Namun, pada tahap pemahaman ciri-ciri holistik tersebut dan pengaplikasiannya dalam kehidupan sehari-hari, kedua-dua paradigma tersebut tidak bersepakat. Oleh yang demikian, perbezaan yang paling ketara antara kedua-duanya terletak pada tahap kaedah (*methodology*) bagi mengamalkan nilai-nilai Islam dalam kehidupan nyata. Paradigma legalistik-formalistik cenderung memahami sifat holistik tersebut secara organik, manakala, paradigma kedua cenderung melihat totaliti Islam dalam nilai-nilainya yang substantif, di mana isi, lebih daripada bentuk, menjadi acuan utama dalam kehidupan social politik masyarakat Islam. Lihat Bahtiar Effendy, *Islam and the State in Indonesia* (Singapore: Institute of Southeast Asian Studies, 2003), 1-9. Bandingkan dengan pembahagian yang diperkenalkan oleh Din Syamsuddin. Menurut beliau, polarisasi para pemikir politik Islam, secara umumnya, dapat dibahagikan kepada beberapa pandangan; *skripturalistik dan rasionalistik, idealistik dan realistik dan formalistik dan substantivistik*. Lihat Din Syamsuddin, *Etika Agama dalam Membangun Masyarakat Madani*, 66-68. Lihat juga Bahtiar Effendy, *Teologi Baru Politik Islam; Pertautan Agama, Negara dan Demokrasi* (Galang Press, Yogyakarta, 2001), 5-8. Paradigma organik di atas dikategorikan sebagai menyatakan kebersatuhan agama dan politik dalam satu badan atau struktur politik tertentu. Negara atau ketua negara memainkan peranan penting sebagai pemegang otoriti duanawi (*temporary*) dan ukhrawi (spiritual) serta berperanan untuk menubuhkan dan mengawal sebuah sistem kehidupan masyarakat berdasarkan hukum-hukam dan tradisi suci. Lihat, misalnya, Donald Eugene Smith, *Religion and Political Development* (Boston, USA; Little, Brown and Company, 1970), 7-10.

negara. Seterusnya, paradigma ini juga menolak idea atau usaha penubuhan sebuah negara Islam atau bentuk-bentuk tertentu yang menunjukkan campur tangan atau pengaruh agama terhadap negara. Sesungguhnya, agama berperanan dalam bidang spiritual, manakala negara bermuara kepada satu tahap kehidupan politik yang cenderung bersifat praktikal, berubah-ubah dan duniawi.

Hal ini jelas membuktikan bahawa kedua-dua perkara tersebut sememangnya berbeza. Oleh itu, keterlibatan faktor-faktor keagamaan, sama ada secara paksa mahupun tidak, dalam bidang politik merupakan suatu idea yang tidak bersifat tuntas. Hal ini kerana seperti yang dijelaskan oleh ‘Ali Abd Rāziq,⁴⁷ oleh sebab Al-Qurān dan Al-Ḥadīth tidak memberikan keterangan yang jelas dan tuntas mengenai kepentingan mendirikan sebuah negara atau institusi politik tertentu. Menurut beliau, kedua-dua sumber ajaran Islam tersebut, tidak menetapkan suatu bentuk pemerintahan tertentu dan tidak pula mendesak untuk menubuhkan suatu sistem pemerintahan tertentu bagi kaum muslimin. Menurutnya lagi, Islam hanya memberikan kebebasan bagi kaum muslimin untuk menubuhkan sebuah negara dengan melihat kepada keadaan-keadaan intelektual, sosial dan ekonomi serta mempertimbangkan perkembangan sosial dan tuntutan zaman.⁴⁸ Tambahnya, Islam merupakan suatu entiti keagamaan (*wahdah dīniyyah*), dan bukan komuniti politik, yang memiliki hala tuju untuk mewujudkan sesebuah komuniti keagamaan yang tunggal dan berdasarkan kepada persamaan keyakinan.⁴⁹ Antara tokoh-tokoh lain yang memiliki persepsi yang sama adalah Ṭāhā Ḥusain⁵⁰ dan Qamaruddīn Khān.⁵¹

⁴⁷ Beliau dilahirkan di Mesir pada tahun 1888 dan meninggal dunia pada tahun 1966. Beliau merupakan salah satu tokoh politik sekuler yang meyakini bahawa keyakinan keagamaan tidak memiliki sebarang kaitan dengan kekuasaan politik. Karya beliau yang paling terkenal adalah *al-Islām wa Uṣūl al-Hukm* dimana beliau menyatakan bahawa Islam tidak menentukan sistem pemerintahan yang mutlak, Nabi Muhammad tidak pernah menubuhkan sesuatu negara Islam, sistem pemerintahan yang ditubuhkan setelah Nabi wafat, tidak memiliki landasan teologis

⁴⁸ Muhammad Imārah, *al-Islām wa Uṣūl al-Hukm li ‘Aliy Abd al-Rāziq* (Beirut; 1972), 92.

⁴⁹ Lihat ‘Aliy Abd al-Rāziq, *al-Islām wa Uṣūl al-Hukm*, (Beirut; 1966), 42.

⁵⁰ Beliau lahir di Mesir pada tahun 1889. Beliau pernah belajar di al-Azhar namun bersama Maḥmūd Ḥasan Zanāti dan Ḥasan al-Zayyāt sering mengkritik dan menolak pendapat para shuyūkh al-Azhar sehingga digelari *aṣhābu thawratin ‘alā al-taqlīd* (pemberontak taklid). Merasa kecewa dengan sistem

Berdasarkan pemahaman terhadap pola hubungan Islam dan negara, maka sekularisme politik yang wujud pada PKB dan PAN dapat dikenal pasti. Berhubung hal ini, penulis akan mengetengahkan rumusan yang diajukan oleh Donald Eugene Smith sebagai landasan teoritis yang akan digunakan bagi menganalisis sekularisme politik yang wujud dalam organisasi kedua-dua parti tersebut.⁵² Dalam keterangannya, Smith menyatakan mengenai beberapa aspek sekularisme yang berkait rapat dengan hubungan Islam (agama) dan Negara. Menurut beliau, aspek-aspek sekularisme, khususnya sekularisasi politik secara umumnya dapat dikategorikan ke dalam empat aspek; iaitu sekularisasi sebagai pemisahan negara (*polity-separation secularization*), sekularisasi sebagai pengembangan negara (*polity-expansion secularization*), sekularisasi sebagai

pengajaran di al-Azhar yang cenderung dogmatik dan tradisional, beliau berpindah ke Universiti Cairo dan belajar kepada beberapa tokoh orientalis seperti Ignazio Guidi, Enno Littman, Santillana, Nallino dan Massignon. Selepas menamatkan pengajian disini, beliau belajar di Universiti Sorbonne dan belajar kepada Glotz, G. Blook, Seignobos, Emile Durkheim, Pierre Janet dan sebagainya. Melalui beberapa karyanya seperti *Mustaqbal al-Thaqāfāt fī al-Miṣr*, *Fī al-Shi'r al-Jāhili*, *Mirāt al-Islām*, *al-Ayyām* dan sebagainya, Tāhā Ḥusain menyatakan gagasan-gagasannya tentang sekularisasi dan usaha untuk membangkitkan ummat Islam dari keterbelakangannya. Antara ideanya yang cukup kontroversial adalah bahawa Islam bukanlah sesuatu yang dapat mengajarkan bimbingan atau panduan bagi masyarakat moden. Beliau menyatakan bahawa politik adalah satu perkara dan agama adalah satu perkara lainnya. Islam tidak ada kaitan dengan politik dan keduannya tidak dapat disatukan. Lihat Tāhā Ḥusain, *al-Ayyām* (Beirut: Dār al-Kitāb al-Lubnānī, 1980) dan Tāhā Ḥusain, *Mustaqbal al-Thaqāfāt fī al-Miṣr* (Beirut: Dār al-Kitāb al-Lubnānī, 1973), 27.

⁵¹ Menurut beliau, al-Qur'ān hanya merangkumi penjelasan tentang segala aspek panduan moral, dan bukan penjelasan terhadap segala obyek kehidupan. Al-Qur'ān itu tidak berisikan segala sesuatu yang berhubungan dengan pengetahuan umum. Al-Qurān bukan pula buku politik. Meskipun terdapat pelbagai ungkapan dalam al-Qur'ān yang merujuk kepada kekuasaan politik dan otoriti, namun ungkapan-ungkapan tersebut hanya bersifat insidental dan tidak ada pengaruhnya bagi teori politik. Lihat Qamaruddīn Khān, *Political Concepts in the Qur'ān* (Lahore: Islamic Book Foundation, 1982), 3 dan 75-76 dan Qamaruddīn Khān, *the Political Thought of Ibn Taimiyyah* (Michigan: Islamic Research Institute, 1973).

⁵² Teori sekularisasi politik yang dirumuskan oleh Smith merupakan hasil kajian sosial, politik dan keagamaan yang dilakukan bagi mengetahui proses-proses modernisasi yang berlaku di beberapa buah negara di Asia Tenggara, Asia Selatan, Timur Tengah, Afrika Utara dan Amerika Latin. Kajian beliau juga mengkaji pengaruh atau respon yang ditunjukkan oleh agama-agama tertentu yang wujud dalam negara-negara tersebut terhadap proses modernisasi politik yang sedang berlaku. Antara hasil dapatan yang beliau kemukakan; Hinduisme, Budhisme, Islam dan Katolik memiliki sikap dan pengaruh yang amat berlainan antara satu dan lain berkaitan dengan proses modernisasi tersebut. Dalam kajian tersebut, beliau meletakkan Indonesia sebagai antara negara-negara yang paling penting untuk dikaji kerana negara tersebut memiliki jumlah penduduk Muslim terbesar di dunia. Penulis melihat bahawa teori sekularisasi politik yang diajukan oleh Smith merupakan teori yang cukup tuntas, komprehensif dan muncul paling awal. Sebelum buku ini diterbitkan, iaitu pada tahun 1970, teori-teori lain yang dapat memberikan gambaran yang sangat terperinci dan komprehensif tentang sekularisasi politik di Indonesia tidak pernah dijumpai. Begitu juga pada tahun-tahun yang berikutnya. Kajian lain yang secara spesifik mengenai teori-teori baru berkaitan dengan sekularisasi politik di Indonesia tidak dijumpai selain daripada beberapa karya bertulis yang membahas sekularisasi sebagai sebuah fenomena sosial dan keagamaan. Karya ini juga disajikan secara kasar sahaja tanpa analisis terhadap sekularisasi politik di Indonesia secara spesifik dan mendalam.

penilaian semua terhadap nilai-nilai lama (*polity-transvaluation secularization*) dan sekularisasi sebagai dominasi negara (*polity-dominance secularization*).⁵³ Berikut merupakan penjelasan penulis secara ringkas mengenai keempat-empat aspek sekularisme politik di atas:

2.4.1 Sekularisasi sebagai pemisahan negara (*polity-separation secularization*).

Sekularisasi ini mengandaikan berlakunya penjejasan hubungan antara negara dan agama. Ketika penjejasan ini berlaku, negara merancang, mengamalkan dan mengembangkan aktiviti-aktiviti politik dengan yakin tanpa melibatkan unsur-unsur agama di dalamnya walaupun sedikit. Agama menjadi semakin terasing daripada kehidupan umum masyarakat sehingga kehilangan peranan-peranan penting agama yang pernah diamalkan sebelumnya. Lazimnya, sikap pemerintah yang cenderung mengetepikan, bahkan meruntuhkan peranan agama disebabkan oleh faktor-faktor sosial, politik dan agama yang timbul dalam sesebuah masyarakat yang pelbagai.

Dalam sesebuah masyarakat majmuk, golongan minoriti lebih cenderung berasa risau dan bimbang ke atas dominasi golongan majoriti yang sedang berkuasa, kerana realiti politik seperti ini dapat menjelaskan penubuhan tatatingkat sosial masyarakat kerana golongan minoriti tersebut hanya dianggap sebagai warganegara kelas kedua. Sekularisasi pada bahagian ini, menegaskan bahawa kepelbagaiannya, bukan lagi agama, telah menjadi rujukan utama dan punca ke atas dasar-dasar politik yang diamalkan oleh sesebuah negara. Komitmen yang cukup besar terhadap prinsip-prinsip persamaan, integriti kebangsaan, perkauman dan sebagainya, telah mengetepikan posisi agama sebagai teras bagi pentadbiran dan pembangunan negara dan kemudian mengantikannya dengan sistem kenegaraan moden tertentu yang dianggap dapat

⁵³ Donald Eugene Smith, *Religion and Political Development*, 85-123.

memberikan penghormatan yang optimum ke atas realiti kepelbagaiannya yang wujud dalam sesebuah negara tertentu.

Secara lebih spesifik, sekularisasi dalam kategori ini dapat dianalisis melalui beberapa perkara tertentu, iaitu; rombakan revolusi (*revolutionary disestablishment*) yang mengandaikan perubahan struktur birokrasi politik daripada kuasa dan pentadbiran model lama kepada sistem birokrasi yang baru, rombakan undang-undang (*constitutional disestablishment*) yang bermaksud menghapuskan agama formal dalam sistem perundangan sebuah negara dan rombakan (*non establishment*) yang bermaksud hilang sama sekali perkaitan antara agama dan negara (politik).⁵⁴

2.4.2 Sekularisasi sebagai peluasan negara (*polity-expansion secularization*).

Dalam kategori kedua ini, negara mula memperluaskan wilayah kekuasaannya untuk mentadbir bidang-bidang sosial dan ekonomi yang dahulunya berada di bawah dan ditadbir oleh kuasa agama atau golongan agamawan. Usaha untuk memperluaskan skop kekuasaan negara tersebut, sememangnya berdasarkan keinginan untuk menuju kuasa yang lebih besar dan menyeluruh serta mempunyai keinginan untuk melakukan perubahan-perubahan sosial, politik dan ekonomi dalam sesebuah masyarakat moden. Sekularisasi ini berlaku ke atas beberapa bidang, iaitu; sekularisasi undang-undang, pendidikan, struktur sosial dan ekonomi.⁵⁵

2.4.3 Sekularisasi sebagai penilaian semula terhadap nilai-nilai lama (*polity-transvaluation secularization*).

Dalam kategori ini, sekularisasi mengandaikan kewujudan sesuatu perubahan kualitatif yang bersifat dalaman iaitu sekularisasi budaya politik. Oleh sebab ianya bersifat dalaman, maka sudah tentu proses ini berlaku dalam jangka masa yang cukup

⁵⁴ *Ibid*, 91-96.

⁵⁵ *Ibid*, 96-113,

lama dan juga wujud dalam bentuk-bentuk yang lebih kompleks berbanding dua kategori sekularisasi yang dinyatakan di atas. Perkembangan tersebut mungkin terjadi kerana dipengaruhi dan dibentuk oleh faktor-faktor sosial, politik, pendidikan dan faktor-faktor lain yang menyebabkan pemerintah tidak memiliki kuasa yang cukup bagi mengendalikannya seperti kemajuan teknologi, proses industrialisasi, urbanisasi, pertumbuhan ekonomi dan sebagainya. Oleh yang demikian, apabila nilai-nilai modeniti yang berpunca daripada norma-norma universal telah mula dipegang oleh masyarakat, nilai-nilai tradisional yang bermuara pada ketakwaan dan kepelbagaiannya konvensional mula kehilangan ciri kemuliaan di mata para penganutnya.

Prinsip-prinsip sosial masyarakat yang memberi penegasan mengenai idea-idea toleransi, persamaan dan relativisme sedikit demi sedikit menjadi antara perkara-perkara mendasar yang dijunjung tinggi oleh seluruh rakyat. Dalam situasi yang genting seperti ini, seorang individu Muslim yang masih lagi memegang komitmen yang kukuh terhadap nilai-nilai agamanya, akan berdepan dengan individu-individu lain yang tidak memiliki komitmen yang sama untuk mengamalkan nilai-nilai tersebut dalam konteks diluar diri mereka iaitu secara umum. Kenyataan ini perlu dipersetujui kerana agama telah menjadi perkara dalaman dan peribadi individu. Oleh yang demikian, ciri-ciri agama tidak lagi perlu diamalkan dalam kehidupan bermasyarakat. Hal ini menyebabkan, amalan-amalan nyata mestilah dilakukan mengikut petunjuk atau arahan yang diberikan oleh prinsip-prinsip universal, yang melampaui nilai-nilai teologis setiap agama, seperti keadilan sosial, kemanusiaan, perdamaian, persamaan, pluralisme dan sebagainya.⁵⁶

⁵⁶ Mengikut kepada rumusan yang dinyatakan oleh Bellah, keterikatan kepada nilai-nilai universal dan menghindarkan diri daripada pemihakan yang sangat eksklusif ke atas satu agama, adalah matlamat utama yang dicita-citakan oleh projek *civil religion* sepertimana berlaku di Amerika Syarikat. Untuk perbahasan lebih mendalam mengenai pentamadunan, sila rujuk Robert N. Bellah, "Civil Religion in America," *Daedalus*, Vol. 96, No. I, *Religion in America* (Winter, 1967), (The MIT Press, The American Academy of Arts and Sciences), 1-21, Jean Jacque Rousseau, *The Social Contract*, Book IV (London; Everyman, 1913), John A. Coleman, *Civil Religion; Sociological Analysis* Vol. 31, No. 2 (The Oxford University Press, Summer, 1970), 67-77 dan sebagainya.

Sekularisasi dalam budaya politik ini memiliki dua kategori dan bidang pelaksanaan, iaitu; sekularisasi dalam asas legitimasi (*secularization of the basis of legitimacy*) dan sekularisasi identity kumpulan (*secularization of group identity*). Perkara pertama menandakan hilangnya kuasa agama setelah membenarkan legitimasi ke atas negara atau parti politik, manakala perkara kedua pula menunjukkan kelunturan identiti keagamaan setiap individu sebagai prasyarat kewarganegaraan ke atas negara atau keanggotaan parti politik tertentu. Secara umumnya, situasi berikut berlaku kerana timbulnya gerakan-gerakan perkauman (nasionalisme) yang cuba untuk melakukan bantahan ke atas kuasa negara-negara kolonial pada awal abad ke-20.⁵⁷

2.4.4 Sekularisasi sebagai dominasi negara (*polity-dominance secularization*).

Sekularisasi dalam kategori ini agak berbeza dengan tiga kategori sebelumnya. Ketiga-tiga kategori di atas berlaku secara universal dan dapat dianalisis secara luas terhadap setiap negara di dunia. Namun begitu, sekularisasi pada kategori terakhir ini, hanya berlaku di beberapa buah negara sahaja seperti Perancis, Mexico, Rusia, Turki dan China.⁵⁸ Berbeza dengan kategori pertama yang telah menyebabkan penghapusan hubungan antara agama dan negara, kategori ini berupaya membangunkan kembali hubungan yang terputus tersebut menjadi sebuah sistem atau ikatan baru di mana agama berada di bawah kawalan negara. Begitu juga halnya dengan kategori kedua, di mana ia menegaskan proses kekuatan peranan negara dalam menjalankan peranan-peranan sosial masyarakat. Oleh yang demikian, sekularisasi pada kategori keempat ini menyempurnakan perolehan sebegini dengan menafikan sebarang autonomi ke atas agama. Realiti seperti ini semakin memburukkan keadaan apabila kita bandingkan sekularisasi pada kategori ketiga dan keempat. Sekularisasi pada kategori ketiga mengandaikan bahawa berlakunya perubahan-perubahan sistematik ke atas nilai-nilai

⁵⁷ Donald Eugene Smith, *Religion and Political Development*, 113-118.

⁵⁸ *Ibid*, 118-119.

dan budaya politik, manakala pada kategori keempat, sekularisasi wujud di dalam usaha-usaha aktif negara untuk menyangkal agama sebagai asas budaya masyarakat. Selain itu, pada masa yang sama, rakyat dipaksa untuk mengakui dan mengamalkan nilai-nilai baru yang dipengaruhi oleh ideologi sekular.⁵⁹

Sehubungan dengan itu, demikianlah kategori-kategori sekularisme dan sekularisasi politik yang dirumuskan oleh Smith. Melalui analisis yang komprehensif, historis dan kritis, penulis cuba untuk meletakkan kategori-kategori di atas untuk mengetahui secara komprehensif unsur-unsur sekular yang wujud dalam PKB dan PAN. Walau bagaimanapun, penulis melihat bahawa unsur-unsur sekular yang dimaksudkan tidak menjelma dalam bentuk yang nyata atau terang-terangan sehingga memerlukan penyelidikan atau kajian yang teliti, berhati-hati dan menyeluruh.

2.5 Sekularisasi Politik di Indonesia

Dalam konteks pencegarahan di Indonesia, projek sekularisasi sememangnya berkait rapat dengan usaha golongan penjajah Belanda untuk melumpuhkan kekuatan dan gerakan bantahan masyarakat bumiputera khasnya umat Islam. Sebagai golongan masyarakat yang belum memiliki pengalaman sejarah tentang penyatuan nasional, bangsa Indonesia memilih untuk menjadikan agama, iaitu Islam, sebagai faktor penyatu untuk melawan dan mengusir penjajah Belanda. Sentimen keagamaan Islam tersebut menjadi satu-satunya faktor faktor bantahan terhadap kaum penjajah, tumbuhlah pelbagai gerakan pembangkang dan pemberontakan yang dilancarkan oleh umat Islam untuk mengusir Belanda dari bumi Nusantara. Sudah tentu bagi pihak Belanda, gerakan seumpama ini adalah ancaman ke atas pendudukan mereka dan ianya perlu ditumpaskan dan dihapuskan dengan kadar segera. Perperangan menjadi pilihan utama yang diambil oleh Belanda sehingga ke tahap tertentu. Namun, selain melancarkan tindakan

⁵⁹ *Ibid*, 118-123.

penghapusan melalui peperangan, pihak Belanda juga melakukan beberapa tindakan lain yang lebih bersifat budaya, sosial maupun pendidikan. Antara tindakan yang dimaksudkan adalah projek sekularisasi di mana perjuangan umat Islam mesti dihadkan atau dihapuskan daripada bidang politik tanah air.

Secara umumnya, projek sekularisasi tersebut, dapat dilihat dari keengganan Belanda untuk memberikan tempat yang luas bagi umat Islam untuk berjuang dalam bidang politik seperti menjadi pegawai dan ahli birokrasi dalam pemerintahan. Ramai umat Islam yang dinafikan hak mereka untuk berjuang dalam bidang politik di Indonesia. Masalah ini semakin meruncing apabila hubungan antara golongan elit dalam bidang politik bumiputera dan golongan elit dalam bidang keagamaan semakin buruk. Golongan elit dalam bidang politik bumiputera dipaksa untuk menjaga jarak daripada menunjukkan identiti keagamaan mereka. Mereka tidak berani mengambil risiko kehilangan jawatan apabila menunjukkan rasa simpati terhadap simbol-simbol dan kepentingan golongan Islam. Sebagai gantinya, mereka memilih untuk memikirkan bahasa dan seni serta mengembangkan budaya jawa lama, iaitu sebelum kedatangan Islam, iaitu ketika nilai-nilai ajaran Hindu cukup berpengaruh. Oleh yang demikian, dengan berkembangnya budaya neoklasik Jawa tersebut, semakin terbuka besar juga jarak yang memisahkan antara golongan elit keagamaan dengan golongan elit politik bumiputera.⁶⁰ Perkara ini menegaskan bahawa projek sekularisasi yang dilancarkan secara sistematik tersebut membawa hasil yang cukup positif bagi pihak Belanda.

Dalam bidang pendidikan pula, jurang yang memisahkan antara kedua-dua golongan elit tersebut juga semakin besar. Perkara ini dapat diselusuri apabila pihak Belanda mengembangkan sistem persekolahan yang dimaksudkan untuk bersaing dan menghancurkan sistem persekolahan Islam tradisional yang kebanyakannya telah berkembang di wilayah-wilayah kampung. Oleh yang demikian, dengan penubuhan

⁶⁰ S. Jones, “The Contradiction and Expansion of the “Umat” and The Role of the Nahdatul Ulama in Indonesia,” dalam *Indonesia*, 84

sekolah-sekolah moden tersebut, pihak Belanda menginginkan sebuah sistem pendidikan yang berpegang kepada sudut pandang Barat serta terpisah daripada nilai-nilai Islam. Sehubungan dengan itu, masyarakat diharapkan menjadi sekular dan tidak memandang Islam sebagai sesuatu ajaran yang terpenting. Perkara ini menjadi kenyataan apabila kebanyakan masyarakat daripada golongan elit politik atau *priyayi*, menghantar anak mereka ke sekolah-sekolah tersebut. Perkara ini cukup berbeza dengan golongan umat Islam atau *santri* yang biasanya menghantar anak-anak mereka ke pesantren atau sekolah pondok. Oleh itu, dengan peralihan minat sesetengah masyarakat terhadap sistem pendidikan pesantren kepada sistem pendidikan sekular, ikatan budaya yang amat penting antara dua kelompok masyarakat tersebut telah benar-benar putus.⁶¹

Projek sekularisasi tersebut akhirnya berjaya mencapai objektif-objektif yang diharapkan. Sejak itu, umat Islam sedikit demi sedikit terpisah daripada dunia politik. Kekuatan kuasa Belanda di dalam bidang politik tanah air, memaksa kebanyakan umat Islam untuk berundur dan melupakan seketika cita-cita memperjuangkan Islam sebagai pedoman hidup berbangsa dan bernegara. Bukan itu sahaja, umat Islam juga harus berdepan dengan sesetengah masyarakat lain yang cenderung mendukung nilai-nilai kebangsaan, berbanding nilai-nilai keagamaan, supaya dijadikan sebagai asas penyatuan bangsa. Golongan ini merupakan generasi pertama golongan elit politik Indonesia yang terdiri daripada para tentera yang memiliki latar belakang pendidikan Barat. Sebagian besar golongan ini juga berasal daripada golongan priyayi yang kebaratan juga golongan Katolik, Protestan dan sinkretik (abangan). Oleh sebab mereka berpegang kepada nilai-nilai Barat yang liberal, maka golongan elit ini sering menunjukkan sikap berpolitik yang sekular dan memusuhi idea umat Islam yang menginginkan berdirinya sebuah negara Islam.⁶²

⁶¹ *Ibid.*

⁶² Yudi Latif, *Dialektika Islam: Tafsir Sosiologis Atas Sekularisasi dan Islamisasi di Indonesia*, 16.

Konflik antara dua kelompok masyarakat ini terus berpanjangan. Benih-benih perpecahan yang sengaja dimunculkan oleh penjajah Belanda dalam kalangan masyarakat pada zaman sebelum kemerdekaan, mampu bertahan sehingga ke zaman pasca-merdeka. Perbalahan tersebut bukan sahaja berlaku sekali dua, namun, ianya juga wujud dalam beberapa kali peristiwa penting di mana para tokoh yang terlibat saling menegaskan idea masing-masing berkaitan dengan hubungan Islam dan negara. Sekurang-kurangnya, terdapat empat kejadian penting yang merakamkan perbalahan seumpama ini. Perbalahan pertama berlaku antara Soekarno dan M. Natsir. Dalam konteks politik di Indonesia, Soekarno merupakan seorang pemikir yang memperkenalkan fahaman sekularisme.⁶³ Beliau menggesa supaya usaha pemisahan Islam daripada bidang tanah air dilaksanakan.⁶⁴

Walau bagaimanapun, idea ini ditentang oleh M. Natsir. Menurut beliau, sekularisme merupakan satu cara hidup yang mengandungi fahaman, matlamat dan sikap yang terhad dalam kehidupan dunia sahaja. Setiap perkara dan peristiwa yang dihadapi dalam diri seseorang manusia sekular tidak memiliki sebarang kaitan dengan perkara-perkara yang wujud di luar kehidupan dunia tersebut. Manusia yang bersifat sekular ini tidak mengenal akhirat, Tuhan dan sebagainya. Walaupun kadangkala mereka mengakui kewujudan Tuhan, namun, kehidupan sehari-hari mereka seolah-olah

⁶³ M. Dawam Raharjo, “Pendahuluan,” dalam Budhy Munawwar Rahman, *Argumen Islam Untuk Sekularisme*, XXVII.

⁶⁴ Dalam sebuah artikel bertajuk “*Memudahkan Pengertian Islam*”, beliau menegaskan bahawa perlunya usaha pembaruan pemikiran dan pendedahan semula ajaran-ajaran Islam dilakukan. Menurut beliau, pergerakan dan perubahan dalam sejarah kehidupan manusia merupakan suatu kemestian yang pasti berlaku. Oleh yang demikian, usaha untuk melakukan rasionalisasi terhadap setiap bentuk kepercayaan, ideologi, dan agama (Islam) perlu dilaksanakan. Hal ini demikian kerana melalui usaha ini, Islam akan kekal rasional, bersifat perikemanusiaan, dan mampu berdepan dengan kerumitan masalah yang dihadapi oleh para pengguntnya. Menerusi artikel keduanya yang bertajuk “*Apa Sebab Turki Memisahkan Agama dari Negara*”, Soekarno mencuba untuk menghuraikan sebab-sebab pemerintahan Kemal Attaturk memisahkan agama daripada negara. Menurutnya, sekularisme politik merupakan tuntutan sejarah yang bukan sahaja berlaku di Turki, tetapi juga hampir di seluruh negara moden yang wujud pada ketika itu. Bersumberkan pendapat seorang pakar perundangan Islam, iaitu Syeikh Ali Abdur Raziq, beliau menyimpulkan bahawa Islam tidak memberikan konsep-konsep yang jelas mengenai kewujudan kesepadan antara agama dan negara. Apatah lagi, dalam sejarah Islam *Ijma'* ulama tidak dikenali sebagai satu badan yang menegaskan keperluan ini. Oleh itu, sekularisme, iaitu pemisahan agama daripada dunia politik negara amat diperlukan. Lihat Ahmad Suhelmi, *Polemik Negara Islam; Soekarno versus Natsir* (Jakarta Selatan: Penerbit Teraju Refleksi Masyarakat Maju, 2002), 4-5 dan ‘Aliy ‘Abd al-Rāziq, *al-Islām wa Usūl al-Hukm*.

tidak menggambarkan kepercayaan yang mereka yakini itu, sama ada dari segi sikap, perilaku, dan amalan yang dilakukan dalam kehidupan sehari-hari mereka. Hal ini bukan sahaja mempengaruhi kehidupan sehari-hari yang berbentuk fizikal, namun, perkara yang sama melibatkan hubungan jiwa dalam ibadat yang mereka lakukan.⁶⁵

Perbahasan yang tegang juga berlaku dalam sidang-sidang Badan Penyelidik Usaha-Usaha Kemerdekaan Indonesia (BPUPKI) pada 28 Mei-1 Juni 1945 dan 10-17 Julai 1945, serta dalam sidang-sidang Panitia Persiapan Kemerdekaan Indonesia (PPKI) pada tarikh 18-22 Ogos 1945 dalam rangka penyusunan dan pengesahan Undang-Undang Dasar 1945. Antara isu-isu utama yang diperdebatkan adalah persoalan berkaitan dengan struktur atau bentuk negara (negara kesatuan atau negara federal), persoalan bentuk pemerintahan (republik atau kerajaan), persoalan hubungan antara negara dan agama dan beberapa perkara lain yang berkaitan dengan masalah perlembagaan. Secara umumnya, golongan nasionalis Islam mengetengahkan Islam sebagai dasar negara. Sebaliknya, golongan nasionalis sekular pula menginginkan negara yang bersikap *neutral* terhadap agama. Golongan nasionalis Islam diwakili oleh beberapa orang tokoh seperti Ki Bagus Hadikusumo, A. Wachid Hasyim, Kahar Muzakkir, Haji Agus Salim, Abikoesno Tjokrosoejoso dan sebagainya, manakala golongan nasionalis sekular pula diwakili oleh Soekarno, Muhammad Hatta, Muhammad Yamin, Soepomo, A.A Maramis, Ahmad Sobardjo dan lain-lain.⁶⁶

⁶⁵ Di samping itu, jelas Natsir, sekularisme sememangnya sangat berbahaya dalam perkembangan pemikiran dan gerakan Islam di Indonesia, kerana ianya dapat menurunkan nilai-nilai hidup manusia daripada taraf ketuhanan kepada taraf kemasyarakatan. Hasil daripada andaian tersebut, Natsir meletakkan gagasan-gagasan politiknya bagi menolak idea-idea Soekarno yang menginginkan kewujudan sebuah negara sekular yang memberikan garis panduan yang jelas antara domain-domain Islam dan negara. Berpaksikan dasar pemikiran tersebut, beliau menyatakan bahawa Pancasila merupakan ideologi negara yang bercorak *la-diniiyah* atau sekular kerana ianya tidak bersumberkan wahyu (Al-Quran dan Al-Hadith), sebaliknya, ia merupakan hasil pemikiran masyarakat. Mohammad Natsir, melalui "Bahaya Sekularisme," dalam *Pemikiran Politik Indonesia 1945-1965*, ed. Herbert Feith dan Lance Castles, Cet II (Jakarta: LP3ES, 1995), 213 dan 215, Ahmad Syafi'i Ma'arif, *Islam dan Masalah Kenegaraan; Studi tentang Percaturan dalam Konstituante*, cet III (Jakarta: LP3ES, 1996), 127 dan Mohammad Natsir, *Islam Sebagai Dasar Negara* (Bandung: Pimpinan Fraksi Masyumi dalam Konstituante, 1957), 24-26 seperitima dinukil oleh Kamaruzzaman, *Relasi Islam dan Negara; Perspektif Modernis dan Fundamenalis* (Penerbit Yayasan Indonesiatera, Juni 2001), 64-65.

⁶⁶ Golongan Nasionalis Islam digunakan untuk merujuk kepada para nasionalis yang memiliki komitmen terhadap pandangan yang menyatakan bahawa negara dan masyarakat mestilah diatur oleh Islam sebagai

Antara tokoh yang terlibat dalam perdebatan ketiga mengenai hubungan Islam dan negara adalah Nurcholish Madjid dan HM. Rashidi , di mana mereka telah berdebat dengan Endang Saifuddin Anshari pada tahun 1970-an. Menurut M. Hassan Kamal, Nurcholish Madjid merupakan seorang tokoh pembaharuan pertama di Indonesia yang menegaskan kepada perlunya usaha meresapkan kembali ajaran-ajaran Islam khususnya yang berkisar dengan Tuhan, manusia, dunia luaran serta kaitan ajaran-ajaran tersebut dalam konteks politik semasa di Indonesia.⁶⁷ Ketika hilangnya “daya gerak psikologi” (*psychological striking force*) umat Islam⁶⁸, Madjid telah memperkenalkan gagasannya mengenai sekularisasi yang menegaskan mengenai kebebasan berfikir, keberanian untuk berijihad dan kepercayaan dalam diri umat Islam untuk terlibat dengan pencetusan idea-idea baru yang dipengaruhi oleh modernisasi. Gagasan sekularisasi ini bermakna penerapan nilai-nilai yang sebenarnya adalah bersifat duniawi dan kesucian yang bererti pembebasan umat Islam daripada kecenderungan untuk memberikan makna sebenar kesucian pada nilai-nilai yang diketengahkan.⁶⁹

agama yang bukan sahaja mengatur hubungan antara manusia dengan Tuhan, tetapi juga antara manusia sesama manusia alam dan sebagainya. Pandangan ini berbeza dengan pendapat golongan nasionalis-sekular. Mereka melihat bahawa negara dan agama mestilah diletakkan secara berasingan dan terpisah. Menurut Boland, sebahagian besar daripada golongan sekular ini terdiri daripada kaum muslimin *abangan* dan kaum muslimin awam yang lain, selain daripada beberapa orang Kristian yang berasal daripada kawasan-kawasan Kristian di Sulawesi Utara. Antara ahli dalam golongan ini merupakan beberapa orang Islam yang alim yang menggabungkan diri mereka ke dalam organisasi-organisasi nasionalis sekular tertentu yang tidak berpaksikan kepada ajaran Islam. Golongan alim ini memandang bahawa Islam adalah suatu *din*, yang bermaksud keimanan peribadi, dan bukan sebagai suatu sistem ideologi yang perlu dilaksanakan dalam bidang *daulah* (pemerintahan atau politik). Lihat Endang Saifuddin Anshari, “The Jakarta Charter of June 1945; a History of the Gentlement’s Agreement Between the Islamic and the Secular Nationalist in Modern Indonesia” (Tesis Master, Institute of Islamic Studies, McGill University, Montreal, Canada, 1976), 6-7; Lihat B.J Boland, *Pergumulan Islam di Indonesia (1945-1972)* (Jakarta: PT. Grafiti Pers, 1985), 10.

⁶⁷ Muhammad Kamal Hassan, *Muslim Intellectual Responses to “New Order” Modernization in Indonesia* (Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka, Kementerian Pelajar Malaysia, 1982), 89.

⁶⁸ Nurcholish Madjid, “Keharusan Pembaharuan Pemikiran Islam dan Masalah Integrasi Ummat,” dalam *Pembaharuan Pemikiran Islam*, ed. Nurcholish Madjid et al., (Jakarta: Islamic Research Centre, 1970), 1-12.

⁶⁹ Jadi pemutlakan transendensi semata-mata kepada Tuhan, semestinya melahirkan desakralisasi pandangan terhadap semua benda atau perkara selain Tuhan; sebab sakralisasi kepada sesuatu selain Tuhan pada hakikatnya adalah syirik. Maka semua objek yang selama ini dianggap sakral, merupakan objek yang perlu dideskralisasikan. Sekularisasi yang dikehendaki Madjid adalah merupakan sebuah proses yang mengarah pada pembebasan fikiran daripada kendala-kendala ideologis dan dengan demikian memungkinkan dilakukannya evaluasi kembali keatas segala bentuk praktik dan pemikiran Islam. Sekularisasi, imbuah Madjid, perlu difahami sebagai suatu proses “pembumian” ajaran-ajaran Islam yang melekat erat dengan tujuan penciptaan manusia sebagai khalifah di muka bumi. Lihat Greg Barton, *Gagasan Islam Liberal di Indonesia; Pemikiran Neo-Modernisme Nurcholish Madjid, Djohan Effendi*,

Idea sekularisasi ini ternyata mendapatkan tentangan daripada HM. Rasyidi. Menurut beliau, falsafah politik yang dikemukakan oleh Madjid merupakan sebuah pemikiran atau fahaman yang menganggap bahawa akal yang bersifat mutlak berperanan sebagai punca kebenaran tertinggi, khususnya, berkaitan dengan pelbagai aspek kehidupan dunia.⁷⁰ Dalam sejarah peradaban dan keilmuan Yunani, fahaman berikut dapat dijumpai dalam pemikiran falsafah Socrates, manakala dalam peradaban Barat, fahaman ini muncul pada abad pertengahan (sekitar abad ke-13) ketika kekuasaan Gereja Katolik.⁷¹ Menurut Rasyidi, pada ketika itu, pertimbangan fikiran manusia di Barat menganggap bahawa iman lebih diperlukan daripada fikiran. “*Credo ut intelligam*” yang bermaksud “*Aku percaya supaya aku dapat memahami*” adalah merupakan slogan yang sangat terkenal pada zaman pertengahan tersebut.

Walau bagaimanapun, keadaan sosial, politik dan keagamaan yang sedemikian mengalami perubahan secara besar-besaran. Kuasa Gereja, yang sebelum ini meliputi segala kehidupan penganutnya, terhapus oleh fahaman falsafah yang menegaskan bahawa kuasa akal tersebut mengatasi keyakinan terhadap agama. Fahaman falsafah seperti ini mengajar kita bahawa kehidupan duniawi, tidak semestinya dibentuk oleh perancangan-perancangan normatif sahaja, namun perlu diurus dan dibentuk oleh perancangan-perancangan ilmiah yang lebih logik dan rasional. Oleh sebab itu, peranan dan kuasa gereja mulai mula terhakis, sehingga akhirnya tidak lagi mempunyai aktiviti selain aktiviti melibatkan ibadat sahaja, dan slogan yang menyatakan kuasa keyakinan (agama) di atas akal berubah menjadi “*Aku faham, maka aku percaya*”. Menurut Rasyidi, perubahan fahaman pemikiran berikut merupakan antara impak yang dapat dilihat hasil daripada keterjejasan gerakan renaissance dan sekularisasi.⁷²

Ahmad Wahib dan Abdurrahman Wahid (Jakarta: Paramadina, 1995), 108-9, Budhy Munawar Rachman, *Argumen Islam untuk Sekularisme dan Bahtiar Effendy, Islam and the State in Indonesia*, 74.

⁷⁰ M. Rasyidi, *Sekularisme Dalam Persoalan Lagi; Suatu Koreksi atas Tulisan Drs. Nurcholish Madjid tentang Sekularisasi* (Jakarta: Yayasan Bangkit, 1972), 24.

⁷¹ *Ibid.*

⁷² *Ibid.*, 18-21 dan 34-35.

Di samping itu, perdebatan yang yang keempat pula merupakan polemik yang berlaku pada tahun 1997 sehingga tahun 1999 yang melibatkan beberapa tokoh, antaranya Denny J.A dan Ahmad Sumargono. Dalam sebuah artikel bertajuk “Pelajaran dari Turki: Mengendalikan Politisasi Agama” yang dimuatkan di dalam *Kompas* (15/5/1997), Denny menggambarkan mengenai perkembangan terkini berkaitan dengan keadaan sosial politik di Turki di bawah kepemimpinan Perdana Menteri Erbakan. Menurut pemerhatiannya, beliau melihat bahawa kepemimpinan Erbakan tersebut cuba mengubah fenomena politik Turki ke arah pemerintahan Islam model Iran dengan memanfaatkan kecenderungan sentimen Islam yang semakin kuat dalam kalangan masyarakat. Kecenderungan ini sudah tentu akan menjaskankan sistem politik Turki yang bersifat demokratik, plural dan sekular seperti yang ditubuhkan oleh Kemal Attaturk pada tahun 1923.

Dalam konteks diatas, Denny berusaha mengingatkan masyarakat tentang bahaya atau ancaman Islam terhadap bangsa dan negara. Oleh itu, beliau memberi dua kesimpulan yang sangat penting; *pertama* sistem sekular mestilah diterapkan dalam negara. Menurut Denny, negara mestilah diletakkan pada kedudukan berkecuali atau *neutral* supaya tidak diperalatkan oleh agama atau kepercayaan tertentu bagi mencapai kepentingan-kepentingannya secara eksklusif. *Kedua*, kita perlu menghindarkan diri daripada usaha sebahagian kecil masyarakat untuk mengamalkan politik agama (menggunakan agama bagi mencapai cita-cita atau matlamat politik mereka) dan juga agamanisasi politik (menjadikan politik sebagai agama). Politik agama akan menyebabkan pemindahan wilayah agama yang semestinya berada dalam kuasa komuniti ke kuasa negara. Hal ini sudah tentu menimbulkan pertembungan yang boleh mengancam kewujudan sesebuah negara yang mempunyai rakyat bermasyarakat

majmuk seperti Indonesia. Tuntasnya, politik agama, mestilah menjadi musuh bagi agama dan politik.⁷³

Walau bagaimanapun, idea beliau mengenai negara sekular memperoleh tentangan daripada ramai tokoh Negara. Sebagai contoh ialah Ahmad Sumargono, di mana, beliau menolak pandangan Denny yang menyatakan bahawa negara sekular merupakan bentuk negara terbaik yang perlu ditubuhkan di Indonesia. Menurut beliau, dengan mengambil pandangan daripada Amien Rais, sekularisme dapat dibahagikan ke dalam dua kelompok; *pertama* sekularisme pertengahan yang memandang agama sebagai urusan peribadi sehingga tidak dapat mencampuri urusan umum (termasuklah politik) dan *kedua*, sekularisme radikal yang menganggap agama sebagai penghalang kemajuan. Menurut beliau, kedua-dua jenis sekularisme ini, menjadi pilihan utama dalam kalangan ilmuan sosial di Barat. Namun begitu, jika berhadapan dengan sesebuah negara dengan majoriti penduduknya beragama Islam, pandangan mengenai sekularisme tersebut akan runtuh dengan sendirinya.⁷⁴ Apatah lagi, wujud kesukaran-kesukaran yang bersifat praktikal dalam menerapkan idea sekularisme atau negara sekular tersebut.

Persoalan sama ada negara tidak boleh turut serta dalam pendidikan agama di sekolah-sekolah, mengatur pembangunan tempat ibadah, mengatur masalah halal/haram, mengumpulkan zakat, memberi kebebasan kepada rakyat untuk memeluk agama atau fahaman apapun, termasuklah kahwin dengan apa-apa cara sekalipun dan sebagainya, adalah merupakan antara permasalahan-permasalahan yang tidak dapat dijawab secara tuntas oleh konsep negara sekular tersebut. Maksudnya, pada tahap praktikal, dasar berkecuali negara terhadap kepelbagaian agama dan kepercayaan, adalah merupakan andaian belaka kerana sangat sukar untuk direalisasikan. Berkaitan dengan isu politik agama pula, Sumargono menyatakan bahawa isu-isu tersebut

⁷³ Lihat Denny JA, A. Sumargono, Kuntowijoyo, et al, *Negara Sekuler; Sebuah Polemik* (Jakarta: Putra Berdikari Bangsa, 2000), 3-7.

⁷⁴ *Ibid.*, 10.

merupakan perkara yang “nisbi” dan “subjektif” yang sengaja ditimbulkan oleh beberapa golongan tertentu yang tidak setuju mengenai penerapan nilai-nilai Islam secara menyeluruh di Indonesia. Isu-isu tersebut sengaja ditimbulkan bagi menyebarkan kebencian dalam kalangan umat Islam yang dikhawatirkan telah memanfaatkan sentimen keagamaan untuk tujuan politik mereka. Oleh yang demikian, umat Islam akan dianggap sebagai pihak yang mementingkan diri sendiri dan tidak mengutamakan kepentingan bangsa. Kesannya, umat Islam dituduh sebagai golongan yang tidak mempunyai wawasan kebangsaan.⁷⁵

Sesungguhnya, inilah wacana sekularisme dan sekularisasi politik yang telah diperdebatkan oleh beberapa tokoh di Indonesia. Selain berlaku pada tahap wacana, sekularisme dan sekularisasi juga jelas berlaku dalam realiti kepolitikan di Indonesia. Bukan sahaja dalam bentuk wacana, namun telah wujud ke dalam beberapa bentuk atau indikator tertentu. Peristiwa bersejarah berkaitan dengan rumusan Undang-Undang Dasar 1945 dan penetapan prinsip dalam Pancasila menyegarkan ingatan umat Islam berkenaan dengan kekalahan politik mereka pada masa itu. Ianya disebut sebagai “kekalahan” kerana golongan nasionalis Islam yang membawa Islam sebagai dasar negara harus menerima Pancasila seperti yang dicadangkan oleh golongan nasionalis sekular yang menginginkan terbentuknya sebuah negara yang berkecuali terhadap kepelbagaiannya.⁷⁶

Setelah Badan Usaha Badan Penyelidik Usaha-Usaha Kemerdekaan Indonesia (BPUPKI) bersidang beberapa kali, iaitu pada 28 Mei-1 Jun 1945 dan 10-17 Julai 1945, serta dalam sidang-sidang Panitia Persiapan Kemerdekaan Indonesia (PPKI) pada tarikh 18-22 Ogos 1945, Soekarno telah melakukan beberapa perubahan, terhadap isi dan

⁷⁵ *Ibid.*, 10-13.

⁷⁶ Dalam satu sidang BPUPKI pada 22 Jun 1945, golongan nasionalis Islam dan nasionalis sekular bersepakat dalam satu “gentlemen agreement” atau kesepakatan kehormatan, iaitu Pembukaan Undang-Undang Dasar negara Indonesia. Perjanjian inilah yang kemudiannya dikemaskini menjadi *Piagam Jakarta* dan diterima secara rasmi oleh BPUPKI pada 11 Julai 1945 dan ditetapkan sebagai permulaan Undang-Undang Dasar negara Indonesia. Lihat Indah Putri Indriany, “Islam dan Negara di Indonesia; Pemikiran Politik Abdurrahman Wahid” (tesis master, Fakultas Ilmu Sosial dan Ilmu Politik, Program Pascasarjana, Univeristas Indonesia, 2002), 3.

status Piagam Jakarta sebagai Undang-Undang Dasar Negara. Perubahan-perubahan tersebut adalah:

1. Kata “Mukaddimah” diubah menjadi “Pembukaan”
2. Ayat “Berdasarkan kepada Ketuhanan dengan kewajiban menjalankan syariat Islam bagi pemeluk-pemeluknya” diubah menjadi “Berdasar atas Ketuhanan Yang Maha Esa”.
3. Fasal 6 ayat 1; “Presiden adalah orang Indonesia asli dan beragama Islam” diubah menjadi “Presiden adalah orang Indonesia asli” sahaja.
4. Perubahan nombor 2 juga berlaku dalam fasal 29 ayat pertama.⁷⁷

Perubahan seperti ini sudah tentu bertentangan dengan keinginan golongan nasionalis Islam. Hal ini demikian kerana mereka yang menginginkan sebuah Undang-Undang Dasar Negara yang terbuka dan bekerjasama dengan Islam. Walau bagaimanapun, setelah melakukan beberapa pendekatan, akhirnya Soekarno berjaya meyakinkan golongan nasionalis Islam untuk menerima hasil persidangan BPUPKI dan PPKI tersebut.⁷⁸ Bagi menghargai sikap toleransi tersebut, akhirnya persetujuan dilakukan, di mana ketika bermulanya pemerintahan yang baru, sebuah badan atau kementerian keagamaan akan ditubuhkan bagi menjamin aspirasi dan kepentingan umat Islam sebagai golongan keagamaan yang terbesar di Indonesia. Walau bagaimanapun,

⁷⁷ Ibid, Naskah I, 400-410; lihat Achmad Sanusi, *Islam, Revolusi dan Masyarakat* (Bandung: Duta Rakyat, 1965), 27.

⁷⁸ Dalam pidatonya, Soekarno sebagai ketua sidang PPKI tersebut, menggesa seluruh peserta sidang untuk bertindak cepat dan memusatkan perhatian pada perkara-perkara penting atau garis besar perbincangan sahaja. Beliau menegaskan bahawa hasil sidang yang hendak disepakati pada ketika ini adalah Undang-Undang Dasar Sementara atau Undang-Undang Dasar Kilot dan Undang-Undang Dasar Revolusi yang pada suatu masa nanti dapat disempurnakan oleh para wakil rakyat yang terpilih. Walhasil, setelah beberapa jam kemudian, peserta sidang bersepakat untuk menerima perubahan-perubahan tersebut dan, meskipun meninggalkan kesan yang penuh kontroversi, demikianlah keadaan tersebut sehingga ke hari ini sepetimana kita dapat dalam pembukaan dan batang tubuh Undang-Undang Dasar 1945. B.J Boland, *Pergumulan Islam di Indonesia*, 40; Endang Saifuddin Anshari, *The Jakarta Charter of June 1945*, 41 dan 39-51.

penubuhan kementerian tersebut menyebabkan sekularisasi politik semakin kukuh dan mendapat tempat yang sangat luas di Indonesia. Meskipun usaha ini menunjukkan peranan yang besar dalam memperjuangkan kepentingan umat Islam, namun, ianya juga menegaskan mengenai persamaan status kementerian agama tersebut dengan institusi atau kementerian-kementerian lain seperti kementerian pendidikan, kebudayaan, teknologi, kesihatan dan sebagainya. Sehubungan dengan itu, institusi agama tidak lagi dianggap sebagai satu-satunya pemegang kuasa yang mengatur hubungan antara kementerian-kementerian di Indonesia.⁷⁹

Ketika Orde Baru di bawah kepemimpinan Soeharto berkuatkuasa, sekularisasi di Indonesia tetap wujud dan berkembang. Dalam bidang politik, sekularisasi tersebut wujud dalam pelbagai usaha yang dilakukan oleh Orde Baru bagi melemahkan dan mematikan langkah politik umat Islam. Antara usaha tersebut adalah melarang penubuhan semula parti Masyumi,⁸⁰ penyingkiran tokoh-tokoh Masyumi dalam penubuhan Partai Muslimin Indonesia (Parmusi), penggabungan (*fusion*) seluruh parti Islam ke dalam Partai Persatuan Pembangunan (PPP), menjadikan Pancasila sebagai satu-satunya asas bagi seluruh organisasi sosial dan politik di Indonesia dan sebagainya. Dalam keadaan seperti ini, Islam dipaksa untuk melepaskan diri daripada tuntutan-tuntutan politik dan harus berjuang dan bergantung kepada aktiviti-aktiviti etika dan spiritual sahaja. Selain itu, dalam bidang perundangan, sekularisasi tersebut berlaku

⁷⁹ Yudi Latif, *Dialektika Islam: Tafsir Sosiologis Atas Sekularisasi dan Islamisasi di Indonesia* (Yogyakarta: Jalasutra, 2007), 17.

⁸⁰ Parti Masyumi ditubuhkan pada 7-8 November 1945 di Yogyakarta. Penubuhan parti Masyumi tersebut diputuskan dalam suatu Kongres Muslimin Indonesia di Madrasah Mu'allimin Muhammadiyah, Yogyakarta. Kongres tersebut menyatakan bahawa Masyumi adalah satu-satunya parti politik Islam yang akan memperjuangkan nasib ummat Islam di Indonesia. Oleh itu, Masyumi merupakan parti pemersatu ummat Islam dalam bidang politik di tanah air. Parti ini terdiri daripada pelbagai organisasi kemasyarakatan seumpama Nahdlatul Ulama, Muhammadiyah, Persatuan Ummat Islam Indonesia, Persatuan Islam, Persatuan Ulama Seluruh Aceh, al-Irsyad, al-Jami'ah al-Washliah dan al-Ittihadiyah, Matla'ul Anwar dan sebagainya. Pada tahun 1960, Masyumi dibubarkan oleh Presiden Soekarno kerana tokoh-tokohnya dicurigai terlibat dalam gerakan pemberontakan PRRI (Pemerintah Revolusioner Republik Indonesia). Lihat Pimpinan Wilayah Masyumi Jawa Timur, *Hari Ulang Tahun Partai Politik Masyumi ke-II* (Surabaya: Pimpinan Wilayah Masyumi Jawa Timur, 1956), 26-27, Ahmad Syafi'ie Ma'arif, *Peta Bumi Intelektualisme Islam di Indonesia* (Bandung: Mizan, 1993), 167, Yusril Ihza Mahendra, *Modernisme dan Fundamentalisme dalam Politik Islam: Perbandingan Partai Masyumi (Indonesia) dan Partai Jama'at Islami (Pakistan)* (Jakarta: Paramadina, 1999), Deliar Noer, *Partai Islam di Pentas Nasional 1945-1965* (Jakarta: Graffiti Pers, 1987) dan sebagainya.

apabila organisasi-organisasi utama Islam mula terpinggir dalam pentadbiran kementerian agama Republik Indonesia. Ini kerana pemerintah Orde Baru merujuk beberapa tokoh yang bependidikan barat untuk mengetuai jawatan kementerian tersebut. Antara tokoh yang dimaksudkan adalah Mukti Ali -seorang pendidik berpendidikan Barat dan tidak memiliki sebarang kaitan dengan Nahdlatul Ulama maupun Muhammadiyah- dan Alasyah Ratu Prawiranegara, seorang tentera dalam kalangan kroni Soeharto yang tidak memiliki latar belakang keislaman yang jelas.⁸¹

Selain itu, sekularisasi juga berlaku dalam struktur sosial di Indonesia. Perkara ini berlaku selari dengan proses modenisasi yang berkembang pesat di Indonesia pada alaf ke-20. Sekularisasi ini terjadi apabila pusat graviti bergeser secara perlahan-lahan daripada golongan elit ke massa. Dalam sistem keagamaan, pergeseran ini berlaku daripada golongan elit ulama menuju ke golongan elit bukan ulama (*laity*). Seiring dengan penurunan pengaruh golongan ulama, peranan tokoh bukan ulama berpendidikan Barat sebagai wakil Islam semakin jelas kelihatan. Hal ini jelas kelihatan, lebih-lebih lagi semenjak tahun 1970-an, ketika golongan cerdik pandai tersebut muncul, pusat-pusat aktiviti keislaman mula berpindah daripada sekolah-sekolah Islam menuju ke universiti-universiti sekular. Dalam konteks ini, sekularisasi struktur sosial terletak pada penubuhan Ikatan Cendekiawan Muslim Indonesia (ICMI) oleh Orde Baru pada tahun 1990.⁸²

⁸¹ *Ibid.*, 25. Berkaitan dengan sekularisasi hukum ini, pemerintah Orde Baru pada bulan Julai tahun 1973 mencadangkan perancangan hukum perkahwinan dengan maksud mensekularkan hukum perkahwinan yang sedia ada dan juga menghilangkan sistem perundangan Islam. Draf perancangan hukum tersebut disusun tanpa melibatkan pihak kementerian agama dan organisasi-organisasi Islam yang lain. Rancangan hukum tersebut merupakan hasil inisiatif kementerian kehakiman yang dicadangkan oleh beberapa golongan elit berpengaruh dalam kalangan penasihat Presiden yang bergabung dengan Center for Strategic and International Studies (CSIS) pimpinan Ali Murtopo. CSIS merupakan sebuah badan penyelidikan yang didominasi oleh golongan Katolik. Rancangan hukum ini mencadangkan satu set peraturan perkahwinan dan perceraian yang berlaku bagi seluruh rakyat Indonesia tanpa membezakan agama. Rancangan ini juga bertujuan mengekang dan memberi batasan terhadap sistem perundangan Islam yang berperanan masalah pewarisan sahaja. Lihat M. Cammack, “Indonesia’s 1989 Religious Judicature Act: Islamization of Indonesia or Indonesiazation of Islam?” 1997, 151 dalam *Indonesia*, 63.

⁸² Yudi Latif, *Dialektika Islam*, 33.

Walaupun dalam konteks politik yang lebih kecil, iaitu parti politik, sekularisme dan sekularisasi ini menular ke dalam beberapa bentuk atau indikator. Antara indikator yang dimaksudkan adalah terpinggirnya golongan ulama daripada memainkan peranan penting dalam wilayah politik tanah air, terhakisnya identiti Islam yang lazimnya wujud dalam simbol-simbol tertentu, aksi atau pandangan-pandangan tertentu yang diamalkan oleh parti-parti Islam kerana tuntutan pragmatisme politik dan sebagainya. Indikator pertama dapat dikekalkan, misalnya, pada perjalanan sejarah Nahdlatul Ulama yang keluar daripada Masyumi pada tahun 1952. Pada masa itu, Raīs ‘Am KH. Abdul Wahab Chasbullah memainkan peranan yang cukup signifikan dalam membentuk dan menentukan semua sikap politik NU. Sedangkan, semestinya peranan sebegitu dimainkan oleh para ulama *Ahl al-Hal wa al-‘Aqd* yang bergabung dalam lembaga Syarīah NU. Oleh yang demikian, di sinilah berlakunya pergeseran legitimasi politik NU.⁸³

Berkaitan dengan pragmatisme politik, terlihat bahawa parti-parti Islam bekerjasama dari segi politik (*coalition*) dengan parti-parti lain meskipun terdapat perbezaan dari segi visi dan ideologi. Perti dan PSII, misalnya telah menjalin hubungan yang baik dengan Partai Komunis Indonesia (PKI). Setelah berlakunya reformasi, kerjasama politik antara parti seumpama ini juga masih dijalankan. Dalam suasana pemilihan ketua daerah, terlihat juga beberapa parti Islam menjalin kerjasama dengan beberapa parti nasionalis sekular. Ketika berlaku pemilihan kepala daerah di Kabupaten Muko-Muko provinsi Bengkulu, misalnya, Partai Keadilan Sejahtera (PKS) melakukan kerjasama politik dengan Partai Demokrasi Indonesia Perjuangan (PDI-P). Begitu juga dalam pemilihan ketua daerah di Manggarai Barat provinsi Nusa Tenggara Timur, PKS mencadangkan pasangan calon yang disokong oleh Partai Damai Sejahtera yang

⁸³ Irsyad Zamjani, *Sekularisasi Setengah Hati: Politik Islam Indonesia Dalam Periode Formatif* (Jakarta: Dian Rakyat, 2010), 85-86.

memiliki asas pemilih pengikut Kristian.⁸⁴ Tambahan pula, dalam pemilihan ketua negara pada tahun 2014 yang lalu, Partai Kebangkitan Bangsa (PKB) menjalankan kerjasama politik untuk menyokong gandingan Joko Widodo dan Jusuf Kalla sebagai presiden dan wakil presiden Indonesia tahun 2014-2019.

Penerangan di atas merupakan sedikit pencerahan mengenai sekularisme dan sekularisasi politik yang berlaku di Indonesia. Melalui penerangan ini, penulis akan mengkaji dengan lebih mendalam mengenai sekularisme politik tersebut dalam konteks parti politik Islam selepas berlakunya reformasi, iaitu PKB dan PAN. Kajian ini amat penting kerana keadaan parti Islam setelah reformasi menunjukkan paradigma dan sikap terhadap politik yang agak berlainan berbanding dengan parti-parti Islam yang wujud sebelum itu. Oleh yang demikian, terdapat kemungkinan bahawa bentuk dan indikator sekularisme politik dalam parti-parti tersebut juga mengalami perubahan. Analisis berkaitan dengan perkara tersebut akan dipaparkan dalam bab-bab seterusnya.

⁸⁴ *Pilkada dan Pemerintahan Yang Terbelah (Divided Government)*, Lingkaran Survei Indonesia, Kajian Bulanan, Edisi 7- November 2007, 4.

BAB 3

HUBUNGAN ISLAM DAN NEGARA MENURUT PARTAI KEBANGKITAN BANGSA DAN PARTAI AMANAT NASIONAL

3.1 Pendahuluan

Dalam bab ke-3 ini, penulis akan memberi gambaran umum mengenai PKB dan PAN. Secara umumnya, perbincangan ini akan dimulakan dengan sejarah penubuhan kedua-dua parti tersebut, seterusnya, menyingkap hubungan Islam dan negara yang merangkumi aspek ideologi, demokrasi dan kebangsaan. Kemudian, berdasarkan hasil perbincangan tersebut, analisis secara spesifik ke atas sekularisasi politik dalam organisasi PKB dan PAN serta perkara-perkara lain yang berkaitan akan dilakukan dalam bab ke-4.

3.2 Partai Kebangkitan Bangsa (PKB)

3.2.1 Sejarah Penubuhan PKB

Keruntuhannya kuasa Orde Baru, pada tahun 1998 di bawah pimpinan Soeharto, merupakan detik permulaan sejarah baru di bumi Indonesia. Sistem pemerintahan kuku besi dan bersifat mutlak itu mula mendapat tentangan yang sangat kuat daripada seluruh lapisan masyarakat. Bermula dengan kegagalan Orde Baru menyelesaikan masalah kewangan atau krisis ekonomi pada akhir tahun 1997 dan awal 1998, keadaan menjadi lebih buruk dengan pelaksanaan sistem ketatanegaraan, sistem perundungan dan sistem birokrasi yang gagal dilaksanakan dengan baik telah menimbulkan pelbagai tentangan dalam masyarakat yang menuntut supaya reformasi politik segera dilaksanakan.

Partai Kebangkitan Bangsa adalah antara parti politik yang ditubuhkan setelah kejatuhan Orde Baru. Usaha-usaha penambahbaikan politik di bawah pemerintahan BJ. Habibie memberi nafas baru kepada seluruh rakyat Indonesia yang mengidamkan sebuah sistem politik demokrasi yang mengutamakan suara rakyat. Antara usaha-usaha yang dilakukan adalah penghapusan asas tunggal Pancasila, mempercepatkan pelaksanaan Pilihan Raya tahun 1999, kebebasan politik, media dan sebagainya. Kepemimpinan dalam era perubahan ini secara sungguh-sungguh berupaya merealisasikan hasrat rakyat untuk mengubah semula segala aturan kehidupan rakyat dalam pelbagai aspek, seperti ideologi, politik, ekonomi, sosial, budaya, pertahanan dan juga menubuhkan sebuah kehidupan berbilang bangsa dalam sebuah negara yang mengetengahkan aspirasi rakyat. Sistem pemerintahan baru haruslah dibentuk dan dilaksanakan bersesuaian dengan keperluan seluruh rakyat Indonesia.

Ketika pengubahsuaian dan penambahbaikan dalam pemerintahan Indonesia sedang rancak dilaksanakan, Partai Kebangkitan Bangsa (PKB) mula ditubuhkan. Sebagai sebuah parti yang lahir daripada proses reformasi, penubuhan PKB dapat digambarkan sebagai sebahagian daripada usaha kebebasan politik yang sedang hangat diterima oleh seluruh rakyat Indonesia khususnya ahli Nahdlatul Ulama (NU). Kenyataan tersebut merupakan sesuatu yang sangat rasional kerana PKB sememangnya ditubuhkan oleh ahli NU. Oleh itu, penubuhan PKB dapat dijelaskan melalui dua perkara. Perkara pertama ialah kerancakan reformasi yang menandakan proses perubahan daripada sistem politik kuku besi kepada sistem demokrasi telah menyebabkan berlakunya kebebasan politik yang melampaui batas. Lebih merisaukan, perkara ini menular dalam kalangan pelbagai pertubuhan parti politik. Perkara kedua pula ialah kebebasan politik pada era reformasi membangkitkan kembali keghairahan

politik NU sebagai sebuah organisasi kemasyarakatan yang pernah mengalami penindasan-penindasan politik dan ideologis ketika zaman pemerintahan Orde Baru.¹

Keghairahan politik yang pernah muncul ketika NU menjadi parti politik dan menyertai pilihan raya pada tahun 1955, 1971, 1977 dan 1982, terkubur apabila tindakan penindasan yang dilakukan oleh Orde Baru telah menjatuhkan semua musuh politik yang dianggap dapat mengancam kepentingan kekuasaannya. Tindakan politik penindasan yang berlaku secara berterusan ini menyebabkan NU mengambil keputusan untuk keluar daripada pentas politik negara pada tahun 1984 dan memutuskan untuk kembali ke Khittah pada tahun 1926.² Oleh yang demikian, perjuangan NU yang pada mulanya lebih cenderung dalam bidang politik, mula berubah kepada perjuangan yang lebih menekankan pada aspek-aspek sosial keagamaan. Walau bagaimanapun, NU tetap memberikan kebebasan kepada ahli-ahlinya untuk menentukan pilihan politik mereka dan bergabung dengan mana-mana parti politik yang sesuai dengan kehendak individu. Walaupun NU tidak terlibat lagi dalam dunia politik, namun secara individu, ahli-ahli NU tetap mengambil tahu dan terlibat secara tidak langsung dalam bidang tersebut.

Walau bagaimanapun, apabila Orde Baru tumbang dan keadaan tersebut menyebabkan terhapusnya tekanan-tekanan politik, keinginan untuk kembali ke dalam dunia politik mula muncul. Tambahan pula, saranan dan cadangan daripada masyarakat ke atas PBNU untuk mendirikan sebuah parti baru datang silih berganti. Bagi mencapai tujuan tersebut, terdapat pelbagai cadangan yang dibangkitkan. Terdapat sesetengah golongan yang mengusulkan agar PBNU menjadi atau menujuhkan sebuah parti baru.

¹ A. Effendy Choirie, *Islam-Nasionalisme; UMNO-PKB Studi Komparasi dan Diplomasi* (Jakarta Selatan: Penerbit Pensil-324, 2008), 109-10.

² Secara ringkasnya, Khittah 1926 merupakan landasan atau prinsip dasar yang memperjuangkan wujudnya jarak atau pemisahan NU daripada dunia politik dan NU mesti berada di luar mekanisme politik negara. Khittah NU adalah landasan berfikir, bersikap dan bertindak ahli NU yang berpaksikan pada fahaman Ahlussunnah Waljamaa'ah yang diterapkan berdasarkan situasi masyarakat di Indonesia. Untuk penerangan lebih lanjut tentang Khittah ini, lihat Nur Khalik Ridwan, *NU dan Bangsa 1914-2010; Pergulatan Politik dan Kekuasaan* (Jogjakarta: Ar-Ruzz Media, 2010), 459-469. Keputusan dasar untuk kembali ke khittah ini dinyatakan dalam Muktamar NU ke-27 di Situbondo pada tahun 1984 yang sebelumnya diusulkan oleh Munas Alim Ulama di Kaliorang Yogyakarta pada tahun 1983. Asmawi, *PKB Jendela Politik Gus Dur* (Jogjakarta: Titian Ilahi Press, 1999), 18.

Ada pula yang mengusulkan nama, lambang, visi, misi dan bahkan ahli jawatankuasa (pengurus) parti. Antara nama parti yang diusulkan adalah Nahdlatul Ummah, Kebangkitan Umat, Kebangkitan Bangsa dan sebagainya.³ Bukan itu sahaja, ada pula sesetengah golongan yang telah menubuhkan “parti NU” meskipun tidak mempunyai perjuangan dan konsep parti yang jelas. Antara parti yang dimaksudkan adalah Partai Bintang Sembilan di Purwokerto dan Partai Kebangkitan Umat (Parkanu) di Cirebon. Fenomena ini seakan-akan memberi gambaran jelas bahawa NU sebagai sebuah organisasi masyarakat yang terbesar di Indonesia mempunyai faktor penguat untuk menjadi sebuah organisasi yang layak membentuk sebuah parti politik dalam era reformasi ini.⁴

Antara cadangan yang dapat dilihat sebagai cadangan yang paling lengkap dan sesuai ialah datang daripada Lajnah Sebelas Rembang yang diketuai oleh K.H. Cholil Bisri.⁵ Usul Lajnah Sebelas ini bermula daripada pertemuan dengan sekitar 100 kyai yang dilaksanakan di Pondok Pesantren Raudatut Thālibīn, Rembang, pada pertengahan bulan Jun 1998. Dalam pertemuan tersebut, mereka membahas mengenai perkembangan politik semasa di Indonesia dan tentang kemungkinan penubuhan parti baru dalam kalangan Nahdliyyin. Hasil daripada perbincangan tersebut, satu kata sepakat telah dicapai, di mana para peserta bersetuju untuk untuk membentuk sesebuah gerakan yang dikenali sebagai “*Lajnah Ihdā Ashara Mashāyikh*” (anjuran 11 Kyai) dan dibantu oleh gerakan sokongan yang diketuai oleh Drs. Matori Abdul Djalil dan Drs. Kacung

³ Imam Nahrawi, *Moralitas Politik PKB; Aktualisasi PKB sebagai Partai Kerja, Partai Nasional dan Partai Modern* (Malang: Averoes Press, 2005), 16.

⁴ Kenyataan seperti ini pernah diungkapkan oleh seorang penganalisa politik, Prof. Dr. William Liddle dari Ohio State University, USA. Beliau mengandaikan bahawa apabila wujudnya sebuah perkembangan demokrasi di Indonesia yang akan memberikan kebebasan penubuhan parti politik baru yang memiliki jaringan kenggotaan yang mendalam sehingga ke akar umbi, maka NU adalah salah sebuah organisasi yang paling tepat untuk melakukan perkara tersebut. Lihat William Liddle, “Merekayasa Demokrasi di Indonesia,” *Kompas*, 6-7 Februari 1990.

⁵ Lajnah Sebelas Rembang ini memiliki ahli jawatankuasa yang terdiri daripada K.H. Cholil Bisri (Ketua), K.H. Yusuf Muhammad (sekretaris), K.H. Hasyim Muzadi, K.H. Asyhari Marzuqi, K.H. Abdullah Murtadho, K.H. Mustofa Bisri, K.H. Dawam Anwar, K.H. Dimyati Rois, K.H. Ayip Utsman, K.H. Abdul Aziz Masyhuri, K.H. Syaeful Bahri (semuanya merupakan ahli). Lihat Aula, No. 7, Tahun XX (Juli 1998), 13.

Marijan, MA.⁶ Lajnah Sebelas dan Gerakan Pembantu ini bertugas merealisasikan cadangan Anggaran Dasar dan Anggaran Rumah Tangga, visi, misi, platform dan format parti serta melakukan rundingan dan gabungan dengan Pengurus Besar Nahdlatul Ulama (PBNU). Setelah berjaya menjalankan tugas tersebut dengan baik, gerakan tersebut kemudian akan mengusulkannya ke PBNU atas nama Gerakan Sebelas Rembang.⁷

Memandangkan semangat dan kegairahan berpolitik yang semakin kuat dan memberangsangkan, akhirnya PBNU mengambil keputusan untuk menetapkan pendirian mereka. PBNU menegaskan bahawa NU merupakan organisasi massa dan sosial keagamaan dan bukannya parti politik. Walaupun demikian, PBNU tetap tidak menghalang ahli-ahlinya untuk terlibat dalam bidang politik negara atau menujuhkan parti politik. Oleh yang demikian dan dengan mengambil kira perkembangan politik semasa, PBNU akan membentuk sebuah gerakan bagi memudahkan penubuhan parti politik yang dimaksudkan. Akhirnya, pada Rapat Harian Shūriah dan Tanfidhiyyah 3 Jun 1998, PBNU membentuk Gerakan Lima yang bertugas untuk memenuhi harapan dan aspirasi politik warga NU tersebut.⁸ Kemudian, untuk memperkuatkan kemampuan bertugas Gerakan Lima ini, pada tanggal 20 Jun 1998, PBNU memberikan Surat Tugas kepada Gerakan Lima dan juga membentuk Gerakan Asistensi (gerakan sokongan). Gerakan Asistensi ini bertugas membantu Gerakan Lima bagi mengumpulkan dan merangkum pelbagai cadangan ahli NU berkaitan dengan penubuhan parti politik baru dan membantu menujuhkan parti tersebut sehingga dapat menjadi wadah aspirasi politik seluruh ahli NU.⁹

⁶ Asmawi, *PKB Jendela Politik Gus Dur*, 22-3.

⁷ Koiruddin, *Menuju Partai Advokasi* (Yogyakarta: Pustaka Tokoh Bangsa, 2005), 13.

⁸ Gerakan Lima ini terdiri daripada Dr. KH. Ma'ruf Amin (Ketua/ Raīs Shūriah PBNU), KH. M. Dawam Anwar (Khatib 'Am PBNU), Dr. KH. Said Aqil Siraj, MA (Wakil Khatib PBNU), Ir. HM. Rozy Munir, SE, MSc (Ketua PBNU) dan H. Ahmad Bagja (Setiausaha Umum PBNU).

⁹ Gerakan Asistensi ini diketuai oleh HZ. Arifin Junaidi (Timbalan Setiausaha PBNU) dan dianggotai oleh H. Muhyiddin Aburusman, HM. Fachri Thoha Ma'ruf, H. Abdul Aziz, MA, Drs. H. Andi Muarly Sunrawa, HM. Nasihin Hasan, H. Lukman Hakim Saifuddin, Drs. Amin Said Husni dan Drs. Muhamimin Iskandar.

Pada 22 Jun 1998, Gerakan Lima dan Gerakan Asistensi mengadakan pertemuan kali pertama bagi membincangkan tugas-tugas yang diamanahkan ke atas mereka. Kemudian, pada 26-28 Jun 1998, kedua-dua gerakan ini telah mengadakan mesyuarat lanjutan yang diadakan di Villa La Citra, Cipanas untuk menyusun rancangan awal pembentukan parti politik. Mesyuarat ini telah menghasilkan beberapa rancangan penting, iaitu idea-idea utama cadangan NU mengenai reformasi politik, Mabda' Siyāsiy, hubungan parti politik dengan NU, Anggaran Dasar dan Anggaran Rumah Tangga (AD/ART) Parti serta naskhah deklarasi.¹⁰ Berkait dengan rancangan pertama, ahli mesyuarat bersepakat untuk menegaskan kepentingan hidup rakyat yang lebih demokratik dan mengembalikan kedaulatan ke tangan rakyat. Rancangan tersebut berkaitan dengan Mabda' Siyāsiy, di mana ianya merangkumi visi, misi dan strategi politik parti. Di samping itu, hubungan pensejarahan, budaya dan aspirasi termaktub dalam rancangan hubungan parti politik dengan NU, struktur dan lambang parti terangkum dalam rancangan AD/ART.

Setelah melakukan proses pengumpulan usul dan mengadakan beberapa mesyuarat berkaitan dengan perkara tersebut, Gerakan Lima dan Gerakan Asistensi telah membentangkan hasil rumusan tersebut dalam Rapat Harian Shūriah dan Tanfidhiyyah PBNU pada 22 Julai 1998. Akhirnya, mesyuarat menerima hasil rumusan yang dicadangkan oleh mereka setelah menyedari kekurangan dan kelebihan yang terdapat dalam usul tersebut. Perlu diingat bahawa PBNU hanya membantu penubuhan parti politik dalam kalangan Nahdliyyīn. Oleh itu, bagi pihak-pihak yang belum berpuas hati dengan usaha tersebut, mereka masih dapat memainkan peranan masing-masing serta melengkapkan kehendak parti melalui cara-cara atau kaedah yang telah ditetapkan dan disepakati bersama.¹¹ Akhirnya, pada hari Khamis, bertarikh 23 Julai 1998, sebuah parti politik yang ditubuhkan oleh ahli NU telah diisytiharkan di Ciganjur, Jakarta

¹⁰ Lihat Panitia Deklarasi PKB, *Menyambut Deklarasi Partai Kebangkitan Bangsa* (Jakarta: Panitia Deklarasi, 1998), 132-5. Lihat juga Koiruddin, *Menuju Partai Advokasi*, 16.

¹¹ Panitia Deklarasi PKB, 14.

dengan menggunakan nama Partai Kebangkitan Bangsa (PKB). Parti ini berasaskan Pancasila, bersifat kebangsaan, demokratik, terbuka dan membawa visi kemanusiaan.¹² Di hadapan PBNU, turut hadir ialah wakil Pengurus Daerah NU, beberapa orang tokoh kebangsaan¹³ dan ribuan ahli Nahdliyyin yang datang daripada pelbagai daerah. PKB telah diisyiharkan oleh lima orang ulama' yang berkarisma dan memiliki pengaruh yang sangat kuat, terutamanya dalam kalangan ahli NU. Kelima-lima orang ulama' tersebut ialah KH. M. Ilyas Ruchiyat, KH. Moenасir Ali, KH. Musthofa Bisri, KH. Muchith Muzadi dan KH. Abdurrahman Wahid.

3.2.2 Mabda Siyāsiy PKB

Penubuhan PKB dan penglibatannya dalam dunia politik di Indonesia adalah merupakan bentuk perjuangan struktural ahli NU. Perjuangan ini dilaksanakan tanpa meninggalkan bentuk perjuangan budaya, di mana NU membatasi dirinya daripada terlibat secara langsung dalam sebarang aktiviti politik di Indonesia. Melalui perjuangan struktural ini, PKB diharapkan supaya dapat menjadi wakil NU dalam pemerintahan dan mempunyai peranan yang mampu mempengaruhi pelaksanaan sesuatu tindakan negara untuk masyarakat. Berdasarkan tradisi NU, perjuangan ini dirangkumkan dalam satu rumusan tentang nilai-nilai dan etika sosial Islam dalam membina sebuah negara yang disebut sebagai *mabda' siyāsiy* PKB.¹⁴ Rumusan ini menyatakan bahawa:

¹² AD/ ART parti tidak secara eksplisit menyatakan Pancasila sebagai asas PKB. Namun, isi asas sama maksudnya dengan kandungan sila yang terangkum dalam Pancasila, iaitu Ketuhanan Yang Maha Esa, Kemanusiaan Yang Adil dan Beradab, Persatuan Indonesia, Kerakyatan Yang Dipimpin oleh Hikmat Kebijaksanaan dalam Permusyawaratan dan Perwakilan dan Keadilan Sosial Bagi Seluruh Rakyat Indonesia. Sekretariat Jenderal DPP PKB, *Anggaran Dasar dan Anggaran Rumah Tangga PKB, Hasil Muktamar Luar Biasa PKB, di Ancol* (Jakarta 2008), 13.

¹³ Antara tokoh nasional tersebut ialah Edy Sudrajat, Tri Sutrisno, Suryadi dan Arie Sadewo.

¹⁴ A. Muhammin Iskandar, "PKB; Politik Rahmatan Lil-'Alamin" dalam *Memilih Partai Islam; Visi, Misi dan Persepsi*, ed. Sahar L. Hasan et.al., (Jakarta: Gema Insani Press, 1998), 26.

1. Hasrat pengisytiharan kemerdekaan bangsa Indonesia adalah wujudnya suatu bangsa yang merdeka, bersatu, adil dan aman sejahtera dari segi zahir dan batin, mempunyai martabat dan darjat yang sama dengan bangsa-bangsa lain di seluruh dunia, serta mampu mewujudkan suatu pemerintahan Negara Kesatuan Republik Indonesia yang melindungi segenap bangsa Indonesia menuju ke arah pencapaian kesejahteraan umum, kecerdasan kehidupan bangsa, keadilan sosial dan menjamin kepenuhan hak asasi manusia serta mematuhi peraturan dunia.
2. Pada pendapat Partai Kebangkitan Bangsa, melalui kewujudan bangsa yang dihasratkan oleh rakyat, hak asasi manusia bagi masyarakat Indonesia semestinya akan terjamin berdasarkan penerapan nilai-nilai kejujuran, kebenaran, kesungguhan dan keterbukaan. Nilai-nilai tersebut didapati bersumber daripada hati nurani (*as-ṣidqu*), di mana sifat dipercayai, setia dan menepati janji serta mampu menyelesaikan masalah-masalah sosial yang dihadapi (*al-amānah wa al-wafā-u bi al-'ahdi*), bersikap dan bertindak dengan adil dalam semua perkara (*al-'adālah*), tolong-menolong dalam menjaga kebijakan (*al-ta'āwun*) serta konsisten dalam menjalankan tugas yang telah dipersetujui bersama (*al-istiqāmah*). Selain itu, musyawarah dalam menyelesaikan persoalan sosial (*al-shūrā*) yang menjadikan demokrasi sebagai tunggak utamanya dan persamaan kedudukan setiap warganegara dalam perundangan (*al-musāwāt*) adalah prinsip dasar yang harus ditegakkan.
3. Bagi merealisasikan hasrat tersebut, misi utama yang dijalankan oleh Partai Kebangkitan Bangsa adalah memastikan masyarakat beradab yang sejahtera dari segi zahir dan batin, di mana ianya membolehkan setiap ahli mampu menerapkan nilai-nilai kemanusiaan dalam kehidupan mereka. Nilai-nilai kemanusiaan yang dimaksudkan meliputi pemeliharaan rohani, mencapai kemerdekaan dan menegakkan hak asasi

manusia. Pemeliharaan hak asasi manusia meliputi jaminan dari segi makanan, pakaian dan tempat tinggal, hak ke atas perlindungan pekerjaan, serta hak memperoleh jaminan dan bebas daripada penganiayaan (*hifżu al-Nafs*). Selain itu, nilai kemanusiaan yang lain seperti pemeliharaan agama dan larangan terhadap pemaksaan agama (*hifżu al-dīn*), memelihara akal dan jaminan atas kebebasan bertindak dan mengeluarkan pendapat (*hifżu al-‘Aql*), memelihara keturunan, jaminan atas perlindungan masa depan generasi pewaris (*hifżu al-nasl*) dan memelihara harta benda (*hifżu al-māl*) juga dititikberatkan. Misi ini dilaksanakan melalui pendekatan amar ma’ruf nahi munkar, iaitu menyeru ke arah kebajikan serta mencegah kemungkaran.

4. Misi yang dibawa oleh PKB yang berhasrat untuk merealisasikan kewujudan masyarakat yang bersifat sedemikian tidak akan tercapai sekiranya ia dilaksanakan oleh masyarakat awam yang tidak mempunyai kuasa. Hal ini demikian kerana pusat kekuasaan amat penting untuk ditempuh untuk melaksanakan tindakan umum melalui perjuangan pemerkasaan golongan masyarakat yang lemah dan tertindas, membawa keamanan dan ketenteraman, melindungi golongan minoriti, serta membongkar sistem politik, ekonomi, perundangan, sosial dan budaya yang menjunjung kedaulatan rakyat. Bagi Partai Kebangkitan Bangsa, usaha untuk menggariskan perjuangan politiknya dalam pusat pemerintahan menjadi sesuatu yang dapat digalas dan dilaksanakan.

5. Partai Kebangkitan Bangsa sedar dan yakin bahawa kekuasaan itu tetap milik Tuhan Yang Maha Esa. Kekuasaan yang ada pada diri manusia merupakan kurniaan dan amanah Tuhan yang dikurniakan terhadap manusia yang terpilih, di mana manusia yang diberikan tanggungjawab tersebut merupakan manusia yang mampu untuk memikul dan menggalasnya. Kelayakan menggalas amanah kekuasaan itu mensyaratkan kemampuan

untuk menerapkan kejujuran, keadilan dan semangat juang yang sentiasa memihak kepada pemberi amanah tersebut.

6. Berkaitan dengan kehidupan bermasyarakat, berbangsa dan bernegara, kekuasaan yang bersifat sedemikian haruslah dapat dikelolakan dengan sebaik-baiknya dalam rangka menegakkan nilai-nilai agama yang mampu meluaskan rahmat, kedamaian dan kebaikan bagi alam semesta umumnya. Manifestasi kekuasaan itu haruslah digunakan untuk memperjuangkan kekuatan rakyat agar mampu menyelesaikan masalah-masalah kehidupan mereka dengan lebih baik. Partai Kebangkitan Bangsa menetapkan bahawa kekuasaan yang merupakan sesuatu amanah itu akan dipertanggungjawabkan di hadapan Allah ketika di akhirat kelak, justeru, ianya haruslah dilaksanakan dengan sebaik mungkin supaya dapat membantu rakyat secara keseluruhannya. Kawalan terhadap kekuasaan perlu dilakukan agar kekuasaan tersebut lebih terbatas dan tidak hanya bergantung kepada satu tangan sahaja, sebaliknya, kekuasaan tersebut mestilah berada pada makenisme system yang bersifat institisionalistik, bukannya bersifat individualistik. Oleh yang demikian, kekuasaan tersebut haruslah dibuka untuk melakukan persaingan supaya seimbang dan secara tidak langsung dapat mengasah idea-idea untuk memperbaiki kualiti bangsa. Pemahaman tersebut bukan hanya berlaku dalam kekuasaan dalam pembinaan negra sahaja, bahkan ianya juga harus diimplementasikan dalam organisasi dalaman parti.

7. Partai Kebangkitan Bangsa menyedari bahawa sebagai suatu bangsa majmuk yang terdiri dari berbagai suku, agama dan kaum, aturan kehidupan bangsa Indonesia harus sentiasa berpaksikan pada nilai-nilai Ketuhanan Yang Maha Esa, kemanusiaan yang adil dan beradab, persatuan Indonesia, kerakyatan yang dipimpin oleh hikmat kebijaksanaan dalam mesyuarat perwakilan, dan keadilan sosial bagi seluruh rakyat

Indonesia. Penerapan nilai-nilai Pancasila tersebut haruslah disertai dengan sikap menjalankan persaudaraan sesama agama, (*ukhuwwah dīniyyah*), kebangsaan (*ukhuwwah wataniyyah*), dan kemanusiaan (*ukhuwwah insāniyyah*). Selain itu, masyarakat Indonesia yang cemerlang mestilah selalu menanam sikap tolak ansur, bekerjasama dan berintegrasi tinggi, tanpa berlaku pertengkaran dan pertikaman lidah sesama sendiri.

8. Partai Kebangkitan Bangsa bercirikan kemanusiaan agama (*insāniyyah dīniyyah*), yang amat menitikberatkan soal nilai-nilai kemanusiaan yang bersifat keagamaan, yang semestinya berwawasan kebangsaan. Selain itu, ciri kemanusiaan agama ini juga menjaga dan melestarikan tradisi yang baik serta mengambil perkara-perkara baik untuk dijadikan tradisi dalam corak perjuangan yang diaplikasikan dengan nilai-nilai kesopanan dan akhlak yang karimah. PKB adalah ladang persemaian untuk mewujudkan masyarakat berakhhlak mulia seperti yang dihasratkan, serta menjadi platform pembentukan pemimpin bangsa. PKB berada pada tahap untuk menyerap, menampung, merumuskan, menyampaikan dan memperjuangkan aspirasi rakyat untuk menegakkan hak-hak mereka dan menjamin pelaksanaan perlombagaan yang jujur, adil dan bersifat demokratik.

9. Partai Kebangkitan Bangsa merupakan parti terbuka dalam penerimaan kepelbagaian agama, suku, kaum, dan kepelbagaian masyarakat yang dimanifestasikan dalam bentuk visi, misi, program perjuangan, keanggotaan dan kepemimpinan. Partai Kebangkitan Bangsa merupakan sebuah parti yang bersifat berdikari dalam pengertian menolak segala bentuk kekuasaan dari mana-mana pihak yang bertentangan dengan tujuan penubuhan parti.

3.2.3 Hubungan PKB dan Nahdlatul Ulama

Sebagai parti politik yang ditubuhkan oleh golongan Nahdliyyīn, PKB memiliki persamaan ideologi dan pandangan politik seperti yang dipegang oleh Nahdlatul Ulama.¹⁵ Dalam golongan Nahdliyyīn, dikenali sebuah fahaman keagamaan yang menentukan bentuk keperibadian NU dan seluruh usaha terhadap agamanya. Fahaman keagamaan sebegini merupakan landasan berfikir, bersikap dan bertindak seluruh ahli NU. Hal ini seharusnya dicerminkan menerusi tingkah laku mereka, sama ada secara individu mahupun dalam organisasi, ketika hendak mengambil sebarang keputusan. Fahaman inilah yang disebut sebagai *Khittah NU*. Fahaman ini merupakan fahaman Islam Ahlussunnah Wal Jamā'ah yang merujuk kepada sumber utama ajaran Islam, iaitu Al-Quran, Al-Sunnah, Ijmā' dan Qiyās, kemudian diterapkan menurut situasi masyarakat di Indonesia. Dalam bidang ‘Aqidah, fahaman ini mengikut pandangan ahli teologi terkenal, iaitu al-Imām Al-Ash’ariy dan Al-Māturīdiy. Dalam bidang fiqh pula, fahaman ini merujuk kepada pendapat al-Imām Abū Hanīfah, Mālik, Syāfi’I dan Hanbali. Dalam bidang tasawuf, NU mengikuti pendirian ahli sufi seperti al-Imām Junaid Al-Baghdādiy, Al-Ghazālī dan sebagainya.¹⁶

Fahaman agama Ahlussunnah wal Jamā'ah yang sedemikian memiliki sifat yang cenderung ke arah demokratik, terbuka, bersederhana, *tasāmuḥ* dan *tawāzun*. Sifat-sifat ini sememangnya dapat dicerminkan melalui diri golongan *Sunni* dalam menyikapi beberapa persoalan mengenai sosial dan politik. Antara persoalan tersebut adalah mengenai kepentingan penubuhan negara atau *khilāfah* dan bentuk negara. Berkaitan dengan persoalan pertama, golongan *Sunni* berpendapat bahawa penubuhan

¹⁵ Pemahaman terhadap NU dengan baik juga bermakna memahami PKB dengan baik. Oleh itu, apabila seseorang telah mengetahui landasan politik NU, dapat dipastikan bahawa seseorang itu telah berjaya memahami landasan politik PKB. Hal ini bermakna bahawa dasar politik PKB sama seperti dasar politik NU. Mawan Ja’far (Ketua Dewan Pengurus Pusat PKB), dalam temubual dengan penulis, 23 September 2013.

¹⁶ Imam Nahrawi, *Moralitas Politik PKB; Aktualisasi PKB sebagai Partai Kerja, Partai Nasional dan Partai Modern*, 29-30. Mengenai Ahlussunnah wal Jama’ah, lihat, Kacung Marijan, *Quo Vadis NU setelah kembali ke Khittah* (Jakarta; Penerbit Erlangga, 1992), 21-2 dan Khoirul Fathoni, Muhammad Zen, *NU Pasca Khittah; Prospek Ukhluwwah dengan Muhammadiyah* (Yogyakarta; Media Widya Mandala, 1992), 11-12.

negara atau *khilāfah* adalah suatu kewajipan di atas seluruh kaum muslimin.¹⁷ Hukum menubuhkan negara adalah *farḍu kifāyah*.¹⁸ Hal ini demikian kerana dengan adanya sebuah negara atau *khilāfah*, keharmonian masyarakat dapat dijamin. Selain itu, berkaitan dengan persoalan kedua, golongan Sunni tidak memiliki satu rumusan politik yang tetap. Pada pendapat mereka, selagi negara tersebut memenuhi kriteria-kriteria atau prinsip-prinsip politik Islam, maka negara tersebut layak dipertahankan oleh seluruh warganegara, termasuklah kaum muslimin. Antara prinsip-prinsip yang dimaksudkan adalah permusyarat (al-*shūrā*), keadilan (al-‘*adl*), jaminan kebebasan (al-*hurriyyah*) dan kesaksamaan darjat (al-*musāwāh*).¹⁹

Secara umumnya, doktrin-doktrin politik Sunni menzahirkan beberapa kaedah tertentu. Antara kaedah tersebut adalah kebijaksanaan. Kaedah ini menegaskan kepada perlunya kebijaksanaan dalam mengambil tindakan demi memperoleh manfaat dan menghindari kerugian atau kemudaratan. Setiap tindakan mestilah dilakukan dengan mengambil kira risiko dan kebaikan yang bakal berlaku kemudiannya. Dalam tradisi politik NU, sekurang-kurangnya terdapat tiga hukum dalam bidang *uṣūl fiqh* yang berkait rapat dengan kaedah kebijaksanaan ini, iaitu; *Dar u al-mafāsid Muqaddamun ‘alā Jalbi al-Maṣāliḥ, Idhā Ta’āradā al-Mafsadatāni Rū’iya A’zamuhumā Dararan Birtikābi Akhaffihimā, al-Dararu Lā Yuzālu bi al-Darari*.²⁰ Kaedah berikutnya adalah kelancaran dalam mengambil keputusan atau tindakan. Kaedah ini berkait rapat dengan sikap kebijaksanaan iaitu mengambil kira unsur risiko atau kerugian dan unsur keuntungan sebelum bertindak. Kaedah ini disandarkan kepada dua hukum dalam *uṣūl*

¹⁷ Lihat Abū Ḥasan al-Māwardī, *al- Aḥkām al-Sulṭāniyyah wa al-Wilāyat al-Dīniyyah* (Beirut; Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1978), 5.

¹⁸ J. Suyuti Pulungan, *Fiqh Siyasah; Ajaran, Sejarah dan Pemikiran* (Jakarta; Rajawali-LSIK, 1995), 195-201 dan 209-212.

¹⁹ Lihat misalnya, Sa’id Aqiel Siradj, *Ahlussunnah wal Jama’ah dalam Lintasan Sejarah* (Yogyakarta, LKPSM-NU, 1997), 74-9.

²⁰ Seperti yang dijelaskan oleh Effendy Choirie, tiga kaedah ini sering digunakan oleh NU bagi menegaskan hujjah keagamaannya untuk menerima Dekrit Presiden 1959, bersetuju dengan penghapusan Piagam Jakarta dan bergabung dalam Dewan Perwakilan Rakyat Gotong-Royong yang dibentuk oleh presiden Soekarno. Lihat Effendy Choirie, *Islam-Nasionalisme; UMNO-PKB Studi Komparasi dan Diplomasi*, 130 dan Greg Fealy, *Ijtihad Politik Ulama; Sejarah NU 1952-1967* (Yogyakarta, LKiS, 2003), 69-90.

fiqh, iaitu *al-Darūratu Tubīḥu al-Mahzūrāti* dan *Mā Lā Yudraku Kulluhū Lā Yutraku Kulluhū*.

Kaedah seterusnya adalah moderatisme. Kaedah ini dapat didefinisikan sebagai sikap berhati-hati dalam mengambil tindakan dan menghindarkan diri daripada tindakan yang terlalu ekstrim atau melampau. Kaedah ini juga dikenali sebagai mengambil jalan tengah atau dalam kalangan NU sendiri biasa disebut sebagai sikap *Tawasut* (mengambil jalan tengah di antara dua sikap atau golongan ekstrim), *Tawāzun* (keseimbangan), *I'tidāl* (teguh atau tidak berat sebelah) dan *Iqtiṣād* (bertindak sewajarnya atau tidak berlebihan).²¹ Dalam kalangan ulama NU, penerapan kaedah-kaedah di atas dalam konteks sosial keagamaan di Indonesia seringkali mendatangkan perdebatan. Hal ini haruslah diingat bahawa usaha pentafsiran dan realisasi kaedah-kaedah tersebut bergantung kepada corak pemikiran ulama itu sendiri. Hal ini demikian kerana mereka merupakan orang yang hidup dalam kalangan masyarakat yang mempunyai kehidupan sosial dan agama yang pelbagai. Namun begitu, bagi golongan pragmatis, semua itu merupakan kaedah untuk mengenal pasti ketelusan dan tindakan dalam dunia politik.²² Pentafsiran NU atas prinsip-prinsip di atas lebih menjurus ke arah pragmatisme politik berbanding sikap idealis.²³

²¹ Mengikut kaedah ini, NU menolak fahaman-fahaman keagamaan seperti Mu'tazilah, Jabariyah, Syiah, Qodariyah dan Khawarij. Hal ini demikian kerana fahaman-fahaman keagamaan tersebut dianggap terlalu berat sebelah, ekstrim dan dapat menyebabkan berlakunya perpecahan dalam kalangan masyarakat. Lihat Achmad Siddiq, *Pedoman Berpikir Nahdlatul Ulama (Fikrah Nahdliyah)* (Surabaya; Balai Buku, 1979), 34 dan Effendy Choirie, *Islam-Nasionalisme*, 131.

²² Greg Fealy, "Wahab Chasbullah; Tradisionalisme dan Perkembangan Politik NU," dalam *Tradisionalisme Radikal; Persinggungan Nahdlatul Ulama-Negara*, ed. Greg Fealy dan Greg Barton (Yogyakarta; LKiS, 1997), 16.

²³ Greg Fealy, *Ijtihad Politik Ulama*, 84 dan 95. Secara politik, sikap moderat sebegini ditunjukkan ketika NU bersedia untuk bertolak ansur (kompromi) dengan para penguasa. Kekuasaan perlu dianggap sebagai sesuatu yang sah dan wajib dipertahankan sekiranya kekuasaan tersebut digunakan untuk menegakkan kebenaran dan memberikan kebebasan bagi umat Islam untuk melaksanakan ibadah mereka dengan baik dan benar.

Merujuk kepada fahaman politik Sunni seperti yang dinyatakan di atas, PKB berusaha untuk mengembangkan sebuah pola hubungan dengan NU yang bersifat sejarah, budaya dan beraspirasi.²⁴ Hubungan pensejarahan menunjukkan bahawa kehadiran PKB di dalam arena politik Indonesia merupakan hasil usaha sejumlah besar warga Nahdliyin bagi menunjukkan sikap dan tekad mereka untuk turut berperanan dalam mempengaruhi dan menentukan pemerintahan negara. Dalam aspek budaya pula, setiap ahli PKB mesti menyedari bahawa parti tersebut lahir dalam suatu lingkungan kebudayaan dan keagamaan yang cukup khusus di mana sistem kehidupan mereka dibentuk oleh nilai-nilai keagamaan Islam Ahlussunnah wal-Jamā'ah. Dengan mengambil kira kenyataan ini, setiap ahli PKB perlu memperjuangkan nilai-nilai keagamaan tersebut secara konsisten tanpa menafikan kemungkinan perubahan sebagai sunnatullah. Akhir sekali, melalui hubungan aspirasi, setiap ahli PKB dan NU dituntut untuk memperjuangkan dasar, pandangan dan sikap politik organisasi masyarakat tersebut dalam keseluruhan gerak dan langkahnya.²⁵

3.2.4 Paradigma Hubungan Islam dan Negara Menurut PKB

Untuk mengetahui unsur-unsur sekularisme politik, penulis akan mengetengahkan perbahasan mengenai hubungan Islam dan negara seperti yang difahami oleh PKB. Oleh yang demikian, perbahasan akan merangkumi beberapa aspek atau kategori tertentu sahaja iaitu faktor ideologi, demokrasi dan kebangsaan.

²⁴ Marwan menjelaskan lagi tentang bentuk hubungan secara berorganisasi. Hubungan sebegini membuktikan bahawa PKB adalah parti politik yang ditubuhkan oleh organisasi masyarakat Nahdlatul Ulama. Walaupun tidak seluruh ahli NU memilih PKB, namun dalam struktur organisasi, pengurus PKB kebanyakannya merupakan pengurus NU. Marwan Ja'far (Ketua Dewan Pengurus Pusat PKB), dalam temubual dengan penulis, 23 September 2013.

²⁵ Panitia Deklarasi PKB, *Menyambut Deklarasi Partai Kebangkitan Bangsa* (Jakarta; Panitia Deklarasi, 1998), 26. Lihat juga Asmawi, *PKB Jendela Politik Gus Dur*, 55-56 dan Effendy Choirie, *Islam-Nasionalisme; UMNO-PKB Studi Komparasi dan Diplomasi*, 115-116.

3.2.4.1 Aspek Ideologi

Di bawah kepemimpinan Achmad Siddiq dan Abdurrahman Wahid, khazanah keilmuan Islam Sunni, seperti yang dijelaskan di atas, telah dikaji semula dan cuba diselarikan dengan situasi masyarakat Islam semasa. Di bawah kepemimpinan keduanya, idea-idea progresif berkaitan dengan hubungan Islam dan dunia moden mula muncul dan disuarakan secara lantang oleh para intelektual muda NU. Idea-idea seperti tajdid, dinamisasi fiqh, pribumisasi Islam dan kontekstualisasi doktrin-doktrin keagamaan juga mulai dibicarakan secara lebih terbuka sejak tahun 1980an.²⁶ Ekoran usaha kontekstualisasi ini, NU meneguhkan kembali khittahnya sebagai jam'iyyah dīniyyah yang tidak terlibat langsung dengan sebarang aktiviti politik di Indonesia. NU pasca-khittah juga menetapkan bahawa Negara Kesatuan Republik Indonesia (NKRI) merupakan bentuk muktamad bagi seluruh kaum Muslim untuk mendirikan negara di kawasan Indonesia. NKRI adalah *al-'ahdu ba'da al-mīthāq* yang mesti dipelihara dan pertahankan kewujudannya.²⁷ Di samping itu, penerimaan NU terhadap Pancasila sebagai asas atau ideologi negara juga ditegaskan.

²⁶ Lihat kemunculan idea-idea tersebut dan kemenangan kelompok progresif melawan kelompok konservatif dalam NU dalam Andree Feillard, *NU vis-à-vis Negara; Pencarian Isi, Bentuk dan Makna* (Yogyakarta; LKiS, 1999), 376-377.

²⁷ Effendy Choirie, *Islam-Nasionalisme*, 128. Sikap hidup berbangsa dan bernegara ini didasarkan pada kaedah fiqhiyyah “mā lā yatiimu al-wājib illā bihī fahuwa al-wājib”. Secara sederhana *Al-'ahdu ba'da al-Mīthāq* bererti patuh atau pematuhan terhadap perjanjian. Islam mewajibkan umatnya untuk membina sebuah pemerintahan dan mengangkat pemimpin yang mampu menegakkan hukum sehingga tidak berlaku kekacauan. Meskipun begitu, Islam tidak menyatakan satu bentuk negara dan sistem pemerintahan tertentu secara mutlak. Islam hanya memberikan wewenang atau kuasa penuh kepada umatnya untuk mengatur dan merancang sistem pemerintahan sesuai kondisi zaman, tempat dan kesiapan institusi kemasyarakatannya. Dengan begitu, Islam melihat bahawa negara dan pemerintahan dianggap sah bukan kerana bentuk atau modelnya akan tetapi kerana substansinya. Negara Kesatuan Republik Indonesia yang berdasar pada Pancasila adalah negara perjanjian yang disepakati oleh seluruh rakyat Indonesia. Melalui kesepakatan ini, rakyat Indonesia dituntut untuk patuh dan setia terhadap Pancasila dan Undang-Undang Dasar 1945. Tidak semestinya mereka melakukan upaya untuk menghancurkan Negara Kesatuan Republik Indonesia dan menggantinya dengan sistem atau bentuk pemerintahan lainnya semisal negara Islam, teokrasi dan sebagainya. Lihat DPP PKB, *Membangun Politik Rahmatan Lil'Alamin; Hasil-hasil Musyawarah Kerja Nasional I PKB dan Silaturrahmi Alim Ulama* (Jakarta; DPP PKB, 1999), 132.

Fahaman politik yang sedemikian juga menjadi dasar dan hasrat politik PKB. Sebagai satu-satunya parti yang berperanan sebagai sayap politik golongan Nahdliyyin, PKB mewarisi hampir seluruh ideologi NU.²⁸ Berkaitan dengan hubungan Islam dan negara misalnya, PKB memahami bahawa Negara Kesatuan Republik Indonesia adalah bentuk muktamad yang mesti dipertahankan dan Pancasila perlu diterima sebagai asas dan ideologi parti mahupun negara. Oleh itu, wujud keengganan dalam diri PKB untuk mempersoalkan ideologi dan sistem kenegaraan yang sedia ada dan kemudian menggantinya dengan sistem lain seperti teokrasi atau negara Islam sepetimana yang diperjuangkan oleh beberapa golongan.²⁹ Penerimaan Pancasila sebagai asas dan ideologi parti, tidak dapat dilepaskan daripada peranan besar Abdurrahman Wahid atau lebih dikenali sebagai Gus Dur. Peranannya sebagai pencetus, pendeklarasi, dan ketua dewan syūrā PKB, juga merupakan seorang ulama berdarah biru yang memiliki garis keturunan dengan hadratussyaikh KH Wachid Hasyim, tokoh penggerak NU, dan pernah berkhidmat sebagai rais tanfidz NU, sememangnya amatlah besar. Peranannya dalam menentukan struktur dan tindakan dalam parti tidak dapat dinafikan.³⁰ Idea-idea

²⁸ Berkait ini, A. Muhammin Iskandar menyatakan bahawa ideologi PKB sejatinya dibangun melalui pergumulan sejarah, pemikiran dan praktek keberagamaan yang berbasis pada ajaran Islam Ahlussunnah wal Jamaah pada satu sisi, dan dinamika sosial kehidupan masyarakat yang berada di tingkatan bawah pada sisi lainnya. Secara lebih jelas, ideologi PKB mewujud pada doktrin dan tradisi kaum santri serta sejarah panjang perjuangan para ulama NU yang menjadi representasi daripada kekuatan masyarakat pedesaan. Inilah antara salah satu keunikan PKB berbanding partai-partai lainnya. Lihat A. Muhammin Iskandar, “Sambutan Ketua Umum DPP Partai Kebangkitan Bangsa,” dalam *Buku Pedoman Kader Penggerak Desa/Kelurahan* (Jakarta; DPP PKB, 2011), 8-9.

²⁹ Antara gerakan-gerakan yang dimaksudkan adalah Hizbut Tahrir. Gerakan ini berhasrat untuk menegakkan sistem negara Islam (*khilāfah*) di Indonesia. Menurut golongan ini, negara Islam bukanlah bersifat monarki, di mana takhta kekuasaan diwarisi oleh seorang putera mahkota daripada bapanya. Negara Islam juga bukanlah bersifat republik di mana kedaulatan negara terletak di tangan rakyat. Negara Islam juga bukanlah sebuah negara federal, di mana setiap daerah atau wilayah memiliki kekuasaan mutlaknya. Negara Islam adalah negara yang memiliki sistem pemerintahan *khilāfah*, di mana penguasa tertinggi terletak di pusat kekuasaan dan mempunyai kuasa penuh ke atas wilayah-wilayah di bawahnya. Khilafah merupakan jabatan ukhrawi dan tidak mendakwa dirinya sebagai wakil Allah swt (teokrasi). Lihat misalnya Taqiyuddin al-Nabhani, *Niżām al-Ḥukmi fī al-Islām*, terjemahan berjudul *sistem pemerintahan Islam* (Bangil: al-Izzah, 1996), 31-39.

³⁰ Bagi menunjukkan komitmennya yang tinggi terhadap nilai-nilai kepelbagaian, Gus Dur mencadangkan beberapa tokoh bukan NU dan bukan Muslim dalam struktur parti. Antara tokoh-tokoh tersebut ialah Suryani Taher (Ketua al-Thahiriyah Jakarta), Nahid Abdurrahman (Ketua Matlaul Anwar), Hj. Azidin (Ketua Al-Wasliyah), Habib Hirzin (tokoh Muhammadiyyah) dan dr. Sugiat, Hermawi F. Taslim, Feri Imandaris, Tony Wardoyo, Ferry Tinggogoy (bukan Muslim) dan sebagainya. Lihat *Kompas*, 24 Juli 2000 dan 27 Juli 2000.

segar dan hasil pemikirannya yang lebih bersifat moderat,³¹ memberikan pengaruh yang cukup signifikan ke atas pembentukan ideologi dan fahaman politik PKB sebagai parti yang bersifat kebangsaan, demokratik dan terbuka.³²

Menurut Gus Dur, ideologi mestilah difahami sebagai suatu alat penyatuan bangsa dan garis panduan dalam pelaksanaan pemerintahan negara. Ianya tidak perlu diletakkan sebagai sebuah rumusan suci yang kebal dari kritikan dan perubahan.³³ Ideologi mestilah difahami melalui pelbagai pandangan dan gaya fikiran untuk mengelakkan pentafsiran tunggal serta paksaan oleh golongan tertentu. Dalam konteks politik di Indonesia, alat penyatuan tersebut adalah Pancasila. Menurut beliau, Pancasila adalah landasan hidup berbangsa dan bernegara yang memiliki peranan mewadahi aspirasi dan kepentingan setiap agama yang wujud di Indonesia. Oleh itu, Pancasila perlu diletakkan sebagai “*rule of game*” yang menghubungkan seluruh agama dan kepercayaan tersebut. Sebagai satu peraturan, Pancasila tidak boleh menunjukkan pendirian yang berat sebelah terhadap satu-satu agama. Kesemuanya perlu diperlakukan secara adil dan seimbang, sama ada dari segi perundangan, maupun dari segi sosial.³⁴ Pendirian negara terhadap satu agama dan kecenderungan Pancasila untuk melindungi kepentingan satu pihak sahaja akan mencalar hasrat kemerdekaan Republik Indonesia sebagai sebuah negara yang majmuk.

³¹ Greg Barton, Fachry Ali dan Bachtiar Effendi misalnya menggolongkan Gus Dur sebagai seorang Neo-Modenis. Lihat Greg Barton, “the Impact of Neo-Modernism on Indonesian Islamic Thought; the Emergence of a New Pluralist,” dalam *Democracy in Indonesia; 1950s and 1990s*, ed. David Baurchier dan John Legge (Victoria: Centre of SouthEast Asian Studies, 1994), 144 dan Greg Barton, “Neo Modernism; A Vital Synthesis of Traditionalist and Modernist Islamic Thought in Indonesia,” dalam *Studi Islamika*, Vol. 2. Nomor 3 (1995), 5, Greg Barton, *Gagasan Islam Liberal di Indonesia; Pemikiran Neo Modernisme Nurcholish Madjidi*, Djohan Effendi, Ahmad Wahib dan Abdurrahman Wahid, 1968-1980 (Pustaka Antara; Jakarta, 1999), Fachry Ali, Bachtiar Effendy, *Merambah Jalan Baru Islam* (Bandung; Mizan, 1986), 169-171, Charles Kurzman, ed., *Wacana Islam Liberal; Pemikiran Islam Kontemporer tentang Isu-Isu Global* (Paramadina; Jakarta, 2001) dan sebagainya.

³² Gus Dur merupakan pemikir ideologi dan platform politik PKB yang inklusif. Bahkan pada hakikatnya, PKB merupakan perlombaan dari pemikiran-pemikiran sosial-politik dan keagamaan. Gus Dur dikenali sebagai seorang tokoh NU yang tampil untuk mengetengahkan demokrasi dan kebangsaan dalam konteks politik umat Islam di Indonesia. Lihat Syaiful Mujani, “Kekalahan Partai Islam,” dalam *Mengapa Partai Islam Kalah?; Perjuangan Politik Islam dari Pra-Pemilu '99 sampai Pemilihan Presiden*, ed. H. Basyaib dan H. Abidin (Jakarta; Alvabet, 1999), 195.

³³ Abdurrahman Wahid, “Agama, Ideologi dan Pembangunan,” *PRISMA*, nomor 11, November 1980, 11.

³⁴ Lihat Abdurrahman Wahid, “Hubungan Agama dan Pancasila Harus Berwatak Dinamis,” dalam *Kajian Agama dan Masyarakat; 15 Tahun Badan Penelitian dan Pengembangan Agama 1975-1990*, ed. Sudjangi (Jakarta: Departemen Agama, 1991-1992), 287-9.

Oleh yang demikian, Pancasila adalah hasil dari sebuah kompromi politik antara “*the founding father*” negara ini yang membawa seluruh rakyat untuk hidup bersama tanpa dihalang atau disekat oleh perbezaan budaya mahupun agama.³⁵ Tambahan pula, menurut Gus Dur, Pancasila merupakan sebahagian daripada ekspresi negara yang secara politik adalah sekular, namun tetap mendukung perkembangan agama-agama yang muncul di Indonesia.³⁶ Menurutnya lagi, Pancasila dirumuskan merangkumi beberapa ideologi besar dunia iaitu Islam, kebangsaan dan komunisme. Manakala aturan Ketuhanan Yang Maha Esa menunjukkan kepatuhan Pancasila terhadap prinsip-prinsip dan ajaran Islam, aturan keadilan sosial pula menegaskan mengenai semangat persamaan atau egalitarianisme yang diambil daripada ajaran Komunisme (Marxisme). Kenyataan ini membuktikan bahawa keadilan sosial (*social justice*) adalah istilah yang muncul ketika fahaman Komunisme baru diperkenalkan yang kemudiannya tersebar di seluruh dunia. Manakala, ideologi kebangsaan terangkum dalam kebijaksanaan mereka yang dikenali sebagai “*the founding fathers*” ini ketika merumuskan sebuah konsep bangsa (*nation*) yang merdeka dan bebas daripada ajaran-ajaran komunisme yang berlebihan seperti yang berlaku di beberapa negara tertentu.³⁷

Walaupun penegasan terhadap Pancasila ini dilakukan secara berterusan, namun Gus Dur tidak menafikan mengenai realiti sejarah yang menunjukkan penyelewengan politik yang dilakukan oleh golongan elit negara tersebut. Perkara ini kebanyakannya dilakukan dengan memaksa rakyat menerima tafsiran tunggal Pancasila untuk kepentingan peribadi penguasa tersebut. Akhirnya, penyelewengan terhadap Pancasila berlaku dan terus bermahrajalela sehingga menjaskan kehidupan golongan bawahan. Bagi menghindarkan perkara ini berlaku, usaha pentafsiran lain terhadap Pancasila

³⁵ Douglas E. Ramage, “Demokratisasi, Toleransi Agama dan Pancasila; Pemikiran Politik Abdurrahman Wahid,” dalam *Tradisionalisme Radikal; Persinggungan Nahdlatul Ulama-Negara*, ed. Greg Felay & Greg Barton (Yogyakarta: LKiS, 1997), 196.

³⁶ *Ibid*, 197-8.

³⁷ Antara negara dimaksud, menurut beliau, adalah India. Lihat Abdurrahman Wahid, “Merumuskan Hubungan Ideologi Nasional dan Agama,” *AULA*, Mei 1985, 28.

merupakan suatu kemestian, justeru, ianya perlu dikembangkan secara berterusan. Persepsi yang menyatakan bahawa pihak pemerintah memiliki kuasa penuh untuk mentafsirkan Pancasila dan nilai-nilai yang terangkum di dalamnya adalah sebuah kesalahan dan ianya perlu dihapuskan. Menurut Gus Dur, kepentingan pengembangan tafsiran lain terhadap Pancasila ini merupakan cara paling tepat untuk mengawal pemerintah daripada melakukan penyelewengan tersebut. Oleh itu, ianya mestilah dilakukan di luar konteks dan struktur politik yang ada.³⁸

Di samping itu, Gus Dur juga menyatakan bahawa Pancasila mestilah difahami melalui sebuah neraca pemahaman yang pragmatis. Oleh yang demikian, Pancasila ini harus diasingkan daripada agama.³⁹ Pancasila dan agama sememangnya memiliki perbezaan yang cukup jelas, khususnya, berkaitan dengan fungsi dan peranan yang dimainkan oleh kedua-dua perkara ini. Pancasila berperanan sebagai landasan hidup berbangsa dan bernegara yang diamalkan oleh seluruh masyarakat Indonesia tanpa mengira latar belakang sosial dan pegangan agama mereka, di mana agama berperanan sebagai landasan keimanan masing-masing. Pancasila juga memainkan peranan untuk melaksanakan kepentingan agama-agama dan mendukung kewujudan kepelbagaian agama yang dianuti oleh masyarakat Indonesia. Agama pula merupakan sumber motivasi yang memberikan warna spiritual dalam setiap perlakuan dan tindak-tanduk rakyat Indonesia.⁴⁰ Selari dengan kenyataan ini, Gus Dur menegaskan bahawa keperluan memberikan batasan yang jelas antara bidang kekuasaan negara dan agama perlu diambil perhatian.

³⁸ Melalui kenyataan ini, mungkin Gus Dur ingin menegaskan posisi strategik NU untuk memberikan tafsiran alternatif terhadap Pancasila. Setelah kembalinya NU ke Khittah 1926, organisasi masyarakat yang terbesar di Indonesia tersebut menegaskan komitmennya untuk menjaga jarak dengan dunia politik nasional. Oleh itu, ianya tidak terikat dengan aturan-aturan formal yang wujud di dalamnya.

³⁹ Abdurrahman Wahid, “Agama, Ideologi dan Pembangunan, 11 dan Ma’mun Murod al-Brebesy, *Menyingkap Pemikiran Politik Gus Dur dan Amien Rais tentang Negara* (RajaGrafindo Perkasa; Jakarta, 1999), 162-163.

⁴⁰ Lihat Abdurrahman Wahid, “Pancasila dan Kondisi Obyektif Kehidupan Beragama,” *KOMPAS*, 26 September 1985.

Abdurrahman Wahid menyatakan:

Antara agama dan negara mempunyai tugas dan tanggungjawab sendiri-sendiri. Dalam hal yang tidak sama, katakanlah dalam melaksanakan wawasan Islam, maka itu menjadi tanggungjawab di pundak ummat Islam, tanpa terlalu membebani negara. Negara kita minta untuk mengayomi hal-hal yang sifatnya kepentingan bersama seluruh warganegara, tanpa membedakan asal-usul suku, agama, bahasa, warna kulitnya.⁴¹

Berdasarkan penjelasan di atas, PKB menyatakan bahwa ideologi politik parti adalah Pancasila. PKB menolak pandangan yang menyatakan bahwa perlunya meletakkan Islam sebagai ideologi parti. Islam merupakan sebuah agama dan bukanlah sebuah ideologi politik.⁴² Islam adalah satu-satunya agama yang membawa rahmat bagi sekalian alam dan merangkumi nilai-nilai suci yang menjadi panji atau penegak keadilan bagi seluruh umat manusia. Islam juga merangkumi ajaran-ajaran kemanusiaan yang bersifat sejagat dan melampaui batas-batas ruang dan waktu. Oleh itu, Islam mestilah diletakkan dalam tempat yang suci dan agung. Demikian juga dalam arena politik, Islam mestilah dijadikan sebagai panduan untuk menegakkan keadilan, kemaslahatan sosial, menolak diskriminasi, menjunjung tinggi sikap kemanusiaan, membela kaum mustad'afin, dan memperjuangkan kesejahteraan seluruh umat manusia. Islam tidak perlu diklasifikasikan sebagai sesuatu yang formal, namun ianya mestilah diperjuangkan dalam nilai-nilai substantif yang wujud di sebalik watak formal tersebut. Namun begitu, apabila ummat Islam terikat dengan keformalan tersebut dan meninggalkan perjuangan Islam pada tahap substantifnya, maka perkara ini akan mengotori ketulusan Islam sebagai agama yang inklusif, mendidik dan mencerahkan kehidupan ummat manusia.⁴³

⁴¹ Abdurrahman Wahid, "Beda Tugas NU dan Tugas Negara," *AULA*, nomor 3, tahun VIII (Maret 1986), 35-39.

⁴² A. Helmy Faishal Zaini, *Bentuk Final NKRI; Perang Ideologi dan Gerakan Politik Tentang Bentuk Negara* (Jakarta: RMBOOKS Graha Pena, 2007), 112-116.

⁴³ Menurut Helmy, keterikatan pada formalisme Islam dan melupakan sisi substantifnya seumpama mengupas kacang, menelan kulitnya dan kemudian membuang isinya. *Ibid*, 115.

Oleh yang demikian, menjadikan Islam sebagai sebuah ideologi politik akan menjelaskan ketulusan Islam sebagai sebuah ajaran yang inklusif, berpelajaran, menjadi sesuatu yang mencerahkan, dan menjadi petunjuk ke alam yang terang serta cahaya dalam kegelapan. Tindakan melibatkan Islam dalam arena politik merupakan sesuatu yang sangat berisiko dan merbahaya. Politik amatlah berkait rapat dengan kekuasaan. Oleh itu, dalam arena politik itu sendiri berlaku pelbagai bentuk dan cara yang digunakan untuk mencapai dan mempertahankan kekuasaan tersebut. Sehubungan dengan itu, seringkali ahli politik didapati mengamalkan cara-cara kotor seperti menipu dan rasuah untuk memperoleh kekuasaan yang dimaksudkan. Sesungguhnya, tindakan melibatkan Islam dalam kancah politik menyebabkan agama menjadi sesuatu yang mudah dijual dan dimanfaatkan oleh orang-orang tertentu untuk mencapai kepentingan dan kekuasaan mereka.⁴⁴

3.2.4.2 Aspek Demokrasi

Sebagai seorang tokoh neo-modenis, Gus Dur mendukung demokrasi dan pelaksanaannya di Indonesia. Hal ini demikian kerana, mungkin kebanyakan rakyat Indonesia sudah mula sedar tentang langkah-langkah berani yang ditunjukkan oleh mereka bagi merealisasikan sokongan terhadap sistem demokrasi tersebut.⁴⁵ Gus Dur mengakui bahawa Islam adalah agama demokrasi. Hal ini telah membuktikan bahawa wujudnya persamaan dari segi nilai-nilai dan prinsip yang saling berkaitan antara Islam dan demokrasi. Antara nilai-nilai yang dimaksudkan ialah kesaksamaan, musyawarah,

⁴⁴ *Ibid*, 116.

⁴⁵ Sokongan Gus Dur terhadap demokrasi ini dapat dibuktikan menerusi beberapa tindakan. Antaranya, pembelaan terhadap Monitor, penolakan terhadap penubuhan ICMI, mendirikan pelindungan bagi tuduhan berkaitan dengan kes 27 Julai 1996, membatalkan Instruksi Presiden no. 14/1967 tentang agama, kepercayaan dan adat istiadat China, mengeluarkan Instruksi Presiden no. 6/2000 untuk menghapuskan diskriminasi terhadap kaum Cina, mengeluarkan Keputusan Presiden no. 38/2000 untuk membatalkan Keputusan Presiden no. 29/1998 tentang Bakorstanas dan Keputusan Presiden no. 16/1990 tentang Litsus dan sebagainya. Lihat Ma'mun Murod al-Brebesy, *Menyingkap Pemikiran Politik Gus Dur dan Amien Rais tentang Negara*, 181-182 dan A. Muhamimin Iskandar, *Gus Dur yang saya kenal; Catatan Transisi Demokrasi Kita* (Yogyakarta; LKiS, 2004), 42-43.

kesejahteraan dan keadilan sosial, tanggungjawab dan sebagainya.⁴⁶ Menurut beliau, Islam merupakan agama yang menegakkan hukum. Hal ini bermaksud, ajaran Islam merupakan suatu ajaran yang baik dan ianya diperlakukan oleh segenap lapisan manusia, tidak mengira darjat, sama ada rakyat biasa maupun para pemegang kuasa tertinggi negara. Walaupun berbeza darjat dan status, namun menurut Islam, mereka semua sama sahaja, mereka juga tetap perlu mematuhi hukum-hakam yang telah ditetapkan oleh syariat Islam. Islam juga mengajar manusia untuk meninggalkan bentuk kehidupan yang jumud atau statik serta memperbaiki kehidupan tersebut menjadi sesuatu yang lebih baik. Sesungguhnya, inilah yang disebut sebagai kesejahteraan sosial seperti yang digalakkan dalam ajaran Islam dan pendekatan demokrasi. Sehubungan dengan itu, secara ringkasnya dapatlah dinyatakan bahawa Islam dan demokrasi ini membawa nilai-nilai keadilan dalam ajaran dan pendekatan mereka. Setiap langkah dan tindakan yang diambil oleh individu, khususnya pemerintah negara, hendaklah dilaksanakan dengan mengambil kira kesejahteraan keseluruhan masyarakat.⁴⁷ Dengan mengambil kira unsur ini, maka tindakan yang akan diambil lebih berorientasikan kepada keadilan sosial masyarakat. Oleh itu, prinsip kesejahteraan mestilah selari dengan prinsip keadilan.

Selain itu, berkaitan dengan perkara ini, A. Muhammin Iskandar juga menyatakan bahawa demokrasi hendaklah dilakukan secara berpanjangan. Ini kerana sistem demokrasi bukanlah semata-mata sesuatu sistem politik yang realistik dan mengambil kira dari segi segi kemanusiaan, namun ia juga berperanan sebagai suatu wadah

⁴⁶ Selari dengan kenyataan ini, Matori Abdul Djilil menegaskan bahawa antara prinsip-prinsip dasar yang merangkumi Islam dan demokrasi adalah nilai kebebasan, persamaan dan persaudaraan. Dalam khazanah Islam, ketiga-tiga prinsip tersebut dikenali dengan istilah al-hurriyyah (kebebasan), al-musāwāh (persamaan) dan al-ukhuwwah (persaudaraan). Beliau juga menambahkan beberapa prinsip lainnya iaitu shūrā (musyawarah), ijtihād (*independent intellectual process*) dan ijmā' (*consensus*). Lihat Matori Abdul Djilil, "Hubungan Islam dan Demokrasi," *Media Indonesia*, 9 April 1999. Kenyataan ini juga telah ditegaskan oleh Abdul Malik Haramain. Menurutnya, konsep politik Islam tentang shūrā dan ahl ḥalli wa-l-'aqdi merupakan antara nilai-nilai Islam yang selari dengan nilai-nilai demokrasi. Abdul Malik Haramain (Ahli Parlimen Indonesia dari Fraksi PKB dalam tempoh 2009-2014) dalam temubual bersama penulis, 23 September 2013.

⁴⁷ Lihat *Islam, Demokrasi dan Keadilan, dalam Kaset, Perbincangan Demokrasi Gus Dur dan Kang Sobary*, sepertimana penulis kutip dari Ma'mun Murod al-Brebesy, *Menyingkap Pemikiran Politik Gus Dur dan Amien Rais tentang Negara*, 184-185.

penyatuan bangsa Indonesia. Oleh itu, melalui demokrasi, seluruh rakyat di Indonesia dapat bersatu dan bersama-sama untuk berusaha ke arah pembangunan sebuah negara yang mampan. Walau bagaimanapun, proses demokrasi ini tidak akan berjaya memberi sebarang manfaat sekiranya tidak diperjuangkan bagi mencapai kesejahteraan masyarakat. Demokrasi tidak semestinya berjalan selari dengan taraf kemakmuran rakyat sesebuah negara. Hal ini demikian kerana kadangkala, prinsip-prinsip demokrasi juga menyebabkan berlakunya liberalisasi politik dan ekonomi, di mana perkara ini tidak semestinya dapat mewujudkan tahap kesejahteraan rakyat yang lebih baik. Justeru, demokrasi seharusnya dijadikan sebagai kerangka dasar untuk menyatukan kekuatan bangsa dan perlindungan hak-hak dasar warganegara, dan dasar tersebut perlulah direalisasikan bagi membina kesejahteraan rakyat.⁴⁸ Sesungguhnya, kata kuncinya adalah kesejahteraan masyarakat.

Di samping itu, antara nilai-nilai demokrasi yang wujud dalam ajaran Islam adalah kebebasan dan tanggungjawab. Demokrasi menegaskan bahawa setiap manusia bebas, namun manusia tersebut haruslah bertanggungjawab terhadap kebebasan yang diberikan kepadanya. Selain itu, setiap manusia juga haruslah bertanggungjawab terhadap diri sendiri dan juga kepentingan sejagat. Justeru, demokrasi telah memberikan ruang kebebasan untuk mengemukakan pendapat, dan kebebasan ini telah dijamin adil oleh undang-undang negara.⁴⁹ Gus Dur juga memahami bahawa demokrasi menuntut kita untuk melihat masyarakat majmuk sebagai satu kesatuan yang utuh dan tidak dapat dipisahkan. Perbezaan dari segi agama, budaya, puak, ideologi dan pendapatan ekonomi sepatutnya tidak menjadikan masyarakat berpecah-belah. Kepelbagaiannya sebegini

⁴⁸ Demokratisasi adalah antara 4 program politik PKB bagi berperanan menyelesaikan pelbagai persoalan bangsa sama ada dalam konteks politik kebangsaan maupun antarbangsa. Selain demokratisasi, program politik tersebut adalah memperjuangkan kesejahteraan rakyat dengan meningkatkan pendapatan per kapita, menjadikan Indonesia sebagai pemimpin dunia Islam dan mengupayakan penyelesaian permasalahan yang berlaku di negara-negara dunia ketiga. Lihat A. Muhammin Iskandar, *Melampaui Demokrasi; Merawat Bangsa Dengan Visi Ulama, Refleksi Sewindu Partai Kebangkitan Bangsa* (Jakarta: DPP PKB dan KLIK.R, 2006), 16-20.

⁴⁹ Gus Dur menambahkan bahawa ke-nyleneh-an adalah merupakan salah satu esensi demokrasi. Lihat Abdurrahman Wahid, "Kami Tidak Menyusun Kekuatan", dalam wawancara *TEMPO*, 13 April 1991.

hendaklah difahami sebagai perbezaan secara fizikal sahaja. Hal ini demikian kerana secara prinsipnya, semua manusia adalah sama. Oleh itu, galakan untuk bersikap saling hormat-menghormati antara satu sama lain sangat dititikberatkan. Sikap yang sedemikian perlu dilakukan dengan cara menanamkan sikap terbuka atau kesediaan untuk saling memberi dan menerima. Sehubungan dengan itu, paksaan-paksaan untuk melakukan sesuatu, terutamanya dari segi agama dapat dihapuskan.⁵⁰

Melalui penegasan mengenai perkaitan rapat antara demokrasi dan Islam menyebabkan Gus Dur meneguhkan komitmennya terhadap kepelbagaian atau masyarakat majmuk di Indonesia dan penafiannya terhadap bentuk-bentuk eksklusif atau sikap berpuak-puak.⁵¹ Menurut Gus Dur, pembentukan struktur agama dan perlembagaan institusi-institusi keagamaan tertentu, khususnya agama Islam dalam arena politik tanah air menggambarkan bentuk eksklusif tersebut.⁵² Tindakan sebegini mestilah dihindari kerana ianya dapat menjelaskan prinsip-prinsip kepelbagaian yang telah mula membangun di Indonesia. Sikap-sikap politik yang eksklusif dan berpuak-puak ini dapat mengancam nilai-nilai toleransi antara umat beragama dan mengancam penyatuan nasional. Tambahan pula, usaha formalisasi Islam ini berperanan sebagai alat bagi golongan penguasa untuk mengekalkan kuasa mereka.⁵³ Dengan mengikat diri dengan kuasa politik, besar kemungkinannya Islam hanya akan dijadikan sebagai alat pemberar atau mensahihkan setiap tindakan rejim pemimpin. Oleh yang demikian,

⁵⁰ Abdurrahman Wahid, “Mencari Sintesa Agama-Negara,” dalam *H Matori Abdul Djajal; Dari NU untuk Kebangkitan Bangsa*, YB. Sudarmanto, *et al* (Jakarta; Grasindo, 1999), xvi-xvii dan Abdurrahman Wahid, “Islam, Pluralisme dan Demokrasi,” dalam *Islam Demokrasi Atas Bawah; Polemik Strategi Perjuangan Umat Model Gus Dur dan Amien Rais*, ed. Arief Affandy (Jakarta: Pustaka Pelajar, 1996), 118.

⁵¹ Ma’mun Murod al-Brebesy, *Menyingkap Pemikiran Politik Gus Dur dan Amien Rais tentang Negara*, 186-187.

⁵² Tentangan beliau terhadap usaha formalisasi Islam dalam daerah politik tertentu wujud dalam penolakannya untuk bergabung dengan Ikatan Cendekiawan Muslim Indonesia (ICMI). Antara tokoh-tokoh lain yang menolak kehadiran ICMI adalah Deliar Noer, Sarwono Kusuma Atmaja, Siswono Yudhokusodo, Ridwan Saidi, Djohan Effendy dan sebagainya. Lihat Douglas E. Ramage, *Politics in Indonesia; Democracy, Islam and the Ideology of Tolerance* (London and New York: Routledge, 1995), 76-94.

⁵³ Douglas E. Ramage, “Pemahaman Abdurrahman Wahid tentang Pancasila dan Penerapannya dalam Era Pasca Asas Tunggal,” dalam *Gus Dur, NU dan Masyarakat Sipil*, ed. Ellyasa KH. Darwis (Yogyakarta: LKiS, 19940), 113-114 dan R .William Liddle, “ICMI dan Masa Depan Politik Islam di Indonesia,” dalam *ICMI antara Status Quo dan Demokratisasi*, ed. Nasrullah Ali Fauzi (Bandung; Mizan, 1995), 206.

apabila perkara ini berlaku, ketika itulah agama kehilangan nilai-nilai kesuciannya sebagai agama *rahmatan lil ‘ālamīn*.

Sehubungan dengan itu, Gus Dur menegaskan mengenai kepentingan meletakkan Islam sebagai sesuatu yang suci. Islam mestilah dibersihkan daripada unsur-unsur berpuak-puak seperti yang dipraktikkan oleh beberapa golongan penganutnya untuk mengekalkan kesucian Islam sebagai rahmat bagi seluruh alam semesta beserta isinya. Islam mestilah difahami sebagai sumber nilai kehidupan yang inklusif, terbuka dan bertolak ansur terhadap kebenaran yang digariskan oleh agama-agama mahupun kepercayaan yang lain.⁵⁴ Oleh itu, seluruh agama dan keyakinan tersebut perlu disatukan dalam sebuah ikatan universal berupa nilai-nilai dasar kemanusiaan seperti keadilan, kesaksamaan, kedamaian dan sebagainya. Hal ini menjadikan setiap agama tersebut dapat memberikan peranan dan sumbangannya terhadap proses demokrasi di Indonesia. Berdasarkan kenyataan ini, Islam mestilah diletakkan sebagai salah satu sahaja daripada pelbagai warna dalam kehidupan politik di Indonesia. Selain itu, untuk membuktikan ciri-ciri inklusifnya, Islam mestilah dijauhkan daripada dakwaan kebenaran sepetimana yang difahami dan disebarluaskan oleh para penganutnya.⁵⁵

⁵⁴ Menurut Matori, Islam inklusif dapat difahami sebagai fahaman atau wawasan keislaman yang terbuka dan bertolak ansur. Fahaman ini kemudiaannya direalisasikan dalam sikap dan perilaku seorang Muslim dalam kehidupan sehariannya. Melalui sikap tersebut, setiap Muslim dituntut untuk menunjukkan sikap kasih sayang kepada seluruh manusia tanpa mengira kepelbagaian masyarakat serta ruang dan waktu. Berkaitan dengan dakwaan kebenaran, Matori menggesa kepada perlunya sikap meninggalkan cara pandang atau fahaman yang doktriner atau dogmatik. Menurutnya, cara pandang yang sedemikian sering membawa umat Islam kepada dakwaan kebenaran tunggal dan tetap dan menafikan kebenaran agama lain. Dalam kehidupan masyarakat yang plural, sikap yang sedemikian dianggap tidak selari dengan prinsip-prinsip toleransi dan ianya perlu dijauhi. Berkaitan hal ini pula, beliau menolak penggunaan simbol-simbol keagamaan dalam kehidupan sosial politik kerana, selain menunjukkan sikap eksklusif, ianya juga sarat dengan bahaya penyelewengan dan penurunan. Lihat Matori Abdul Djamil, "PKB dan Inklusivisme Islam," *Kompas*, 5 April 1999.

⁵⁵ Lihat Abdurrahman Wahid, "Agama dan Demokrasi," dalam *Spiritualitas Baru; Agama dan Aspirasi Rakyat*, Dian/ Interfidei (Yogyakarta: Institut Dian/Interfidei, 1994), 72-73.

3.2.4.3 Aspek Kebangsaan (Nasionalisme)

Sebagai salah satu parti kebangsaan, komitmen PKB terhadap nilai-nilai kebangsaan sememangnya tidak dapat dipertikaikan.⁵⁶ Perkara ini dapat diamati melalui beberapa indikator yang akan dijelaskan. Seperti yang terdapat dalam AD/ART, PKB adalah parti yang bersifat kebangsaan, demokratik dan terbuka. PKB berfungsi sebagai wadah penyatuan bagi setiap rakyat Indonesia dengan tanpa mengira asal-usul, keturunan, suku, golongan, agama dan bidang pekerjaan. PKB adalah parti yang memiliki hala tuju untuk mewujudkan cita-cita kemerdekaan Republik Indonesia sebagaimana yang dibentangkan dalam pembukaan Undang-Undang Dasar 1945.⁵⁷ Sebagai parti politik yang memiliki perkaitan sejarah, budaya dan aspirasi dengan NU, PKB berpegang dengan sikap dan fahaman kebangsaan sepertimana yang berkembang di dalam organisasi masyarakat tersebut. PKB menyatakan bahawa seluruh nilai, semangat, dan strategi politiknya merupakan cerminan nilai dan semangat kebangsaan yang dimiliki oleh NU. Nilai-nilai tersebut adalah menjaga Negara Kesatuan Republik Indonesia, menjunjung tinggi perbezaan (pluralisme) dan memastikan demokrasi sebagai jalan yang paling tepat untuk melaksanakan kehidupan politik dan ekonomi yang adil dan membawa manfaat bagi kemaslahatan umat.⁵⁸

PKB juga memahami bahawa sebagai bangsa yang majmuk dan terdiri daripada pelbagai suku, agama dan kaum, maka aturan kehidupan bangsa Indonesia mestilah berpaksi kepada nilai-nilai Ketuhanan Yang Maha Esa, Kemanusiaan Yang Adil dan Beradab, Persatuan Indonesia, Kerakyatan Yang Dipimpin Oleh Hikmat Kebijaksanaan

⁵⁶ PKB juga mahir dalam perkara-perkara penting berkaitan dengan visi kebangsaan dan pluralisme. Visi kebangsaan PKB sememangnya sangat diwarnai oleh pemikiran Gus Dur tentang hubungan Islam dan negara. Visi ini dapat dilihat melalui gagasan-gagasan Gus Dur mengenai Islam pribumi atau pribumisasi Islam yang beliau telah sebarkan sejak tahun 1980-an. Lihat Khoirudin, *Menuju Partai Advokasi*, 219-220. Mengenai pribumisasi Islam sila lihat Abdurrahman Wahid, "Pribumisasi Islam," dalam *Islam Indonesia Menatap Masa Depan*, ed. Muntaha Azhari dan A. Mun'im Saleh (Jakarta: P3EM, 1989), 81-98 dan Abdurrahman Wahid, "Salahkah Jika Islam Dipribumikan?," *Tempo*, 16 July 1983.

⁵⁷ Sekretariat Jenderal DPP PKB, *Anggaran Dasar dan Anggaran Rumah Tangga PKB, Hasil Muktamar Luar Biasa PKB*, di Ancol, Jakarta 2008, 14.

⁵⁸ Dewan Pengurus Pusat Partai Kebangkitan Bangsa, *Platform Green Party Partai Kebangkitan Bangsa* (Jakarta: DPP PKB, 2012), 12-13.

Dalam Permusyawaratan/ Perwakilan dan Keadilan Bagi Seluruh Rakyat Indonesia. Penerapan nilai-nilai Pancasila tersebut mestilah dilakukan dalam konteks mengeratkan ikatan persaudaraan, sama ada secara keagamaan (*dīniyyah*), kebangsaan (*waṭaniyyah*) mahupun kemanusiaan (*insāniyyah*). Tindakan tersebut mestilah dilakukan dengan selalu menjunjung tinggi nilai-nilai atau sikap terbuka dan saling membantu tanpa menentang antara satu golongan dengan golongan yang lain.⁵⁹ Kewujudan kepelbagaian masyarakat dari segi agama, budaya, bahasa, ekonomi mahupun sosial adalah berkat yang patut disyukuri dan bukannya dijadikan sebagai punca masalah dan perpecahan. Kepelbagian tersebut hanyalah bentuk luaran masyarakat. Namun, secara dalaman atau batinnya, mereka adalah satu iaitu masyarakat yang mempunyai Tuhan, mencintai keadilan, kedamaian dan kesejahteraan.

Untuk meneguhkan komitmen yang tinggi terhadap nilai-nilai kebangsaan tersebut, AD/ART parti menyebut bahawa PKB adalah parti terbuka.⁶⁰ PKB merupakan hasil daripada NU, bukan untuk umat Islam sahaja, namun juga untuk seluruh rakyat Indonesia.⁶¹ PKB adalah parti yang melindungi semua anak bangsa dan bukan hanya umat Islam yang merupakan golongan agama terbesar di Indonesia. Sebagai parti terbuka, PKB bersifat sejagat (*universal*), kemanusiaan (*humanist*), inklusif dan berusaha memperjuangkan kepentingan bangsa secara keseluruhan. Oleh itu, secara ideologinya, PKB mencuba menggabungkan prinsip-prinsip Islam dan kebangsaan dalam sesebuah hubungan yang simbiotik atau saling memerlukan antara satu sama lain. Selain itu, dari satu sudut sosiologi dan ideologi pula, PKB merupakan parti Islam kerana ditubuhkan oleh komuniti Islam (NU). Selain itu, secara sosial dan politik, ianya

⁵⁹ A. Helmy Faishal Zaini, *Bentuk Final NKRI; Perang Ideologi dan Gerakan Politik Tentang Bentuk Negara* (Jakarta: RMBOOKS Graha Pena, 2007), 96-97.

⁶⁰ Sekretariat Jenderal DPP PKB, *Anggaran Dasar dan Anggaran Rumah Tangga PKB*, 14.

⁶¹ KH. Ma'ruf Amin menyatakan bahawa PKB adalah parti terbuka yang berwawasan kebangsaan. PKB membuka diri bagi pihak lain tanpa memandang latar belakang agama dan golongannya. Ianya merupakan parti politik yang ditubuhkan oleh para ulama sebagai sumbangan daripada NU untuk Indonesia. Walau bagaimanapun, PKB tidak akan menghilangkan identiti keislaman dalam dasar perjuangannya. Lihat *Kompas*, 7 dan 22 Juli 1998 dan 25 Juli 2000.

adalah parti nasional yang berusaha untuk mempertahankan Negara Kesatuan Republik Indonesia sebagai bentuk akhir Indonesia.

Bukan hanya terbuka dari segi keanggotaan sahaja, PKB juga memberikan peluang kepada seluruh warga Indonesia untuk menjadi ahli jawatankuasa dalam pengurusan parti. Melalui keterbukaan secara struktural ini, PKB mencuba untuk merealisasikan komitmennya terhadap nilai-nilai kebangsaan dan menghindarkan diri daripada disebut sebagai parti yang eksklusif, berpuak-puak dan kurang semangat kebangsaan. Melalui pandangan ini pula, PKB memberikan peluang kepada seluruh golongan tanpa melihat asal-usul dan agama mereka, secara adil untuk merebut jawatan-jawatan tertentu sama ada dalam konteks PKB sendiri mahupun dalam konteks politik kebangsaan. Oleh itu, Islam tidak menjadi kriteria utama bagi seluruh masyarakat Indonesia untuk menjadi anggota dan ahli jawatankuasa dalam pengurusan PKB. Sesungguhnya, inilah yang dikatakan sebagai bentuk ukhuwah waṭaniyyah, di samping ukhuwwah dīniyyah dan insāniyyah, sepetimana yang diperjuangkan oleh PKB dan NU.⁶² Oleh yang demikian, meskipun sasaran utamanya adalah ahli Nahdliyyin dan umat Islam, namun PKB ingin menjadikan parti tersebut sebagai parti politik yang dipilih oleh masyarakat, bukan kerana identiti keislamannya, namun kerana prestasi dan dasar keterbukanya.⁶³

⁶² Menurut Marwan, kriteria Islam tidak menjadi isu utama dalam proses penerimaan anggota dan ahli jawatan penguasa PKB. Namun kriteria tersebut adalah kewarganegaraan Indonesia. Ini kerana PKB sememangnya dipersembahkan oleh NU secara terbuka untuk seluruh Indonesia (*ukhuwwah wataniyyah*). Marwan Jafar (Ketua Dewan Pengurus Pusat PKB), dalam temubual dengan penulis, 23 September 2013.

⁶³ Menurut Haramain, meskipun konstituen utama PKB adalah warga NU dan ummat Islam, namun PKB ingin menonjolkan dirinya sebagai parti politik yang bekerja (kinerja) dan bukan kerana identiti keislamannya. Dengan begitu, pemilih akan bersikap lebih rasional dalam memilih PKB dan tidak lagi tersekat dalam buhul-buhul atau sentimen-sentimen keagamaan tertentu. Atas pertimbangan ini pula, dan juga karakter inklusifnya ini, maka PKB merasa nyaman untuk melakukan koalisi dengan parti-partai nasionalis seperti PDIP kerana kedua-dua parti tersebut memiliki karakter dan visi kebangsaan yang sama. Abdul Malik Haramain (Ahli Parlimen dari Fraksi PKB periode 2009-2014), dalam temubual dengan penulis, 23 September 2013.

3.3 Gambaran Umum Partai Amanat Nasional (PAN)

3.3.1 Sejarah Penubuhan PAN

Sebagai salah satu parti yang muncul selepas keruntuhan Orde Baru, proses penubuhan PAN secara dasarnya tidak terlepas daripada krisis politik yang terjadi di Indonesia. Gelombang keghairahan politik yang dikecapi oleh seluruh rakyat Indonesia, setelah kejatuhan Soeharto, diraikan dengan penubuhan parti politik yang banyak. Menurut sebahagian penulis, penubuhan pelbagai parti politik tersebut telah mencecah angka 140⁶⁴ sehinggalah ke 181 parti.⁶⁵ Realiti sebegini amatlah wajar, memandangkan bahawa Indonesia merupakan salah sebuah negara yang sangat majmuk yang memiliki lebih dari 13000 pulau, 250 suku dan 250 bahasa tempatan.⁶⁶ Situasi sosial masyarakat yang besar dan pelbagai ini menghasilkan pelbagai keinginan dan kepentingan, pendapat dan aspirasi seluruh rakyat yang tinggal di negara ini.

Selain faktor sosial politik yang bebas daripada belenggu kekuasaan Orde Baru, penubuhan PAN selalu dikaitkan dengan salah seorang tokoh utama reformasi iaitu Amien Rais. Sejak awal penubahannya, PAN tidak dapat dipisahkan dengan langkah-langkah politik beliau. Apabila perbandingan dilakukan, mungkin kewujudan beliau di PAN hampir sama seperti peranan Abdurrahman Wahid di PKB, di mana kedua-dua tokoh ini merupakan antara faktor paling dominan dalam menentukan tindakan atau langkah-langkah politik parti masing-masing.⁶⁷ Pahit jerih Amien Rais sebagai tokoh reformasi, sentiasa memberi pengaruh yang kuat di atas sikap dan pandangan politik yang diamalkan oleh PAN. Oleh itu, dapatlah disimpulkan bahawa kewujudan PAN disebabkan Amien Rais.

⁶⁴ Valina. S. Subekti, “Partai Politik dan Pemilu 1999,” dalam *Bersikap Independen; Pedoman Meliput Pemilu di Masa Demokrasi Transisi* (Jakarta; Aliansi Jurnalis Independen, 1999), 159.

⁶⁵ Lihat Eep Saefullah Fattah, “Refleksi: Oposisi Islam,” *Republika*, 12 Desember 1999.

⁶⁶ Amien Rais, “Kata Pengantar,” dalam *Living Together in Plural Societies* (Yogyakarta, Pustaka Pelajar, British Council, Pemuda Muhammadiyah, 2002), xii-xiii.

⁶⁷ Nieke Monika Kulsum, “Kampanye Politik Partai Amanat Nasional dalam Pemilu 1999, (thesis Master, Fakulti Ilmu Sosial dan Politik, Universitas Indonesia, 2002), 60

Selain berperanan sebagai seorang tokoh reformasi yang telah berjasa menubuhkan PAN, ketokohan Amien Rais juga mengingatkan kita kepada beberapa peristiwa penting, antaranya penubuhan Majlis Amanat Rakyat (MARA), sidang Tanwir Muhammadiyyah di Semarang, mesyuarat beberapa tokoh di Wisma Tempo, Sirnagalah dan deklarasi PAN. Melalui perspektif sejarahnya, penubuhan MARA, pada 14 Mei 1998, disebabkan oleh kekecewaan beberapa tokoh di atas pelantikan semula Soeharto dalam Sidang Umum Majlis Permusyawaratan Rakyat tahun 1998 sebagai presiden Republik Indonesia yang ke-7. Antara tokoh-tokoh dimaksudkan adalah tokoh reformasi Amien Rais, budayawan dan wartawan veteran, Goenawan Mohamad, dan juga ahli ekonomi, Faisal Basri dan Sandra Hamid. Kekecewaan ini mendorong mereka untuk menubuhkan sebuah forum atau lembaga bukan pemerintah, seperti “*cabinet watch*”, bagi menjalankan tugas menilai atau mengawasi tingkah laku dan tindakan politik rejim Soeharto. Sistem keanggotaan lembaga ini merangkumi ramai tokoh yang mewakili pelbagai lapisan masyarakat, sama ada golongan pribumi, bukan pribumi, tokoh agama, ahli akademik, NGO, lembaga perundangan, tokoh organisasi masyarakat, golongan media dan sebagainya.⁶⁸

Dalam perkembangan berikutnya, lembaga atau “*cabinet watch*” ini dideklarasikan sebagai Majlis Amanat Rakyat (MARA) dan ditubuhkan untuk menjadi sebuah kekuatan dan gerakan moral bagi memperjuangkan keadilan dan demokrasi di Indonesia, melakukan evaluasi terhadap prestasi pemerintah, menegakkan perpaduan dan semangat kebangsaan tanpa mengira sebarang agama, puak maupun bangsa. Oleh yang demikian, MARA mula berupaya dan terus melakukan tekanan-tekanan politiknya, sama ada melalui sidang media, perbincangan-perbincangan maupun

⁶⁸ Antara nama-nama tersebut adalah Amien Rais, Ali Sadikin, Arbi Sanit, Arief Budiman, Arifin Panigoro, Abdul Hakim Garuda Nusantara, A.J Hukrom, Albert Hasibuan, Arif Arryman, Asmara Nababan, Bambang Sudibyo, Bambang Widjajanto, Christianto Wibisono, Dawam Rahardjo, Deliar Noer, Emil Salim, Fahri Hamzah, Faisal Basri, Fikri Jufri, Franz-Magnis Suseno, Frans Seda, Goenawan Mohamad, Harjono Tjitrosoebono, Laksamana Sukardi, Mochtar Pabottinggi, Moedrik Sangidoe, Nurcholish Madjid, Ratna Sarumpaet, Rizal Panggabean, Rizal Ramli, Siswono Yudhohusodo, Syafi’I Ma’arif, Sri Mulyani Indrawati, Syamsuddin Haris, TH Sumartana, Ulil Abshar Abdalla, Wimar Witoelar, Zoemrotin K Susilo dan sebagainya.

demonstrasi, terhadap pemerintahan Soeharto yang dinilai sangat tidak telus dan telah gagal menubuhkan sebuah sistem pemerintahan yang baik (*good governance*) di bumi Indonesia. Hasilnya, berkat kerja keras seluruh rakyat Indonesia dan tekanan-tekanan politik yang dilancarkan oleh pelbagai lapisan masyarakat, Soeharto telah berundur daripada jawatan presiden Republik Indonesia pada 21 Mei 1998. Dengan berundurnya Presiden Soeharto, maka berakhirlah tugas MARA sebagai kekuatan dan gerakan moral yang mengawal dan membantu rakyat Indonesia meruntuhkan kuasa Orde Baru.

Setelah berlakunya kejatuhan kuasa Orde Baru tersebut, timbulah pertanyaan dalam kalangan anggota MARA. Apakah yang perlu dilakukan setelah Orde Baru tumbang? Adakah tugas MARA akan terhenti setakat ini sahaja? Pertanyaan-pertanyaan sebegini terus muncul dan mengundang kepada perdebatan-perdebatan dan respon yang sangat pelbagai. Akhirnya, anggota MARA terbahagi kepada dua kumpulan. Kumpulan pertama menyatakan bahawa tugas MARA perlu diteruskan, di mana cadangan tersebut membawa kepada kemungkinan untuk menubuhkan sebuah parti politik baru. Kumpulan kedua pula menegaskan bahawa tugas MARA sememangnya telah selesai dan cukuplah menjadi sebuah gerakan moral sahaja. Antara penyokong kumpulan pertama adalah Albert Hasibuan, Zoemrotin K Susilo, Goenawan Mohamad, Ismet Hadad, Dawam Rahardjo, Faisal Basri, Arief Arryman, Nursyahbani, Toety Herati dan sebagainya. Manakala kumpulan kedua diwakili oleh Arbi Sanit, Abdul Hakim Garuda Nusantara, Mudji Sutrisno, Romo Mangun, Franz-Magniz Suseno, Heri Achmadi dan lain-lain.⁶⁹

Walau bagaimanapun, pada pendapat Amien Rais sendiri, setelah kejatuhan Soeharto, beliau ingin kembali sepenuhnya memimpin organisasi kemasyarakatan Muhammadiyyah dan tidak terlibat langsung dalam bidang politik. Namun begitu, tidak dapat dinafikan bahawa tuntutan dan harapan masyarakat telah diletakkan di atas bahu

⁶⁹ Lihat Abd Rahim Ghazali, "Peranan Partai Politik Dalam Masa Transisi dan Konsolidasi Demokrasi Di Indonesia (1998-2004): Kasus Partai Amanat Nasional (PAN)" (tesis Master, Jurusan Ilmu Politik Program Pasca Sarjana Universitas Indonesia, Januari, 2004), 86-88.

beliau. Masyarakat telah melihat bagaimana beliau, dengan sokongan rakyat Indonesia, berjaya menjatuhkan Soeharto dan memaksanya turun daripada kerusi presiden. Tindakan tersebut sudah tentu membuatkan masyarakat ingin melihat bagaimana beliau berjaya membangunkan pemerintahan Indonesia yang baru. Kenyataan tersebut adalah harapan seluruh rakyat dan merupakan tanggungjawab yang mesti dilaksanakan. Oleh itu, usaha ke arah harapan rakyat Indonesia tersebut perlu segera ditunaikan. Oleh yang demikian, tindakan melepaskan diri daripada tanggungjawab ini merupakan sebuah pengkhianatan terhadap rakyat (konstituen) yang telah menyokongnya.⁷⁰ Ditengah-tengah perdebatan yang semakin hangat ini, akhirnya Amien Rais membawa permasalahan tersebut ke mesyuarat Pimpinan Pusat Muhammadiyyah. Walaupun ahli-ahli mesyuarat tidak bersepakat untuk menyokong atau menolak idea penubuhan sebuah parti politik, namun akhirnya Amien Rais menetapkan keputusannya sebagai sebuah ijtihad politik untuk terus berjuang melalui parti politik.⁷¹

Rangkaian sejarah yang turut mempengaruhi penubuhan PAN adalah Sidang Tanwir Muhammadiyyah di Semarang pada tahun 1998. Dalam mesyuarat yang dijalankan pada tarikh 5-7 Julai tersebut, beberapa agenda penting khususnya berkaitan dengan persoalan-persoalan politik telah dibincangkan. Antara persoalan-persoalan tersebut adalah berkaitan dengan hubungan Muhammadiyyah dengan politik (negara) dan respon atau sikap rasmi Muhammadiyyah terhadap dinamik dan perkembangan politik di tanah air setelah kejatuhan Soeharto. Pelbagai usul yang muncul dalam kalangan ahli sidang tersebut, namun kebanyakan usul tersebut belum disepakati dalam keputusan yang dapat diterima secara bulat. Terdapat juga sesetengah golongan yang mengusulkan mengenai kepentingan Muhammadiyyah untuk menubuhkan parti politik sendiri. Namun begitu, terdapat juga golongan lain yang menolak idea tersebut dan

⁷⁰ Lihat Eep Saifullah Fatah, “Dari Mu’adzin ke Rais,” *Ummat*, no. 3, Thn. IV, 27 Juli 1998/ 2 Rabi’ul Akhir 1419 H.

⁷¹ Lihat Muhammad Najib, *Melawan Arus; Pemikiran dan Langkah Politik Amien Rais* (Jakarta; Serambi Ilmu Semesta, 1999), 138-139.

mengusulkan bahawa Muhammadiyyah seharusnya mendukung parti-parti politik yang telah sedia ada.⁷²

Untuk menyelesaikan polemik tersebut, Sidang Tanwir akhirnya mengambil jalan tengah dengan memutuskan bahawa Muhammadiyyah tidak akan berubah menjadi parti politik dan tidak akan menubuhkan parti politik baru. Walau bagaimanapun, Muhammadiyyah memberikan kebebasan kepada anggotanya untuk mendirikan parti politik baru atau terlibat dengan parti politik yang sedia ada. Kemudian, pada tanggal 17 Julai 1998, Pimpinan Pusat Muhammadiyyah menegaskan kembali ketetapan tersebut melalui sebuah Sidang Pleno di Jakarta. Sidang ini kembali bersepakat bahawa Muhammadiyyah tidak akan mendirikan parti politik dan menolak keinginan Amien Rais untuk berundur daripada jawatan ketua umum Muhammadiyyah. Walau bagaimanapun, ahli sidang memberikan kebenaran kepada beliau untuk menubuhkan dan memimpin sebuah parti politik baru.⁷³

Selain itu, Sidang Tanwir ini juga turut memberikan semangat kepada golongan yang ingin menubuhkan parti politik baru untuk terus memperjuangkan matlamat politik mereka. Oleh yang demikian, mereka telah mengadakan pelbagai pertemuan dan mesyuarat bagi merumuskan agenda penubuhan parti politik sehingga dapat menghantar Amien Rais menuju ke kerusi kepemimpinan nasional. Pada tarikh 5-6 Ogos 1998, satu mesyuarat telah diadakan di Wisma Tempo, Jakarta. Mesyuarat tersebut telah dihadiri oleh beberapa kumpulan dan pertubuhan kemasyarakatan seperti MARA, Gema Madani, PPSK, Tebet Society, Dewan Dakwah, Majalah Ummat, beberapa orang tokoh PPP dan sebagainya. Mesyuarat ini telah menghasilkan beberapa keputusan penting, iaitu rumusan platform parti, penyusunan ahli jawatankuasa, dan penentuan nama parti. Berkaitan dengan platform parti, para peserta mesyuarat bersepakat bahawa Parti (yang kemudiannya dikenali sebagai PAN) memperjuangkan keadilan sosial, pemajmukan,

⁷² Abd Rahim Ghazali, "Peranan Partai Politik Dalam Masa Transisi dan Konsolidasi Demokrasi Di Indonesia (1998-2004), 92-93.

⁷³ *Ibid.*, 94.

demokrasi dan kedaulatan rakyat. Parti juga meletakkan hasrat perjuangannya bersandarkan moral agama, kemanusiaan, demokrasi dan keadilan sosial bagi kemakmuran seluruh rakyat Indonesia.

Selain itu, berkenaan dengan susunan dewan ahli atau pengurus, mesyuarat mencadangkan Amien Rais sebagai ketua dan dibantu oleh beberapa anggota yang lain, iaitu Goenawan Mohamad, Zoemrotin K Soesilo, Abdillah Toha, AM Lutfi, AM. Fatwa, Ismid Hadad, Albert Hasibuan dan Syamsurizal Panggabean. Di samping itu, keputusan penting ketiga ialah peserta mesyuarat bersepakat bahawa parti yang akan ditubuhkan diberi nama sebagai Partai Amanat Nasional (PAN). Ketika proses penentuan nama parti, terdapat beberapa cadangan nama alternatif yang muncul, antaranya Partai Amanat Bangsa, Partai Amanat Rakyat dan Partai Amanat Nasional. Namun setelah melalui perdebatan yang agak lama dan melalui proses undian, akhirnya Partai Amanat Nasional (PAN) dipilih menjadi nama parti. Setelah keputusan-keputusan diambil ketika mesyuarat di Megamendung tersebut, PAN secara rasminya telah dideklarasikan pada hari Ahad, 23 Ogos 1998 di Istora Senayan, Jakarta. Antara pemimpin dan pengurus parti hadir ialah Amien Rais, Pof. Dr. Emil Salim, Dr. Albert Hasibuan, Prof. Dr. Toety Heraty, Faisal Basri, MA, Verawaty Fajrin, AM. Fatwa, Th. Sumartana, Prof. Dr. Amin Aziz dan sebagainya.⁷⁴

3.3.2 Platform PAN

Partai Amanat Nasional memiliki prinsip dasar yang menyatakan bahawa PAN adalah parti politik yang memperjuangkan kedaulatan rakyat, demokrasi, kemajuan dan keadilan sosial. Hasrat parti ini bersandarkan kepada moral agama, kemanusiaan dan kemajmukan. PAN berhasrat untuk membentuk satu bangsa Indonesia yang demokratik, berkeadilan sosial, berkuasa dan berdikari. Parti ini berharap wujudnya satu aturan yang

⁷⁴ Di akhir kajian, penulis melampirkan Anggaran Dasar, Deklarasi dan Platform PAN.

membolehkan setiap rakyat bebas mengeluarkan pendapat masing-masing. Setiap rakyat mampu turut serta dalam kehidupan politik, ekonomi, budaya dan juga turut serta dalam usaha-usaha mengembangkan kemanusiaan. Partai Amanat Nasional adalah merupakan parti yang menghormati dan menyokong kemajmukan. Parti ini merupakan suatu parti yang terdiri daripada sekumpulan manusia bangsa Indonesia yang berasal daripada pelbagai keyakinan, pemikiran, latar belakang etnik, suku, agama, dan gender. Parti ini berpegang kepada prinsip anti-perkauman dan anti-diskriminasi. Kesepakatan PAN adalah berdasarkan pada prinsip dasar dan objektif politik yang sama.

Partai Amanat Nasional menentang segala bentuk diktator, totaliterisme dan otoriterisme. Hal ini demikian kerana ianya berlawanan dengan maruah dan martabat manusia, menidakkannya kebebasan dan menghancurkan hukum. Parti ini juga menjunjung tinggi demokrasi untuk mewujudkan aturan sosial dan politik yang membolehkan masyarakat madani mengawasi kekuasaan. Partai Amanat Nasional akan bersaing dengan parti-parti lain secara terbuka, adil dan jujur untuk meraih sokongan rakyat. Sepanjang tempoh tidak berada dalam posisi pemerintahan, parti ini akan berfungsi sebagai pembangkang. Parti ini berpendirian bahawa pihak pemerintah dan pembangkang memiliki tanggungjawab yang sama terhadap masyarakat.

3.3.3 Hubungan PAN Dan Muhammadiyah

Seperti yang telah dijelaskan sebelum ini, wujud hubungan pensejarahan antara PAN dan Muhammadiyah. Rangkaian sejarah yang turut serta dalam penubuhan PAN adalah Sidang Tanwir Muhammadiyyah di Semarang pada tahun 1998. Mesyuarat yang dilaksanakan pada tarikh 5-7 Julai tersebut membincangkan berkenaan dengan beberapa agenda penting mengenai perkembangan politik semasa di tanah air, khususnya yang berkaitan dengan aspirasi penubuhan parti politik. Setelah melakukan perdebatan yang cukup panjang, Tanwir secara tegas menyatakan bahawa Muhammadiyah tidak akan

berubah menjadi parti politik dan tidak akan melahirkan sebuah parti politik. Walaupun demikian, Tanwir memberikan kebebasan kepada warga Muhammadiyah untuk melibatkan diri dengan mana-mana parti politik mengikut minat dan pilihan mereka.⁷⁵

Kemudian, pada tanggal 17 Julai 1998, Pimpinan Pusat Muhammadiyyah menegaskan semula ketetapan tersebut melalui sebuah Sidang Pleno di Jakarta. Pada kali ini, sidang menyepakati semula bahawa Muhammadiyyah tidak akan menubuhkan parti politik, namun sidang telah memberikan kebenaran kepada Amien Rais untuk menubuhkan dan memimpin sebuah parti politik baru.⁷⁶

Walaupun sidang Tanwir bersepakat bahawa Muhammadiyah tidak akan menubuhkan parti politik, namun keghairahan ahli-ahli organisasi massa tersebut untuk menyokong Amien Rais mendirikan parti politik tidak pernah surut. Oleh itu, pada 22 Ogos 1998, sebagai Ketua Umum Pimpinan Pusat Muhammadiyah, Amien menjemput anggota Pimpinan Pusat dan Wilayah Muhammadiyah dari seluruh Indonesia untuk hadir dalam sebuah majlis yang bertempat di Pejabat Pusat Dakwah Muhammadiyah di Jakarta. Dalam majlis yang dihadiri oleh hampir seluruh Ketua Pimpinan Wilayah Propinsi tersebut, Amien menjelaskan mengenai rancangan beliau untuk mendeklarasikan sebuah parti politik yang akan ditubuhkan di bawah pimpinan beliau. Setelah menyuarakan cadangan tersebut, majoriti peserta yang hadir menyambut baik rancangan tersebut sekaligus meminta untuk diberikan arahan berkaitan hal-hal yang

⁷⁵ Muhammad Najib, *Melawan Arus; Pemikiran dan Langkah Politik Amien Rais*, 140 dan Muhammad Najib, ed., *Sejarah Berdirinya PAN* (Jakarta: DPP PAN, 2006), 57. Keputusan ini merupakan penegasan Muhammadiyah ke atas khittahnya sebagai salah sebuah organisasi sosial keagamaan yang tidak melibatkan diri dalam proses politik di Indonesia secara langsung. Seperti yang telah diputuskan dalam Muktamar ke-38 pada tahun 1971 di Ujung Pandang, Muhammadiyah memutuskan dan menegaskan bahawa ianya adalah gerakan Dakwah Islam yang begerak dalam bidang sosial kemasyarakatan yang tidak mempunyai hubungan organisasi dan tidak mempunyai sekutu dengan mana-mana parti politik dan organisasi. Walaupun bagaimanapun, Muhammadiyah memberikan kebebasan kepada ahlinya untuk bergerak dan menentukan pilihan yang sesuai dengan keyakinan politik masing-masing. Lihat “Keteguhan Politik Muhammadiyah”, *PIKIRAN RAKYAT*, Selasa, 02 Maret 2004, *Detiknews*, Senin, 09 June 2014 19:43 WIB atau <http://news.detik.com/read/2014/06/09/194319/2603511/103/keteguhan-politik-muhammadiyah> dicapai 02 July 2014 pada pukul 10.20, <http://muhammadiyahstudies.blogspot.com/2009/12/pergeseran-paradigma-politik.html> dan <http://muhammadiyahstudies.blogspot.com/2009/11/menyoyal-konsistensi-khittah.html>, dicapai 09 June 2014.

⁷⁶ Abd Rahim Ghazali, “Peranan Partai Politik Dalam Masa Transisi dan Konsolidasi Demokrasi Di Indonesia (1998-2004)”, 94.

menyebabkan rancangan tersebut segera dilakukan di kawasan masing-masing. Namun begitu, Amien tidak memberikan sebarang arahan kerana beliau tidak ingin melibatkan Muhammadiyah secara langsung dalam proses penubuhan parti baru tersebut.⁷⁷

Tindakan mengheret nama Muhammadiyah ke dalam arena politik merupakan sebuah tindakan yang menyalahi khittah organisasi sepertimana yang telah ditetapkan pada tahun 1956 di Palembang dan ditegaskan semula pada tahun 1971 di Ujung Pandang. Oleh itu, Amien menolak permintaan mandat daripada beberapa Ketua Pimpinan Wilayah Muhammadiyah untuk membentuk cawangan PAN di wilayah masing-masing. Melalui pendirian tersebut, Amien yakin bahawa warga Muhammadiyah cukup berpengalaman dan bijak untuk menentukan parti politik mereka. Beliau menganggap bahawa mereka memiliki kebebasan untuk menyikapi perkembangan politik tanah air. Menurut Rais, ahli Muhammadiyah tidak perlu lagi diarahkan untuk memilih parti politik tertentu, terutamanya parti politik yang akan ditubuhkan oleh beliau. Tambahan pula, majoriti ahli Muhammadiyah semestinya akan memilih PAN sebagai parti utama seperti yang sering dijelaskan oleh Prof. Dr. Din Syamsuddin dalam ucapannya.⁷⁸

Selain hubungan sejarah, pertalian antara PAN dan Muhammadiyah juga dibentuk oleh faktor moral dan politik. Bagi sebahagian daripada golongan elit dalam Muhammadiyah, Tanwir Semarang dianggap sebagai amanat yang diberikan kepada Pengurus Pusat Muhammadiyah untuk melakukan ijтиhad politik melalui dua cara. *Pertama*, perjuangan politik untuk mencapai kemaslahatan umat berpaksikan kepada prinsip amar ma'ruf nahi munkar. Manakala, cara yang kedua adalah menyusun agenda reformasi untuk mewujudkan masyarakat Indonesia yang sejahtera. Mereka memahami bahawa ijтиhad politik yang sedemikian merupakan bentuk perkaitan moral dan politik

⁷⁷ Mohammad Najib, *Ijtihad Politik; Poros Tengah dan Dinamika Partai Amanat Nasional* (Jakarta: Serambi, 2000), 27 dan M. Najib, *Melawan Arus; Pemikiran dan Langkah Politik Amien Rais*, 62-63.

⁷⁸ Pada tahun 2000 Din Syamsuddin telah menjadi Wakil Ketua Pimpinan Pusat Muhammadiyah. Lihat Muhammad Najib, ed., *Sejarah Berdirinya PAN*, 62-63.

antara Muhammadiyah dan PAN. Walaupun perkaitan tersebut tidak diwujudkan dalam sebuah situasi atau senario dimana Muhammadiyah menubuhkan parti politik, namun ijтиhad politik Amien Rais untuk mendirikan PAN dapat dianggap sebagai sebahagian daripada rangkaian Tanwir Semarang tersebut. Tambahan pula, ketika itu Amien Rais menggalas jawatan sebagai Ketua Pengurus Pusat Muhammadiyah, justeru wajarlah apabila beliau dianggap sebagai wakil politik Muhammadiyah. Oleh itu, jelaslah bahawa PAN merupakan hasil proses ijтиhad politik Tanwir Muhammadiyah Semarang.⁷⁹

Perkaitan seperti ini secara lebih jelas dapat kita amati melalui pelbagai sokongan atau kemudahan yang diberikan oleh ahli-ahli Muhammadiyah kepada PAN. Walaupun Muhammadiyah tidak pernah memberikan arahan rasmi kepada ahlinya untuk memilih PAN, namun penglibatan Sumber Daya Manusia, kemudahan, elit, dan massa Muhammadiyah dalam pelbagai kegiatan PAN menunjukkan bahawa PAN adalah parti Muhammadiyah. Ketokohan Amien Rais sebagai Ketua Pimpinan Pusat Muhammadiyah seakan-akan menjadi magnet bagi pemimpin-pemimpin Muhammadiyah untuk menubuhkan dan sekaligus menjadi pengurus PAN di daerah masing-masing.⁸⁰ Bukan itu sahaja, di tingkat parlimen juga, ramai anggota legislatif daripada PAN, sebahagian besarnya merupakan pemimpin Muhammadiyah. Kenyataan ini ditegaskan oleh Wakil Ketua Fraksi PAN di parlimen Viva Yoga Mauladi.

⁷⁹ Lihat Majelis Pendidikan Tinggi Penelitian dan Pengembangan dan Lembaga Pustaka dan Informasi Pimpinan Pusat Muhammadiyah, *1 Abad Muhammadiyah; Gagasan Pembaruan Sosial Keagamaan* (Jakarta: Penerbit Buku Kompas, Juni 2010), 316-317.

⁸⁰ Lihat Majelis Pendidikan Tinggi Penelitian dan Pengembangan dan Lembaga Pustaka dan Informasi Pimpinan Pusat Muhammadiyah, *1 Abad Muhammadiyah; Gagasan Pembaruan Sosial Keagamaan*, 317. Menurut Ketua Umum Pengurus Pusat Pemuda Muhammadiyah Saleh P. Daulay, pada awal penubuhannya, amal usaha dan juga aktivis Muhammadiyah secara kolektif digunakan untuk membangunkan infrastruktur parti PAN. Pada masa itu, hampir seluruh ahli Muhammadiyah tidak dapat berpisah dengan PAN. Mereka berlumba-lumba untuk memberikan sesuatu yang dimilikinya untuk memperkuatkan keberadaan PAN. Sokongan terhadap PAN ketika itu bukan hanya dilandaskan kepada persoalan politik, tetapi juga didasarkan kepada persoalan ideologi. Melalui PAN, Muhammadiyah berharap dapat merealisasikan kepentingan-kepentingan politiknya dalam memperjuangkan maslahat umat. Lihat Saleh Partaanon Daulay, "Menyegarkan Hubungan PAN-Muhammadiyah," *Jurnal Nasional*, Selasa, 13 Disember 2011.

Menurut Viva Yoga Mauladi yang merupakan Ketua DPP PAN:

Walaupun secara organisasinya, PAN dan Muhammadiyah tidak mempunyai apa-apa hubungan, namun anggota legislatif dan pengurus PAN, dari pusat sehingga ke kampung di seluruh Indonesia, sebahagian besar adalah pemimpin Muhammadiyah. Setiap anggota legislatif PAN akan memberikan sumbangan positif terhadap dakwah dan usaha amal Muhammadiyah.⁸¹

Kenyataan yang sama juga disuarakan oleh Amien Rais. Menurutnya:

PAN juga beraspirasi terhadap Muhammadiyah sehingga lebih dari separuh anggota DPR (parlimen) dari Fraksi PAN adalah ahli Muhammadiyah. PAN juga kerap memperjuangkan Muhammadiyah dalam perbaasan APBN dan APBD.⁸²

Berikut merupakan antara ulasan mengenai perkaitan Muhammadiyah dengan PAN.⁸³ Melalui kenyataan tersebut, jelaslah bahawa hubungan sejarah antara kedua-duanya akan tetap kekal dan berterusan sehingga ke hari ini. Walau bagaimanapun, tidak dapat dinafikan bahawa perkaitan tersebut ada kalanya mengalami pasang surut di mana PAN dianggap belum berjaya menyuarakan aspirasi politik Muhammadiyah dan

⁸¹ Viva Yoga Mulyadi, "Meski Tak Ada Hubungan Organisasi PAN Akan Tetap Berkhidmat pada Perjuangan Muhammadiyah," *Rakyat Merdeka Online*, 25 Januari 2013 dan <http://www.vivayogamauladi.com/Berita/tabid/630/articleType/ArticleView/articleId/4775/Meski-Tak-Ada-Hubungan-Organisasi-PAN-Akan-Tetap-Berkhidmat-pada-Perjuangan-Muhammadiyah.aspx>. Dicapai 02 June 2014 pukul 16.35.

⁸² "Muhammadiyah Takkan Tinggalkan PAN," *Harian Kompas*, Sabtu 3 Juli 2010 atau <http://nasional.kompas.com/read/2010/07/03/19581283/Muhammadiyah.Takkan.Tinggalkan.PAN>. Dicapai 15 June 2014 pukul 19.15.

⁸³ Sokongan yang diberikan oleh Muhammadiyah terhadap PAN, bukan hanya berlaku pada tahun-tahun pertama penubuhan parti. Ketika Pemilihan Presiden tahun 2004, secara terang-terangan Muhammadiyah menyatakan sokongannya ke atas pencalonan Amien Rais sebagai calon presiden Republik Indonesia sepanjang tahun 2004-2009. walaupun tidak mengeluarkan fatwa agar ahli Muhammadiyah memilih Amien Rais, namun PP Muhammadiyah yakin bahawa 99,9 peratus ahlinya akan menyokong dan memilih Amien Rais sebagai presiden. Pada masa itu, sokongan terhadap Muhammadiyah yang mula dilancarkan sejak Tanwir di Bali tahun 2002 dan ditegaskan lagi pada Tanwir di Makassar tahun 2003, begitu terasa. Hampir semua infrastruktur Muhammadiyah digunakan untuk melancarkan urusan Amien Rais menuju RI 1. Bahkan universiti-universiti Muhammadiyah digerakkan untuk menyokong Amien Rais. Arus sokongan terus padu ketika hampir seluruh organisasi pemerintahan, seperti Pemuda Muhammadiyah, Nasyiatul 'Aisyiyah dan 'Aisyiyah menyatakan sokongannya terhadap pencalonan Amien Rais sebagai presiden. Lihat "Muhammadiyah Dukung Amien Rais Sebagai Presiden," *Tempo Interaktif*, 10 Februari 2004 atau <http://www.tempo.co/read/news/2004/02/10/05839468/Muhammadiyah-Dukung-Amien-Rais-Sebagai-Presiden>. Dicapai pada 03 July 2014 pukul 21.30, Dadang Kahmad, "Pergeseran Paradigma Politik Muhammadiyah," *Pikiran Rakyat*, Selasa, 02 Mac 2004 atau <http://muhammadiyahstudies.blogspot.com/2009/12/pergeseran-paradigma-politik.html>. Dicapai 28 Jun 2014 pukul 09.25, "Hubungan PAN dan Muhammadiyah Kian Renggang," *Rakyat Merdeka Online*, 02 Ogos 2012 atau <http://www.rmol.co/read/2012/08/02/73289/Hubungan-PAN-dan-Muhammadiyah-Kian-Renggang->. Dicapai pada 28 Jun 2014, jam 09.45.

sebaliknya, sokongan Muhammadiyah terhadap PAN masih dilihat tidak cukup.⁸⁴

Setelah terlepas daripada permasalahan tersebut, PAN sedar bahawa Muhammadiyah merupakan konstituen utama parti. Oleh itu, hubungan sejarah, emosi, dan budaya yang telah terbina mestilah sentiasa dijaga dan dikembangkan. Sehubungan dengan itu, PAN berasa yakin bahawa ahli-ahli Muhammadiyah akan terus menjadikan parti tersebut sebagai saluran aspirasi politik mereka. Keyakinan tersebut sering disuarakan oleh majlis tertinggi PAN.

Ketua Majlis Pertimbangan Parti PAN, Amien Rais menyatakan bahawa:

Jika muhammadiyah tidak mempunyai pegangan politik, maka kita akan menjadi seperti anak yatim. Jika mahu mendapatkan pertolongan, harus meminta bantuan daripada Parti A, Parti B. Oleh itu, jelaslah bahawa Muhammadiyah harus mewujudkan PAN.⁸⁵

Menurut Hatta Rajasa;

Saya yakin warga Muhammadiyah menjadikan PAN dalam urutan pertama sebagai penggerak aspirasi politiknya.⁸⁶

Ketua Umum Pemuda Muhammadiyah dan calon legislatif PAN, Saleh Partaonan Daulay juga menambah:

Benarlah bahawa wujudnya parti lain, tetapi sejujurnya, PAN lah parti yang paling menonjol untuk menyuarakan suara Muhammadiyah. PAN sedar bahawa tidak mungkin dapat menarik Muhammadiyah ke dalam arena politik. Oleh itu, PAN selalu bersedia memperjuangkan

⁸⁴ Banyak faktor yang dapat menjelaskan bagaimana dinamik pasang surut tersebut berlaku. Antaranya adalah tidak semua ahli Muhammadiyah merupakan ahli PAN. Ramai juga ahli Muhammadiyah yang menjadi anggota parti-parti lain di luar PAN seperti Golkar, Partai Keadilan Sejahtera, Partai Persatuan dan Pembangunan, Partai Bulan Bintang dan sebagainya. Tambahan pula, hubungan Muhammadiyah dan PAN bukanlah sesuatu yang tetap dan mengikat sehingga mengharuskan ahli Muhammadiyah untuk memilih PAN. Mereka tetap diberikan kebebasan untuk menentukan parti politik pilihan mereka. Sementara itu, di dalam PAN pula, wujud kekecewaan sesetengah kumpulan dalam kalangan ahli Muhammadiyah di atas pilihan parti tersebut kerana dinilai gagal menyuarakan suara atau kepentingan politik mereka. Tambahan pula, sikap terbuka atau inklusif yang selalu diuar-uarkan oleh PAN, membuatkan sebahagian ahli Muhammadiyah rimas dengan parti yang diwujudkan oleh Amien Rais tersebut. Ekoran kegagalan ini, sebahagian ahli Muhammadiyah khususnya golongan belia, menubuhkan sebuah parti politik baru yang dikenali sebagai Parti Matahari Bangsa (PMB) pada tahun 2006. Kelahiran PMB tersebut berpotensi untuk menjadi ancaman bagi PAN yang selama ini merupakan pusat politik yang “absyah” secara ideologi bagi ahli Muhammadiyah. Maklumat lanjut mengenai PMB, sila lihat, misalnya, www.pmb.or.id

⁸⁵ “Muhammadiyah Wajib Besarkan PAN,” *Suara Merdeka*, 17 Februari 2014.

⁸⁶ “Muhammadiyah dan PAN Memiliki Kedekatan Kultural,” *Sindonews.com*, 07 Mac 2014 dicapai pada 03 Julai 2014 jam 10.25.

kepentingan politik Muhammadiyah. Walau tidak pernah disebut, tapi orang Muhammadiyah sering mengakuinya.⁸⁷

Selain itu, Sekretaris Jeneral Dewan Pengurus Pusat PAN, Taufik Kurniawan juga mempunyai pendapat yang sama. Menurutnya:

Sejarah PAN dan organisasi pendirinya, iaitu Muhammadiyah berbeza dengan parti-parti yang lain. PAN adalah satu-satunya parti yang dilahirkan oleh Muhammadiyah dalam sidang Tanwir ke-2 di Semarang, di mana Ketua Umum Muhammadiyah ketika itu, Amien Rais diberikan amanah untuk menubuhkan PAN. Jadi, tidak mungkin dengan sejarah itu Muhammadiyah meninggalkan PAN. PAN sendiri juga tidak akan meninggalkan Muhammadiyah kerana PAN dilahirkan kerana wujudnya Muhammadiyah.⁸⁸

3.3.4 Paradigma Hubungan Islam dan Negara Menurut PAN

3.3.4.1 Aspek Ideologi

Di dalam setiap parti politik, kewujudan suatu ideologi merupakan suatu kemestian. Ideologi adalah kumpulan nilai, norma, kepercayaan dan sebagainya yang menjadi dasar atau landasan sesuatu parti untuk menentukan sikap terhadap sesuatu kejadian atau perkara tertentu.⁸⁹ Ianya merupakan sumber dan sandaran nilai bagi setiap aktiviti parti. Secara praktikalnya, ideologi tersebut biasanya dirumuskan dalam bentuk asas, platform dan gerak kerja parti. Sebagai salah satu parti politik yang moden dan terbuka, PAN memiliki ciri-ciri khusus tertentu yang membentuk nilai-nilai ideologinya. Kenyataan ini dapat diamati daripada asas dan dasar parti. Sepertimana yang terdapat dalam Anggaran Dasar dan Anggaran Rumah Tangga parti, dasar PAN

⁸⁷ “Secara Umum Warga Muhammadiyah Akan Memilih PAN,” *Rakyat Merdeka Online*, 12 Mac 2014. Dicapai 25 Jun 2014 pukul 08.45.

⁸⁸ “Taufik Kurniawan Yakin Muhammadiyah Tak Tinggalkan PAN,” *Rakyat Merdeka Online*, 03 Juli 2010. Dicapai 25 Jun 2014 pukul 09.25.

⁸⁹ Dalam pemaknaan lain, ideologi adalah merupakan paradigma dan cara pikir yang memberikan karakter pada sebuah parti. Ianya memberikan makna penting yang amat diperlukan oleh para pelaku politik, sama ada pemimpin, aktifis mahupun pemilih, untuk melakukan penafsiran (interpretasi) terhadap kemen dan isyu-isyu politik tertentu. Melalui ideologi pula, parti politik dapat meraup suara atau dukungan politik dan meyakinkan mereka akan kemampuan politiknya. Lihat Ian Budge, “A New Spatial Theory of Party Competition: Uncertainty, Ideology and Policy Equilibria Viewed Comparatively and temporally,” *British Journal of Political Science*, No. 24 (1994), 443-467.

adalah Pancasila dan PAN diwujudkan berdasarkan akhlak politik yang berlandaskan agama yang membawa rahmat bagi sekalian alam.⁹⁰

Ketetapan untuk menjadikan Pancasila sebagai ideologi parti ini sememangnya cukup menarik untuk diamati. Hal ini demikian kerana PAN sebagai parti politik yang lahir pada era reformasi, memiliki konstituen yang cukup besar daripada umat Islam. Keadaan ini sudah pasti cukup ramai dalam kalangan Muslim yang menginginkan Islam dijadikan sebagai ideologi utama dan landasan politik parti.⁹¹ Tambahan pula, ketika itu, bangsa Indonesia baru sahaja bebas daripada kekangan pemerintah Orde Baru yang menjadikan Pancasila dan tafsiran tunggal ke atasnya sebagai medium untuk menyokong kekuasaan kuku besinya.

Di samping itu, sepanjang pemerintahan tersebut, Pancasila sering diterjemahkan secara sekular dan digunakan untuk menekan aspirasi politik umat Islam.⁹² Oleh yang demikian, timbul kecenderungan dalam kalangan masyarakat untuk

⁹⁰ *Platform dan Anggaran Dasar Anggaran Rumah Tangga Partai Amanat Nasional*, Hasil Kongres III PAN di Batam, 8-10 Januari 2010, 5.

⁹¹ Dalam hal ini, Amien Rais patut mendapatkan perhatian yang menyeluruh. Selain merupakan tokoh dalam penubuhan PAN, Amien Rais merupakan Ketua Umum Pimpinan Pusat Muhammadiyah pada masa itu. Keterlibatannya dalam proses penubuhan PAN mendapat sokongan yang cukup besar daripada ahli organisasi kemasyarakatan tersebut. Oleh itu, tidak hairan jika wujud pandangan yang menyatakan bahawa PAN adalah wakil politik Muhammadiyah. Dengan berkembangnya pandangan seumpama ini, muncul perdebatan mengenai ideologi PAN sama ada ianya Pancasila atau Islam. Sudah tentu ramai ahli Muhammadiyah yang menginginkan Islam dijadikan sebagai ideologi parti. Lihat misalnya Iswatul Ummah, “Artikulasi Politik Muhammadiyah di Era Reformasi 1998-2004” (tesis undergraduate, Fakultas Syariah, Institut Agama Islam Negeri Wali Songo Semarang, 2004), 68-69, Sunny Tanuwidjaja, “Political Islam and Islamic Parties in Indonesia; Critically Assessing the Evidences of Islam’s Political Decline,” *Journal of Contemporary Southeast Asia*, Vol. 32, No. 1 (2010), Majelis Pendidikan Tinggi Penelitian dan Pengembangan dan Lembaga Pustaka dan Informasi Pimpinan Pusat Muhammadiyah, *1 Abad Muhammadiyah; Gagasan Pembaruan Sosial Keagamaan*, 317, Muhammad Najib, *Amien Rais; Dari Yogyakarta Ke Bina Graha* (Jakarta: Gema Insani Press, 1999), 113, Florian Pohl, “The Muhammadiyah; A Muslim Modernist Organization in Contemporary Indonesia,” dalam *The Wiley-Blackwell Companion To Religion and Social Justice*, ed. Michael D. Palmer dan Stanley M. Burgess (West Sussex, UK:Blackwell Publishing Limited, 2012), 253, Greg Barton, “Islam and Politics in the New Indonesia,” dalam *Islam in Asia; Changing Political Realities*, ed. Jason F. Isaacson dan Colin Rubenstein (New Jersey, USA: Transaction Publishers, 2002), 46 dan sebagainya.

⁹² Dunia politik di Indonesia ketika kekuasaan Orde Baru, ianya dipenuhi dengan semangat sekularisasi dan deislamisasi. Di bawah kekuasaan Soeharto, Pancasila lebih cenderung ditafsirkan secara sekular bagi mendukung visi deideologisasi parti-parti politik dan organisasi massa Islam. Tindakan sekularisasi ini akhirnya berjaya meletakkan Pancasila pada kedudukan *neutral* agama di mana ianya tidak tunduk atau mengikut kepada ajaran satu agama tertentu sahaja. Pancasila berada ditengah-tengah dan tidak memihak kepada mana-mana agama. Antara kes yang berkaitan dengan kenyataan ini adalah rang Undang-Undang perkawinan pada 30 Ogos 1973, tindakan indoktrinasi Pendidikan Moral Pancasila dan Pedoman Penghayatan dan Pengamalan Pancasila sebagai landasan moral bangsa pada tahun 1978, tindakan Kementerian Pendidikan dan Kebudayaan berkaitan dengan pedoman perpustakaan untuk Sekolah

mempertikaikan Pancasila dengan Islam. Oleh itu, pilihan untuk menjadikan Pancasila sebagai ideologi parti, adalah tindakan yang tidak popular kerana dikuatir akan menimbulkan trauma sejarah lama. Oleh itu, ianya dapat menimbulkan tentangan daripada seluruh rakyat Indonesia.

Walau bagaimanapun, keputusan menjadikan Pancasila sebagai ideologi parti dilakukan dengan mengambil kira beberapa pertimbangan dan faktor tertentu. Antaranya ialah faktor paradigma hubungan Islam dan Pancasila, kebangsaan dan kepelbagaiian (*plurality*) masyarakat Indonesia. Dengan mengambil kira beberapa faktor penting di atas, PAN meyakini bahawa sila-sila Pancasila sememangnya tidak bertentangan dengan nilai-nilai Islam. Keutamaan Pancasila sebagai ideologi negara terletak pada sila pertama iaitu Ketuhanan Yang Maha Esa. Sila ini menjadi roh bagi sila-sila seterusnya dan merupakan asas dalam bentuk negara Indonesia. Sila ini juga menegaskan bahawa bangsa Indonesia memiliki komitmen yang tinggi untuk sentiasa mengutamakan nilai-nilai keagamaan dalam pembangunan negaranya. Menerusi komitmen ini, bangsa Indonesia bertekad untuk terus menzahirkan nilai-nilai spiritual dalam kehidupan sehari-hari mereka.⁹³ Demikianlah bentuk kehidupan yang diidamkan oleh PAN. Ianya merupakan bentuk kehidupan yang berpaksi kepada ajaran-ajaran ketuhanan di mana semangat toleransi, keadilan sosial, persatuan dan kesatuan serta nilai-nilai kemanusiaan sejagat yang lain dapat diraih. PAN meyakini bahawa semua agama, termasuklah Islam, mengajar penganutnya untuk meyakini kebenaran seperti ini. Oleh itu PAN melihat bahawa sila-sila Pancasila sememangnya berkait rapat dengan nilai-nilai kemanusiaan sepermata yang diajar oleh Islam.

Lanjutan Tingkat Atas, gagasan pengajaran Panca-Agama, larangan cuti sekolah ketika Ramadhan dan sebagainya. Lihat Adian Husaini, *Pancasila bukan Untuk Menindas Hak Konstitusional Ummat Islam; Kesalahan dan Penyalahpahaman Terhadap Pancasila 1945-2009* (Jakarta: Gema Insani, 2009), 101-130.

⁹³ Ichwan Ishak Djanggawirana, *Membangun Kemandirian dengan Nasionalisme dan Spiritualitas* (Jakarta: Institut Bangun Bangsa, 2013), 36 dan 65-70.

Kenyataan sebegini pernah dinyatakan oleh Amien Rais. Sebagai ketua Majlis Pertimbangan Parti Dewan Pengurus Pusat PAN, Amien meyakini hubungan yang cukup erat antara Pancasila dan Islam. Meskipun kedua-duanya memiliki perbezaan yang cukup jelas, iaitu Pancasila lahir daripada pemikiran manusia dan Islam merupakan wahyu yang diturunkan oleh Allah SWT kepada Nabi Muhammad SAW, namun perkaitan tersebut sememangnya wujud dan dapat dikenal pasti. Apabila kita lihat sila yang dirangkumi oleh Pancasila, Islam juga sememangnya mengajar penganutnya untuk mengamalkan aturan yang dimaksudkan.⁹⁴ Misalnya, sila Ketuhanan Yang Maha Esa. Sila pertama daripada Pancasila tersebut menyatakan bahawa bangsa Indonesia adalah merupakan sebuah bangsa yang beragama atau bersifat ketuhanan. Tanpa mengira bagaimana konsep ketuhanan tersebut diyakini dan diamalkan, namun, yang pasti, bangsa Indonesia adalah bangsa yang meyakini kewujudan Tuhan Yang Maha Agung dan harus disembah.

Begitu juga dengan sila atau aturan-aturan berikutnya yang merangkumi nilai-nilai sejagat yang lain seperti kemanusiaan, penyatuan, musyawarah dan keadilan. Kesemua aturan tersebut sememangnya merupakan antara cita-cita murni yang diajarkan oleh Islam dan harus diperjuangkan oleh para penganutnya. Oleh itu, keyakinan terhadap Pancasila sebagai suatu ideologi mestilah diletakkan secara harmoni terhadap Islam sebagai agama dan panduan hidup bagi kebanyakan masyarakat Indonesia. Kedua-duanya amat berkaitan antara satu sama lain, dan oleh sebab itulah ianya tidak patut ditentang. Amien menjelaskan bahawa, dalam perjalanan jauh sejarah politik Indonesia, banyak sekali catatan pelanggaran atau penyelewengan terhadap nilai-nilai murni tersebut.⁹⁵ Selaras dengan kemajuan pola kehidupan masyarakat yang

⁹⁴ Lihat M. Amien Rais, "Kata Pengantar," dalam *Islam di Indonesia; Suatu Ikhtiar Mengaca Diri*, ed. M. Amien Rais (Jakarta: Rajawali Press, 1989), xiv dan M. Amien Rais, *Cakrawala Islam; Antara Cita dan Fakta* (Bandung: Mizan, 1996), 127-128.

⁹⁵ Lihat M. Amien Rais, "Indonesia dan Demokrasi," dalam *Aspirasi Umat Islam Indonesia*, ed. Bosco Carvallo, Dasrilzal (Jakarta: LEPPEPNAS, 1983), 65-66. Terdapat kemungkinan bahawa antara faktor yang menimbulkan keadaan sedemikian adalah sikap kerajaan khususnya Orde Baru di bawah kekuasaan

bersifat individualistik dan materialistik, berlakulah jurang ekonomi dan sosial yang cukup besar dalam kalangan masyarakat. Dari sudut yang lain, pemerintah menggalakkan kepentingan mengamalkan nilai-nilai Pancasila, di mana berlakunya penyelewengan-penyelewengan yang dilakukan oleh sesetengah pihak dalam kalangan masyarakat Indonesia. Kenyataan ini sudah semestinya amat menggerunkan dan perlu ditegah daripada berlaku secara berterusan.

Di samping itu, tindakan PAN untuk menjadikan Pancasila sebagai ideologi parti ini turut dijelaskan oleh beberapa tokoh PAN yang lain. Sebagai contoh, Ketua Umum Dewan Pengurus Pusat PAN, Hatta Rajasa, menegaskan bahawa ideologi PAN berjalan seiring dengan ideologi negara iaitu Pancasila. Menurutnya:

Jika ditanya, PAN itu ideologinya bersifat demokrasi, keadilan dan kesejahteraan. Apabila ideologi (negara) kita, sudah semestinya ideologi Pancasila. Jika negara sahaja yang mempunyai ideologi Pancasila, maka parti politik tersebut menuju ke arah Pancasila itu. Itulah "*the basic principle*" dalam kehidupan kita. Ideologi itu dalam konteks mensejahterakan, ideologi itu sebagai pengikat, sebagai haluan, tapi sebaik-sebaiknya haluan dari sebuah parti politik, tidak berhimpit dengan haluan-haluan negara, itu yang paling baik.⁹⁶

Dengan nada yang sama, wakil Sekretaris Jenderal PAN, Achmad Ruba'ie mengatakan bahawa ideologi, nafas dan tujuan PAN merupakan ideologi, nafas dan tujuan negara Republik Indonesia;

Soeharto yang telah menjadikan Pancasila sebagai sebuah ideologi tertutup. Melalui cara tersebut, para pemimpin Orde Baru telah berjaya menjadikan Pancasila sebagai sebuah ideologi yang eksklusif di mana masyarakat tidak diberikan kebebasan langsung untuk mentafsirkannya. Dengan memberikan tafsiran tunggal terhadap Pancasila, para pengusa tersebut mula membangunkan kuasa mereka secara hegemoni dan kemudian mengamalkan tindakan tertentu, sama ada dalam bidang politik, sosial, ekonomi maupun pendidikan, secara paksaan atau penindasan. Faktor keamanan (*security*) merupakan alasan utama yang selalu digunakan untuk melancarkan pelbagai tindakan tersebut. Dalam keadaan berikut, prinsip-prinsip demokrasi seperti musyawarah, permuafakatan, penghormatan terhadap Hak Asasi Manusia dan kebebasan masyarakat mula terbatas, bahkan terhapus, seterusnya kekuatan parti politik dan institusi press dilemahkan serta kekuatan masyarakat madani (*civil society*) menjadi terjejas. Untuk keterangan lebih lanjut, sila lihat Michael Van Langenberg, "Negara Orde Baru" Bahasa, Ideologi, Hegemoni," dalam *Bahasa Dan Kekuasaan; Politik Wacana di Panggung Orde Baru*, ed. Yudi Latif & Idy Subandi Ibrahim (Bandung: Mizan, Mei 1996) dan Masdar Farid Mas'udi, "Negara (...); Sebuah Pengantar," dalam Abdelwahab El-Affendi, *Masyarakat Tak Bernegraya: Kritik Teori Politik Islam*, terj. Amiruddin Ar-Rani (Yogyakarta: Lembaga Kajian Islam dan Sosial (LKiS-Pustaka Pelajar), 1994).

⁹⁶ <http://www.pedomannews.com/politik-hukum-dan-keamanan/21897-inilah-ideologi-pan-menurut-hatta-rajsa>. Dicapai pada 25 Jun 2014, jam 12.35.

Ideologi PAN bukan saja berkaitan dengan ideologi Negara tetapi lebih dari itu, ideologi PAN merupakan pensenyawaan dengan ideologi negara. Hal ini demikian kerana nafas PAN adalah nafas negara, dan tujuan PAN adalah tujuan Negara, begitu juga sebaliknya tujuan negara menjadi tujuan PAN. PAN dan negara merupakan dua entiti yang tidak boleh dipisahkan. Melalui doktrin seperti ini, maka Caleg dari PAN akan selalu dipanggil untuk memikul tugas politik kemanusian dengan mendahulukan kepentingan negara melebihi segala-galanya....⁹⁷

Di samping itu, PAN juga memahami bahawa Pancasila adalah tali atau simpulan yang mengikat parti dengan nilai-nilai kebangsaan. Sepertimana yang dijelaskan sebelum ini, menurut PAN, kebangsaan adalah tali penyatu Negara Kesatuan Republik Indonesia yang terdiri daripada pelbagai nilai, suku, budaya dan agama. Konsep kebangsaan seumpama ini mestilah berlandaskan nilai-nilai keagamaan (spiritual) masyarakat Indonesia. Oleh itu, PAN akan terus berusaha untuk menjadi salah satu parti politik kebangsaan yang menyandarkan setiap gerak dan langkah politiknya pada nilai-nilai moral agama yang membawa rahmat bagi sekalian alam.

Dasar parti berupa Pancasila merupakan tali pengikat parti dengan nilai-nilai kebangsaan dan keindonesiaan. PAN memandang Pancasila sebagai kesepakatan bangsa yang menjadi dasar ideologi negara yang memiliki visi untuk membangunkan kesejahteraan rakyat melalui kehidupan dan pemerintahan yang demokratik dan mewujudkan keadilan sosial bagi seluruh rakyat Indonesia dengan dasar nasionalisme dan Ketuhanan Yang Maha Esa. Di samping itu, Pancasila juga merupakan perwujudan daripada ideologi PAN yang berasaskan akhlak politik berdasarkan agama yang membawa rahmat bagi sekalian alam.⁹⁸

Rumusan politik seumpama ini, adalah hasil ijтиhad PAN sebagai sebuah parti politik yang lahir ditengah-tengah kemajmukan bangsa Indonesia. Sebagai parti politik yang memiliki pengundi utama yang berasal daripada golongan Islam, PAN tidak dapat mengelakkan diri daripada realiti politik tanah air yang terdiri daripada struktur kemasyarakatan yang sangat majmuk. Oleh itu, keputusan untuk memilih Pancasila

⁹⁷ Achmad Rubaie, "Partai Amanat Nasional Dorong Caleg Ideologis," dalam lawan sesawang <http://www.achmadrubiae.com/index.php/2013-02-11-09-55-19/partai-amanat-nasional/item/129-pan-dorong-caleg-ideologis>. Dicapai pada 30 Jun 2014, jam 20.15.

⁹⁸ Ichwan Ishak Djanggawirana, *Membangun Kemandirian dengan Nasionalisme dan Spiritualitas*, 84.

sebagai ideologi parti menggambarkan hasrat PAN untuk diterima oleh seluruh golongan masyarakat Indonesia tanpa perlu kehilangan jati dirinya sebagai parti politik yang memiliki kaitan sejarah dengan umat Islam. Melalui ideologi Pancasila, PAN berharap supaya parti tersebut dapat membawa seluruh ahli parti, dan seluruh masyarakat majmuk Indonesia dalam satu hasrat politik, iaitu untuk membangunkan Indonesia menjadi sebuah negara yang maju, berdikari dan bertoleransi. Selari dengan hasrat tersebut, sifat atau identiti PAN dikenali sebagai sebuah parti politik yang terbuka, inklusif dan berdikari.⁹⁹

3.3.4.2 Aspek Demokrasi

Sebagai salah satu parti politik yang ditubuhkan ketika era reformasi, PAN sememangnya dirancang dan dibentuk oleh seberkas idea dan pemikiran yang cukup relevan dengan usaha untuk memperkuuhkan prinsip-prinsip demokrasi di Indonesia. Oleh itu, selain memiliki sifat yang terbuka, kebangsaan dan beragama (*religious*), PAN menyatakan dirinya dengan tegas sebagai sebuah parti politik yang demokratik dan memiliki komitmen yang tinggi untuk memperjuangkan nilai-nilai demokrasi dalam setiap langkah perjuangannya. Sepertimana yang termaktub dalam visi dan misi partai, PAN bercita-cita mewujudkan masyarakat madani yang adil dan makmur, pemerintahan yang baik dan bersih di dalam negara Indonesia yang demokratik dan berdaulat serta diredhai Allah SWT, Tuhan Yang Maha Esa. Di samping itu, dalam misi parti, PAN menegaskan cita-citanya untuk mewujudkan Indonesia baru yang demokratik, aman

⁹⁹ Berkaitan dengan keterbukaan tersebut, PAN berusaha untuk membuka dirinya kepada seluruh masyarakat Indonesia yang berminat untuk menjadi ahli parti tanpa mengira perbezaan latar belakang, asal-usul, suku, mahupun agama. Selain itu, berkaitan dengan siap berdikari; berdikari bermaksud setiap ahli PAN mestilah mampu mencari penyelesaian bagi segala persoalan rakyat. Berkenaan dengan berdikari, terdapat tiga definisi. Definisi pertama adalah ahli politik yang bermaksud ahli yang mampu memberikan sumbangan atau peranan kepada parti di atas kewujudannya dalam masyarakat. Kedua, masyarakat berdikari yang bererti pembangunan masyarakat yang berfikir dan memiliki keinginan untuk menjadi insan yang berdikari dengan cara mengurangkan sikap terlalu bergantung terhadap pihak-pihak lain. Ketiga, masyarakat berdikari yang membawa kepada kebangkitan bangsa dan negara Indonesia menjadi sebuah negara yang bebas. Perkara ini disokong dengan peningkatan bilangan usahawan di dalam masyarakat yang mampu meningkatkan ekonomi negara. *Ibid.*, 89-90.

makmur, maju, bebas dan bermartabat.¹⁰⁰ Hal ini telah ditegaskan dalam platform parti bahawa PAN adalah parti politik yang memperjuangkan kedaulatan rakyat, demokrasi, kemajuan dan keadilan sosial, di mana setiap rakyat dapat mengembangkan dirinya sehingga mampu menyumbang dalam bidang politik, sosial, ekonomi dan sebagainya.¹⁰¹

Menurut PAN, demokrasi merupakan salah satu sistem politik yang paling ideal dan tepat untuk diterapkan dalam konteks politik di Indonesia. Menurut Amien Rais, demokrasi umpama sebatang pokok yang tumbuh daripada benih, kemudian mula bertunas, lalu tumbuh dan membesar sehingga mempunyai bunga atau buah yang boleh dipetik oleh sesiapa sahaja. Proses tumbesaran pokok ini semestinya ditentukan oleh banyak faktor, antaranya tahap kesuburan tanah, ekosistem dan kaedah penjagaannya. Setelah memenuhi kesemua faktor tersebut, pokok tersebut akan tumbuh dan membesar dengan subur sehingga memberi manfaat kepada semua manusia. Sebaliknya, jika faktor-faktor tersebut tidak dipenuhi atau kurang, maka pokok akan menjadi layu dan akhirnya mati. Begitu juga halnya dengan demokrasi. Kemunculan demokrasi sebagai sistem politik yang baik dan berguna atau tidak baik dan tidak berguna bergantung kepada para penyokong demokrasi tersebut.¹⁰² Merekalah yang akan menentukan arah dan tujuan demokrasi di Indonesia sama ada membawa kebaikan atau kemudaratan.

PAN juga meyakini bahawa demokrasi merupakan sebuah aturan nilai, bukan hanya sebagai alat sahaja yang mampu membawa bangsa Indonesia ke arah kesejahteraan. Berkaitan dengan hal ini, Hatta Rajasa menyatakan:

Haruslah kita yakini bahawa demokrasi adalah suatu "values" atau nilai. Ia bukan sekadar alat untuk membawa kita kepada satu tujuan, tapi ia adalah satu nilai. Nilai yang di dalamnya terdapat nilai-nilai budaya bangsa ini yang memperkuatkan perpaduan demokrasi itu sendiri, dan dari situ kita harus meyakini bahawa demokrasi ini akan mampu membawa kita ke arah kesejahteraan. Jika kita hanya melihat demokrasi sebagai alat, maka kita akan terjebak ke dalam sebuah

¹⁰⁰ *Platform dan Anggaran Dasar Anggaran Rumah Tangga Partai Amanat Nasional*, vii-viii

¹⁰¹ Lihat Platform PAN dalam Muhammad Najib, ed., *Sejarah Berdirinya PAN*, 141.

¹⁰² M. Amien Rais, "PAN dan Usaha Penegakan Demokrasi," AMANAT, nomor 001, 22 Oktober 1998.

pertanyaan yang besar: Adakah alat lain yang lebih efektif untuk menggantikan alat ini untuk mencapai sesuatu tujuan?¹⁰³

Amien turut menjelaskan bahawa aturan nilai tersebut merupakan prinsip-prinsip moral yang selari dengan ajaran Islam. Antara nilai-nilai yang dimaksudkan ialah persamaan (*equality*), persaudaraan (*brotherhood*), musyawarah (*shūrā*) dan sebagainya.¹⁰⁴ Selain itu, demokrasi juga mengetengahkan prinsip perwakilan (*representation*). Amien mengklasifikasikannya sebagai politik representasi. Menurut beliau, konsep ini adalah inti demokrasi di mana kedaulatan bangsa dan negara terletak di tangan rakyat dan segala aspirasi atau suara rakyat mestilah direalisasikan di bawah tanggungjawab ahli eksekutif dan legislatif. Tambah Amien, politik representasi seperti ini akan menjadi lebih sempurna apabila prinsip meritokrasi juga direalisasikan secara menyeluruh. Menurut beliau, prinsip meritokrasi ini menyebabkan berlakunya proses latihan pegawai kerajaan di lembaga-lembaga eksekutif, legislatif dan badan kehakiman berdasarkan kriteria dan kemampuan mereka. Amien yakin bahawa hanya melalui sistem demokrasi inilah, keamanan dapat dirasai oleh seluruh masyarakat Indonesia, sama ada daripada golongan majoriti maupun minoriti.¹⁰⁵

PAN juga memahami bahawa demokrasi mestilah dibangunkan berdasarkan nilai-nilai moral dan agama. Hasrat politik yang ingin diperjuangkan oleh PAN adalah politik bertamadun, di mana prinsip kebenaran akan dijadikan sebagai punca kekuatan. Melalui hasrat politik berikut, PAN akan sentiasa meletakkan nilai-nilai moral sebagai dasar demokrasi dan menghindarkan diri daripada mengamalkan kaedah-kaedah yang tidak bermoral dan cenderung untuk menghalalkan cara demi mencapai matlamat tertentu.

¹⁰³ Lihat <http://hatta-rajasa.info/read/36/pidato-hatta-rajasa-di-acara-ulang-tahun-13-pan#sthash.b91Srh0V.dpuf>. Dicapai pada 13 Jun 2014, jam 22.24

¹⁰⁴ Diambil daripada Ma'mun Murod Al-Brebesy, *Menyingkap Pemikiran Politik Abdurrahman Wahid Dan Amien Rais Tentang Negara* (Jakarta: PT RajaGrafindo Persada, 1999), 221.

¹⁰⁵ Lihat M. Amien Rais, *Membangun Politik Adiluhung; Membumikan Tauhid Sosial, Menegakkan Amar Ma'ruf Nahi Munkar* (Bandung: Zaman, 1998), 246 dan M. Amien Rais, "Representasi Umat Harus Diperjuangkan", dalam *Islam Demokrasi Atas Bawah; Polemik Strategi Perjuangan Umat Model Gus Dur dan Amien Rais*, ed. Arief Affandy (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1996), 123.

Dalam ideologi perjuangan PAN disebutkan bahawa:

Reformasi politik masih tetap menjadi agenda utama kita: diskriminasi berdasarkan suku, etika, kaum, jantina dan agama tidak boleh ada dalam kamus politik bangsa; semua rakyat tanpa kekecualian, mempunyai hak dan kewajipan yang sama; prinsip “*one man, one vote, one value*”, tidak boleh dikompromikan dengan apa-apa sahaja cara; parti politik adalah tiang demokrasi, sesuaikan dengan cara demokrasi; nilai-nilai moral menjadi dasar demokrasi, matlamat menghalalkan cara (*the end justifies the means*) merupakan tabu yang harus dihindari sejauh-jauhnya, kerana ianya dapat merapuhkan sendi-sendi demokrasi.¹⁰⁶

Jelaslah bahawa komitmen PAN untuk memperjuangkan nilai-nilai demokrasi sememangnya terlihat dalam usaha-usaha penetapan hukum yang berkait rapat dengan kekuatan sendi-sendi demokrasi itu sendiri. Sebagai contoh, berkaitan dengan Undang-Undang Politik, beberapa ahli legislatif PAN berusaha untuk mendorong penerapan sistem daerah (*district*) dalam proses pemilihan umum.¹⁰⁷ Selain itu, PAN juga telah berusaha untuk menghapuskan ketentuan undang-undang yang tidak selari dengan kebebasan masyarakat untuk mengembangkan daya kreativiti mereka dalam proses berbangsa dan bernegara. Berhubung hal ini, PAN telah menetapkan Peraturan Pemerintah Pengganti Undang-Undang tentang keganasan (*terrorism*).¹⁰⁸ Berkaitan usaha membentuk masyarakat politik yang berkuasa pula, PAN mengusulkan beberapa cadangan, antaranya mengakui status tanpa hak mengundi (*non-voting right*) bagi wakil ketenteraan yang duduk di meja parlimen, peraturan yang melarang pegawai kerajaan untuk terlibat secara langsung dengan mana-mana parti politik atau melakukan kempen politik dengan menggunakan kemudahan negara, usul berkaitan perang melawan politik

¹⁰⁶ M. Amien Rais, *Ideologi Perjuangan Partai Amanat Nasional* (Jakarta: DPP PAN dan Fraksi PAN DPR RI, t.t), 7.

¹⁰⁷ Melalui aturan ini, diharapkan para calon ahli legislatif yang bertanding dalam Pemilihan Umum merupakan penduduk asli yang mewakili daerah asal mereka. Dengan begitu, wujud perkaitan emosi yang kuat antara para ahli legislatif tersebut dengan masyarakat yang mereka wakili di parlimen.

¹⁰⁸ PAN tidak bersetuju dengan rancangan Badan Intelijen Negara (BIN) untuk menubuhkan beberapa cawangan di daerah-daerah tertentu. Hal ini demikian kerana rancangan tersebut dikhuatirkan akan menjadi alasan untuk membantutkan daya kritis masyarakat terhadap pihak kerajaan. Hasil nukilan Abd Rahim Ghazali, “wawancara dengan Wakil Sekretaris Jeneral DPP PAN Muhammad Najib pada 29 Januari 2004 di Jakarta,” dalam Abd Rahim Ghazali, “Peranan Partai Politik Dalam Masa Transisi dan Konsolidasi Demokrasi Di Indonesia (1998-2004), 176.

wang (*money politics*),¹⁰⁹ usul berkaitan dengan susunan anggota Komisi Pemilihan Umum (KPU), Undang-Undang tentang kuasa daerah dan sebagainya.

3.3.4.3 Aspek Kebangsaan

Sebagai sebuah parti politik yang berhaluan kebangsaan dan beragama (*religious*), PAN menunjukkan penghormatan yang amat tinggi terhadap nilai-nilai kebangsaan dalam arena politik di Indonesia. Mengikut lintasan sejarah kemerdekaan Indonesia, kebangsaan hadir dan kemudiannya menjadi sebuah ideologi politik pada awal abad ke-20 melalui beberapa golongan akademik yang mendapat pendidikan di luar negara. Kemunculan ideologi kebangsaan ini dapat kita lihat, antaranya melalui penubuhan organisasi Boedi Oetomo pada tahun 1908¹¹⁰ dan Sarekat Dagang Islam pada tahun 1911. Organisasi pertama merangkumi beberapa golongan “*priyayi*” dari wilayah Jawa dan Madura sahaja, manakala, organisasi kedua pula meliputi seluruh golongan dan daerah di seluruh Indonesia.¹¹¹

Seterusnya, perkembangan ideologi kebangsaan ini ditandai dengan kemunculan sebuah komitmen bersama para pemuda Indonesia pada 28 Oktober 1928 yang dikenali sebagai Sumpah Pemuda.¹¹² Sumpah Pemuda adalah salah satu bukti penyatuan gerak

¹⁰⁹ Berkaitan dengan perang melawan politik wang (*money politics*), PAN mengusulkan tiga perkara. Pertama, penyusunan program etika kempen oleh Komisi Pemilihan Umum (KPU). Kedua, badan pengadilan khas untuk para pelaku politik wang dengan proses yang cepat dan efisien. Ketiga, penubuhan lembaga khas yang bertugas untuk menerima dan mengurus aduan daripada masyarakat berkaitan dengan aktiviti-aktiviti politik wang dan tindakan tidak sepatutnya daripada para penjawat awam.

¹¹⁰ Untuk perbahasan lebih lanjut mengenai organisasi ini, sila lihat, Gamal Komandoko, *Boedi Oetomo; Awal Bangkitnya Kesadaran Bangsa* (Yogyakarta: Media Pressindo, 2008) dan Adi Ekopriyono, *Boedi Oetomo 1908: Gerakan Pemuda Tonggak Kebangkitan Nasional* (Paguyuban Pengembangan dan Penerus Cita-Cita Boedi Oetomo, 2008), *Sejarah Pembentukan dan Perkembangan Boedi Oetomo* (Jakarta: Direktorat Publikasi, Direktorat Jenderal PPG, Departemen Penerangan RI, 1993) dan sebagainya.

¹¹¹ Untuk perbincangan lebih lanjut mengenai Sarekat Dagang Islam, sila lihat, A.P.E Korver, *Sarekat Islam; Gerakan Ratu Adil* (Jakarta: PT Grafitipers, 1985), Nasihin, *Sarekat Islam Mencari Ideologi (1924-1945)* (Jakarta: Pustaka Pelajar, 2012), Deliar Noer, *Gerakan Modern Islam Di Indonesia (1900-1942)* (Jakarta: LP3ES, 1996) dan sebagainya.

¹¹² Sumpah Pemuda ini merupakan ikrar yang dibacakan oleh para pemuda Indonesia yang merangkumi 3 perkara. Ketiga-tiga perkara tersebut adalah pengakuan terhadap tumpah darah, iaitu tanah air Indonesia, bangsa yang satu, bangsa Indonesia dan bahasa persatuan, bahasa Indonesia. Untuk perbahasan lebih menarik, sila lihat, Bambang Sularto, *Dari Kongres Pemuda Indonesia Pertama ke Sumpah Pemuda* (Jakarta: Balai Pustaka, 1986), Sutrisno Kutoyo, *Satu Catatan Tentang Sumpah Pemuda 28 Oktober 1928* (Jakarta: Lembaga Sejarah dan Antropologi, Departement Pendidikan dan Kebudayaan Republik Indonesia, 1970) dan sebagainya.

dan langkah perjuangan bangsa Indonesia untuk memperjuangkan kemerdekaannya dan melepaskan diri daripada belenggu kuasa penjajah, iaitu Belanda. Ianya melahirkan kesefahaman dan perpaduan politik seluruh masyarakat Indonesia yang terdiri daripada pelbagai latar belakang agama, suku, bahasa, budaya dan sebagainya, untuk menentukan nasib bangsa mereka. Sesungguhnya, kemunculan ideologi kebangsaan pada ketika itu mestilah difahami sebagai salah satu bentuk kesedaran bangsa Indonesia untuk bersatu dan memperjuangkan kemerdekaan negaranya.

Seiring dengan perjalanan waktu, sedikit demi sedikit pemahaman masyarakat terhadap nilai-nilai kebangsaan mula berubah. Perkembangan sosial dan politik tanah air yang berlaku secara berterusan telah menimbulkan pelbagai cabaran baru yang tidak pernah wujud sebelumnya. Jika masyarakat pada zaman dahulu berdepan dengan kepayaan hidup demi memperjuangkan kemerdekaan Indonesia, manakala masyarakat masa ini dibebani dengan tugas yang agak berat untuk mengisi hasil perjuangan kemerdekaan tersebut dengan cara atau kadeah yang terbaik. Ketika bangsa Indonesia masih berada di bawah belenggu penjajahan, semangat kebangsaan sangat mudah diwujudkan kerana setiap rakyat memiliki semangat patriotisme yang sama, iaitu mengusir penjajah dari bumi Indonesia. Namun, apabila nikmat kemerdekaan itu telah dikecapi, semangat kebangsaan tersebut sudah luntur dan susah untuk dibangkitkan semula kerana musuh yang harus diperangi tidak datang dari luar, sebaliknya mereka datang dari dalam negara itu sendiri. Musuh yang dimaksudkan adalah mentaliti setiap warganegara Indonesia.¹¹³

¹¹³ Menurut Ichwan, lazimnya kita akan menjumpai ramai yang berfikiran pesimistik dan beranggapan bahawa idealisme (kebangsaan) hanya wujud pada zaman lampau sahaja. Menurutnya lagi, ramai masyarakat yang bersikap pragmatis dan terjebak pada anggapan yang menyatakan bahawa kebangsaan dan patriotisme diperlukan hanya pada masa-masa kemerdekaan sahaja dan bukan pada masa ini. Lihat Ichwan Ishak Djanggawirana, *Membangun Kemandirian dengan Nasionalisme dan Spiritualitas*, 34 dan 54.

Dalam konteks perbincangan berikut, PAN menegaskan kepada perlunya penyegaran kembali nilai-nilai kebangsaan dalam diri setiap rakyat Indonesia. Melalui penegasan ini pula, PAN berusaha untuk menawarkan gagasannya tentang konsep kebangsaan sehingga menjadikannya cukup unik berbanding dengan konsep sama yang diutar-uarkan oleh parti politik lain di Indonesia. Kebangsaan merupakan tali pengikat Negara Kesatuan Republik Indonesia yang terdiri daripada pelbagai nilai, suku, budaya dan agama.¹¹⁴ Oleh itu, nilai-nilai yang selari dengan prinsip kebangsaan seperti keadilan, toleransi, kesejahteraan umum dan sebagainya mestilah sentiasa dijaga dan dibina. Sikap ini telah diamalkan oleh para pembangun bangsa, di mana mereka lebih mengutamakan penyatuan nasional berbanding ego masing-masing untuk menujuhkan negara Indonesia. Rasa tanggungjawab, integriti yang kuat dan semangat perpaduan di antara mereka telah berjaya menunjukkan dunia tentang kedaulatan Indonesia sebagai sebuah negara yang merdeka dan bebas dari belenggu penjajahan.¹¹⁵

Selain berperanan sebagai alat penyatuan bangsa, kebangsaan merupakan satu ideologi politik yang selari dengan nilai-nilai kemanusian sejagat. Kebangsaan bukan hanya dimiliki secara eksklusif oleh bangsa Indonesia sahaja sehingga menafikan kewujudan bangsa-bangsa lain di dunia ini. Kebangsaan yang dibawa oleh PAN bukanlah bersifat *chauvinistic* yang bererti cinta terhadap diri sendiri dan tidak memperdulikan orang lain.¹¹⁶ Sebaliknya, kebangsaan yang difahami oleh PAN memiliki perkaitan yang sangat erat dengan nilai-nilai keagamaan (*spirituality*) setiap manusia. Prinsip kebangsaan berikut telah menggalakkan pencapaian kebaikan dan kemaslahatan seluruh umat manusia. Ianya tidak mengandaikan kebaikan terhadap bangsanya sendiri, namun terhadap bangsa-bangsa lain juga atas dasar nilai-nilai

¹¹⁴ *Ibid.*, 54.

¹¹⁵ *Ibid.*, 48.

¹¹⁶ Untuk perbahasan lebih lanjut mengenai chauvinism, sila lihat, misalnya, John A. Hall, ed., *The State of the Nation; Ernest Gellner and the Theory of Nationalism* (Cambridge: Cambridge University Press, 1998), 119, [], Kingsley Amis *the King's English* (Great Britain: Penguin Group, 2011), Gottfried Schatz, *Jeff's view on Science and Scientists* (Amsterdam: Elsevier BV, 2006), 164, N.V. Chavchavadze, Ghia Nodia, Paul Peachey, ed., *National Identity as an Issue of Knowledge and Morality* (Washington DC: Paideia Press & the Council for Research in Values and Philosophy, 1994), 174 dan sebagainya.

perikemanusiaan. Oleh yang demikian, PAN menolak segala bentuk penjajahan di muka bumi ini kerana ianya bertentangan dengan norma kemanusiaan yang merdeka.¹¹⁷

Selain itu, PAN juga memahami bahawa nilai-nilai kebangsaan mestilah berlandaskan daripada nilai-nilai keagamaan (*spirituality*). Sebagai parti yang bersifat kebangsaan dan beragama (*religious*), PAN meletakkan landasan berfikirnya pada satu kesatuan wawasan kebangsaan dan identiti keagamaan. Dengan bersatunya kedua-dua unsur tersebut, ianya telah memberikan kekuatan bagi PAN untuk bertindak serta membangunkan Indonesia sebagai sebuah negara yang merdeka dan berdaulat. Kebangsaan dan spiritualitas merupakan dua perkara yang saling berkaitan antara satu sama lain. Kedua-duanya mestilah wujud dan sentiasa dibina dalam diri setiap rakyat Indonesia. Oleh itu, kebangsaan dan spiritualitas tersebut tidak wujud pada awal kemerdekaan Indonesia sahaja, namun sentiasa hadir dan terus menjadi semangat yang menggerakkan bangsa ini kepada perubahan sosial menuju negara Indonesia yang merdeka, bebas, adil dan berdaulat.¹¹⁸

Spiritualitas (*spirituality*) sememangnya berkait erat dengan keagamaan (*religiosity*). Walau bagaimanapun, kedua-dua perkatra ini amat berbeza. Keagamaan merupakan kemurnian perilaku seseorang yang terlihat dalam ibadahnya. Sebagai contoh kemurnian tersebut adalah lambakan tempat-tempat ibadah yang dibina di dalam lingkungan masyarakat dan pelbagai aktiviti ibadah yang mereka lakukan. Perkara ini berbeza dengan spiritualitas. Ianya merupakan nilai-nilai dan amalan-amalan yang terhasil daripada unsur keagamaan yang wujud dalam diri setiap orang. Jadi, spiritualitas boleh diumpamakan sebagai buah kepada keagamaan.¹¹⁹ Ichwan menjelaskan bahawa unsur keagamaan sememangnya mengajar manusia tentang

¹¹⁷ Fahaman kebangsaan ini selari dengan nilai-nilai internasionalisme. Fahaman kebangsaan yang sedemikian bersifat terbuka dengan dunia luar berkaitan dengan perkara-perkara positif demi kepentingan pembangunan peradaban bangsa Indonesia. Memandangkan wujudnya bangsa-bangsa lain di dunia ini, maka sikap saling bergantung, menghormati dan kerjasama amatlah digalakkan bagi memperoleh kebaikan bersama. Lihat Ichwan Ishak Djanggawirana, *Membangun Kemandirian dengan Nasionalisme dan Spiritualitas*, 52-53.

¹¹⁸ *Ibid.*, 11.

¹¹⁹ *Ibid.*, 61.

perkara yang baik dan tidak baik, yang benar dan tidak benar, yang boleh dan tidak boleh dilakukan, dan sebagainya. Kesemua ajaran tersebut bersumber daripada ajaran agama. Kemudian melalui daya spiritualnya, setiap manusia dituntut untuk menerapkan ajaran-ajaran atau nilai-nilai tersebut ke dalam seluruh tindakan dan perlakuan dalam kehidupan seharian.¹²⁰

Menurut PAN, nilai-nilai spiritual ini mestilah dijadikan sebagai paksi dan landasan utama dalam proses pembangunan negara. Dalam kehidupan rakyat, nilai-nilai agama mestilah diberikan ruang dan masa untuk berkembang. Hal ini demikian kerana nilai-nilai agama dapat memberikan petunjuk (*guidance*) dan pencerahan ke atas setiap perubahan sosial yang berlaku demi mencapai hasil pembangunan yang bersifat kekal dan hakiki.¹²¹ Selain itu, nilai-nilai agama dianggap mampu menapis dan menghancurkan impak-impak negatif yang dibawa oleh proses-proses pembangunan atau pemodenan masyarakat Indonesia. Kenyataan ini dilihat cukup logik, memandangkan proses modernisasi amat berkait rapat dengan westernisasi. Oleh yang demikian, sudah tentu bangsa Indonesia akan memilih modernisasi yang bermaksud perubahan daya berfikir, sikap dan perilaku ke arah kemajuan bangsa, berbanding sekadar westernisasi yang bererti meniru daya berfikir, sikap dan perilaku bangsa Barat yang belum tentu sesuai dengan nilai-nilai tradisi dan agama yang ada.¹²²

Di tengah-tengah kepesatan proses modernisasi yang berlaku di Indonesia, kehadiran nilai-nilai agama sememangnya amatlah penting. Proses modernisasi tersebut mestilah dikawal dan dibentuk oleh pencerahan-pencerahan keagamaan yang bersumberkan kitab suci atau golongan-golongan agama di Indonesia. PAN berhasrat untuk membentuk masyarakat Indonesia yang maju dan moden tanpa kehilangan nilai-nilai keagamaan dan identiti agamanya. Oleh itu, sekularisme yang merupakan antara impak yang dibawa oleh modernisasi ini akan menyebabkan keruntuhan nilai-nilai

¹²⁰ *Ibid*

¹²¹ *Ibid.*, 66-67.

¹²² *Ibid.*, 67.

keagamaan daripada kehidupan sesuatu masyarakat. Oleh yang demikian, ianya haruslah dihindari. PAN memahami bahawa sekularisme adalah konsep yang bukan sahaja bertentangan dengan nilai-nilai agama yang wujud dalam kalangan masyarakat Indonesia, namun ia juga bertentangan dengan falsafah bangsa, iaitu Pancasila khususnya sila Ketuhanan Yang Maha Esa.¹²³

Sebagai kesimpulan, PAN adalah parti kebangsaan yang mendukung dan memperjuangkan bentuk Negara Kesatuan Republik Indonesia yang kukuh, merdeka dan berdaulat. PAN adalah parti politik kebangsaan yang membawa dasar setiap gerak dan langkah politiknya pada nilai-nilai moral agama sebagai landasan perjuangannya. PAN memahami bahawa nilai-nilai kebangsaan dan agama amatlah bersangkutan dan berkait erat antara satu sama lain. Dengan ciri pemikiran yang sedemikian, PAN menempatkan dirinya sebagai parti politik yang berhaluan kebangsaan dan beragama (*religious*) yang berusaha untuk mengamalkan nilai-nilai kebangsaan dan agama secara selari. Oleh yang demikian, ianya diharapkan dapat berperanan untuk membangunkan bangsa dan negara Indonesia menjadi sebuah negara yang merdeka, adil dan makmur.¹²⁴

Demikianlah perbahasan mengenai hubungan PAN dan Muhammadiyah serta pandangan PAN tentang paradigma hubungan Islam dan negara yang merangkumi aspek ideologi, kebangsaan dan demokrasi.

¹²³ *Ibid.*, 68-69.

¹²⁴ *Ibid.*, 75. Dalam konteks yang lebih luas, konsep kebangsaan ini dapat pula diertikan ke dalam empat definisi makna. Keempat-empat definisi ini lazimnya dikenali sebagai “*smart nasionalisme*”. Definisi yang pertama menuntut penghapusan rasa takut dengan hal-hal atau perkara-perkara asing (*xenophobia*) kerana Indonesia adalah negara yang memiliki sumber daya manusia dan alam yang unggul sehingga mampu bersaing dalam segala perkara dengan negara-negara lain. Definisi yang kedua menegaskan mengenai usaha-usaha yang mesti diamalkan oleh kerajaan Indonesia untuk melindungi kepentingan negara. Berkaitan hal ini, negara haruslah mengkaji semula atau mengurangkan perbelanjaan untuk aktiviti-aktiviti import barang dan jasa. Definisi ketiga pula mengharuskan usaha-usaha yang mesti diamalkan oleh negara untuk melindungi sumber daya alam daripada pengeksploitasi yang melampaui batas. Akhir sekali, definisi yang keempat menegaskan aktiviti-aktiviti tertentu yang perlu digalakkan oleh negara sebagai suatu gerakan untuk mencintai produk tempatan. Lihat <http://hattarajasa.info/read/2729/memahami-smart-nasionalism-ala-hatta>. Dicapai pada 23 Jun 2014, jam 10.25.

3.4 Kesimpulan

Perbahasan diatas merupakan ulasan mengenai PKB dan PAN. Penulis melihat terdapat banyak persamaan antara kedua-dua parti tersebut khususnya berkaitan dengan pandangan politik mereka mengenai hubungan Islam dan negara. Walaupun kedua-duanya memiliki perkaitan budaya dan sejarah dengan dua organisasi massa terbesar di Indonesia, iaitu Nahdlatul Ulama dan Muhammadiyah, namun PKB dan PAN memiliki komitmen yang besar untuk menjadi milik bangsa Indonesia secara keseluruhan. Tidak dapat dinafikan bahawa perkaitan tersebut wujud, antaranya, dalam penglibatan ramai ahli Nahdlatul Ulama dan Muhammadiyah dalam pemerintahan PKB dan PAN. Oleh yang demikian, terbentukkan satu anggapan dalam kalangan masyarakat yang menyatakan bahawa PKB adalah merupakan cabang politik Nahdlatul Ulama dan PAN pula ialah cabang politik Muhammadiyah.

Walau bagaimanapun, PKB dan PAN merupakan parti politik yang dimaksudkan untuk kemaslahatan atau kebaikan seluruh bangsa Indonesia. Kedua-duanya adalah parti Islam substantif yang terbuka, inklusif dan memperjuangkan kehidupan bangsa Indonesia yang demokratik, di mana diskriminasi oleh kaum majoriti terhadap kaum minoriti dihapuskan. Dengan menunjukkan karakter terbuka ini, PKB dan PAN berusaha menjadi parti rakyat Indonesia secara keseluruhan tanpa membezakan latar belakang agama, kaum, budaya dan sebagainya. PKB dan PAN ingin menjadi seperti rumah politik bagi seluruh rakyat Indonesia. Dalam situasi ini, tentunya menarik apabila dilakukan analisis yang lebih mendalam mengenai usaha-usaha yang telah diamalkan oleh kedua-dua parti tersebut berkaitan dengan komitmen mereka untuk menjadi parti Islam dan parti kebangsaan. Insyallah analisis dimaksud akan penulis sajikan dalam bab 4.

BAB 4

ANALISIS SEKULARISME POLITIK DALAM PARTAI KEBANGKITAN BANGSA DAN PARTAI AMANAT NASIONAL

4.1 Pendahuluan

Pada bab ke 4 ini, penulis akan membincangkan unsur-unsur sekularisme politik dalam PKB dan PAN.

4.2 Unsur-Unsur Sekularisme Politik Dalam Partai Kebangkitan Bangsa dan Partai Amanat Nasional.

Pada sub bab ini, penulis akan melakukan analisis ke atas sekularisme politik dalam organisasi PKB dan PAN. Sepertimana yang telah dijelaskan oleh penulis sebelum ini, sekularisme politik merangkumi 4 kriteria atau tahap tertentu yang merangkumi sekularisasi pemisahan negara, sekularisasi peluasan negara, sekularisasi penilaian semula terhadap nilai-nilai lama dan sekularisasi dominasi negara. Berikut merupakan analisis yang telah dilakukan oleh penulis berhubung dengan perkara tersebut:

4.2.1 Sekularisasi Pemisahan Negara

Unsur sekularisme politik pada tahap ini biasanya digandangkan dengan keadaan sosial keagamaan sesebuah negara yang sangat pelbagai. Dalam sesuatu negara majmuk, perdebatan mengenai perkara-perkara asas yang berkaitan dengan perpaduan dan kesatuan akan selalu hadir. Pembangunan satu sistem kehidupan yang mantap di dalam kepelbagaian masyarakat merupakan persoalan serius yang sering diajukan. Kewujudan golongan minoriti sering mengundang perhatian pemerintah, lebih-lebih

lagi apabila isu yang melibatkan golongan minoriti dan majoriti dalam aspek sosial keagamaan. Lazimnya, timbul pertelingkahan yang berterusan kesan daripada hubungan yang tidak begitu baik antara kedua-dua golongan ini. Tahap kesedaran terhadap sikap hormat- menghormati dan toleransi yang lemah sering dikatakan menjadi punca pertelingkahan ini.

Dalam konteks masyarakat di Indonesia, pembentukan hubungan yang harmoni dalam kalangan golongan majoriti dan golongan minoriti ini merupakan satu kewajipan. Sebagai sebuah negara mempunyai rakyat yang majmuk, Indonesia mestilah meletakkan prinsip-prinsip perpaduan dan kesatuan sebagai ciri utama untuk merealisasikan matlamat menjadi sebuah negara yang besar. Kesilapan dalam memperbaiki hubungan tersebut sudah pasti akan menyebabkan berlakunya perpecahan dalam kalangan masyarakat dan keruntuhan pada unsur-unsur kesepadan yang sedang berkembang di dalamnya. Situasi ini jika dibiarkan berterusan, kelak, negara akan berpecah-belah dan hancur menjadi kepingan-kepingan kecil yang tidak tidak berdaya. Oleh itu, kesedaran terhadap nilai-nilai perpaduan dan kesatuan serta penghormatan yang tinggi terhadap semangat toleransi, perlu digalakkan supaya ianya dapat merealisasikan pembentukan bangsa Indonesia yang merdeka, bersatu, berdaulat, adil dan makmur. Sesungguhnya, kesedaran terhadap kepentingan memelihara perpaduan ini mestilah diserapkan dalam kalangan masyarakat supaya semangat perpaduan itu dapat dimiliki oleh seluruh bangsa Indonesia.

Salah satu prinsip politik yang perlu diperjuangkan oleh negara untuk menegakkan perpaduan dan kesatuan bangsa adalah prinsip kesamarataan (*equality*). Dalam sebuah negara yang bermasyarakat majmuk seperti Indonesia, hak seluruh rakyat untuk memperoleh kesamarataan, sama ada dari segi hukum, politik, mendapatkan pendidikan, kesihatan, dan sebagainya, merupakan suatu kemestian. Setiap rakyat sudah pasti mengimpikan wujudnya suatu sistem sosial kemasyarakatan, di mana prinsip

kesamarataan ini sentiasa dijunjung tinggi dan terjamin. Bagi golongan majoriti, pengakuan terhadap prinsip kesamarataan ini membuktikan sikap toleransi mereka terhadap kewujudan golongan minoriti yang tinggal bersama mereka sebagai sebahagian daripada bangsa Indonesia. Melalui sikap seperti ini, golongan majoriti telah berjaya menunjukkan komitmen dan penghormatan yang tinggi terhadap nilai-nilai demokrasi di Indonesia.

Di samping itu, bagi golongan minoriti pula, pengakuan negara terhadap nilai persamaan ini merupakan suatu berkat. Hal ini demikian kerana dengan prinsip kesamarataan tersebut, hak-hak politik, sosial dan keagamaan mereka dapat dipenuhi dan dijamin oleh negara. Golongan minoriti ini tidak perlu berasa takut atau khuatir terhadap kuasa golongan majoriti, kerana kedua-dua golongan tersebut dipandang sama rata menurut Undang-Undang Dasar 1945. Oleh itu, golongan majoriti yang mempunyai bilangan yang lebih ramai tidak boleh dijadikan sebagai hujah atau alasan untuk melakukan perbuatan yang berbaur diskriminasi dengan sewenang-wenangnya terhadap golongan minoriti. Sebaliknya, bagi golongan minoriti, bilangan mereka yang agak sedikit seharusnya sentiasa menghormati golongan majoriti dan bekerjasama dengan golongan tersebut untuk membangunkan bangsa Indonesia. Oleh itu, kedua-dua golongan ini perlulah sedar bahawa Indonesia merupakan sebuah negara demokrasi, di mana perbezaan agama, suku, budaya dan sebagainya tidak menjadi penghalang untuk bersatu, sebaliknya, perbezaan tersebut merupakan kelebihan dan berperanan sebagai paksi kekuatan bangsa.

Walau bagaimanapun, usaha untuk menghilangkan keimbangan masyarakat minoriti terhadap kuasa golongan majoriti bukanlah sesuatu yang mudah. Walaupun masyarakat memiliki kesedaran berkenaan dengan nilai kesamarataan ini, namun, keimbangan terhadap perbuatan yang bersifat diskriminasi ini sering menghantui mereka. Selain itu, walaupun masalah ini tidak wujud dalam bidang politik, namun,

ianya masih berlaku dalam bidang-bidang lain, seperti bidang agama, sosial, ekonomi, pendidikan dan sebagainya. Keadaan ini membuktikan bahawa walaupun perbuatan diskriminasi ini tidak wujud dalam satu bidang, tidak semestinya, ia tidak wujud dalam bidang yang lain. Oleh itu, usaha-usaha untuk menegakkan nilai kesamarataan tersebut perlulah dijalankan oleh pihak bertanggungjawab secara tegas, sama ada dari segi pemerintahan maupun perundangan. Komitmen negara terhadap prinsip persamaan mestilah dinyatakan dengan lebih jelas dan disokong oleh undang-undang negara. Sehubungan dengan itu, hasrat masyarakat untuk memperoleh hak kesamarataan ini menjadi sah dari segi undang-undang.

Secara dasarnya, sokongan daripada pelaksanaan undang-undang ini memberi banyak kelebihan terhadap golongan minoriti. Melalui pengakuan tentang kesamarataan dalam kalangan seluruh rakyat Indonesia, maka perbuatan-perbuatan berbaur diskriminasi yang dialami oleh golongan minoriti dapat dihindarkan. Begitu juga dengan isu kebebasan beragama. Tindakan-tindakan kekerasan yang dilakukan oleh segolongan masyarakat tertentu terhadap golongan lain, yang kebanyakannya disebabkan oleh faktor penyesatan atau penghinaan terhadap agama tidak perlu lagi dirisaukan. Hal ini demikian kerana tindakan-tindakan seumpama ini merupakan suatu bentuk pencabulan terhadap undang-undang dan tindakan tersebut sudah pasti boleh dikenakan tindakan undang-undang. Pelaksanaan undang-undang untuk menegakkan nilai kesamarataan ini juga dapat menyelesaikan isu status kewarganegaraan. Menerusi kewujudan kesamarataan undang-undang, anggapan bahawa golongan minoriti merupakan masyarakat kelas kedua (*second-class citizen*) dapat dihapuskan. Walaupun kadangkala keimbangan ini tidak berlaku, namun, demi menegakkan perpaduan nasional, setiap negara perlulah bersedia dengan sebarang kemungkinan yang berlaku

dan mempunyai perancangan yang tuntas dari segi undang-undang sekiranya itu tersebut timbul pada masa akan datang.¹

Dalam konteks negara, kekuatan nilai kesamarataan ini dapat ditemui dalam beberapa fasal dalam Undang-Undang Dasar 1945. Sebagai contoh, dalam fasal 27 sehingga 34, menyatakan beberapa kenyataan penting berkaitan dengan nilai kesamarataan ini, antaranya rakyat adalah sama dari segi undang-undang dan memiliki hak yang sama rata untuk mendapatkan tempat dalam bidang pemerintahan. Fasal-fasal tersebut juga menyatakan bahawa setiap rakyat Indonesia memiliki hak yang sama untuk hidup, beragama, mengembangkan potensi diri, mendapatkan perlindungan daripada perbuatan bersifat diskriminasi, memperoleh penghormatan dalam Hak Asasi Manusia dan sebagainya.²

¹ Berhubung perkara ini, Smith memberi contoh gaya kepemimpinan Jawaharlal Nehru di India. Menurut beliau, struktur pemerintahan sekular yang dilaksanakan pada zaman pemerintahan Nehru harus difahami dalam kaitannya sebagai sebuah negara yang bermasyarakat majmuk yang pernah mengalami konflik berpanjangan selama dua dekad antara penganut agama Hindu dan Islam. Pertelitian antara kedua-dua penganut agama tersebut telah menimbulkan perpecahan dalam kalangan masyarakat India sehingga memaksa pemerintahan Nehru untuk mengamalkan sistem politik yang bercirikan pengasingan agama daripada bidang politik. Walaupun wujud faktor-faktor lain yang mempengaruhi keputusan tersebut, faktor kepelbagaiannya keagamaan adalah merupakan alasan utama pemerintahan Nehru mengamalkan sistem politik sekular ini. Donald Eugene Smith, *Religion and Political Development* (Boston, USA; Little, Brown and Company, 1970), 91-92.

² Fasal 27 UUD 1945, berbunyi: (1) "Setiap rakyat mempunyai kedudukan yang sama rata dari segi undang-undang dan pemerintahan dan wajib menjunjung hukum dan pemerintah itu tanpa pengecualian". (2) setiap rakyat berhak berhak dalam pekerjaan dan hak kemanusiaan. (3) "Setiap rakyat berhak dan wajib mengikuti dalam usaha pembelaan negara." Fasal 28 UUD 1945; "Kemerdekaan bersatu dan berkumpul, mengeluarkan fikiran melalui lisan dan tulisan dan sebagainya setelah ditetapkan oleh undang-undang". Fasal 28 A; Setiap orang berhak untuk hidup mempertahankan hidup dan kehidupannya. Fasal 28 B; (1) Setiap orang berhak membentuk keluarga dan mengembangkan keturunan melalui perkahwinan yang sah. (2) Setiap orang berhak atas kebelangsungan hidup, tumbuh dan berkembang serta berhak atas perlindungan daripada kekerasan dan diskriminasi. Fasal 28 C; (1) Setiap orang berhak mengembangkan diri melalui keperluan memenuhi dasarnya, berhak mendapatkan pendidikan dan memperoleh manfaat daripada ilmu pengetahuan dan teknologi, seni dan budaya demi meningkatkan kualiti kehidupannya dan demi kesejahteraan manusia. (2) Setiap orang berhak untuk memajukan diri dalam memperjuangkan haknya secara kolektif untuk membangunkan masyarakat, bangsa dan negaranya. Fasal 28 D; (1) Setiap orang berhak terhadap pengakuan, jaminan, perlindungan dan penetapan hukum yang adil serta perlakuan yang sama dalam undang-undang. (2) Setiap orang berhak untuk berkerja serta mendapat imbuhan dan perlakuan yang adil dan layak dalam hubungan kerja. (3) Setiap rakyat berhak memperoleh peluang yang sama dalam pemerintahan. (4) Setiap orang berhak atas status kewarganegaraan. Fasal E; (1) Setiap orang bebas menganut agama dan beribadat menurut agama masing-masing, memilih pendidikan dan pengajaran, memilih pekerjaan, memilih kewarganegaraan, memilih tempat tinggal di dalam negara dan meninggalkannya serta berhak kembali ke negara asal. (2) Setiap orang berhak atas kebebasan meyakini kepercayaan, menyatakan pendapat dan sikap yang sesuai dengan hati nuraninya. (3) Setiap orang berhak atas kebebasan berserikat, berkumpul dan mengeluarkan pendapat. Pasal 28 F; Setiap orang berhak untuk berkomunikasi dan memperoleh informasi untuk

Nilai kesamarataan ini juga dapat dilihat dari sudut yang lebih kecil, iaitu parti politik. Kekuatan nilai kesamarataan ini dapat dilihat dalam Platform atau Anggaran Dasar dan Anggaran Rumah Tangga parti-parti yang terlibat. Selaras dengan isi kandungan Undang-Undang Dasar 1945 dan Pancasila, landasan politik parti di Indonesia, termasuk PKB dan PAN, kebanyakannya menyatakan dengan tegas bahawa kesamarataan merupakan antara prinsip demokrasi yang perlu diperjuangkan dan diamalkan. Secara ringkasnya, penulis melihat bahawa kesamaan atau kesamarataan ini

mengembangkan potensi diri dan lingkungan sosialnya serta berhak untuk mencari, memperoleh, memiliki, menyimpan, mengolah dan menyampaikan informasi dengan menggunakan pelbagai jenis saluran yang disediakan. Fasal 28 G; (1) Setiap orang berhak memperoleh perlindungan diri, keluarga, kehormatan, martabat, dan harta benda yang di bawah kekuasaannya, serta berhak ke atas keamanan dan perlindungan daripada ancaman ketakutan untuk melakukan sesuatu yang merupakan hak asasinya. (2) Setiap orang berhak untuk bebas daripada penyeksaan atau perlakuan yang merendahkan maruah manusia dan berhak memperoleh perlindungan politik daripada negara lain. Fasal 28 H; (1) Setiap orang berhak hidup dalam keadaan yang aman sejahtera fizikal dan mental, mempunyai tempat tinggal dan mendapat lingkungan hidup yang baik dan sihat serta berhak memperoleh perlindungan kesihatan. (2) Setiap orang berhak mendapat kemudahan dan perlakuan khusus untuk memperoleh peluang dan manfaat yang sama bagi mencapai persamaan dan keadilan. (3) Setiap orang berhak ke atas imbuhan jaminan sosial yang membawa perkembangan diri dengan kuat sebagai manusia yang bermartabat. (4) Setiap orang berhak mempunyai hak milik peribadi dan hak milik tersebut tidak boleh diambil alih sewenang-wenang oleh siapapun. Fasal 28 I; (1) Hak untuk hidup, hak untuk tidak diseksa, hak kemerdekaan fikiran dan mental, hak beragama, hak untuk tidak diperlekehkan, hak untuk diakui sebagai peribadi di hadapan hukum, dan hak untuk tidak dituntut atas dasar hukum yang berlaku surut adalah hak asasi manusia yang tidak dapat dikurangkan dalam apa-apa keadaan sekalipun. (2) Setiap orang berhak bebas daripada perbuatan yang bersifat diskriminasi atas dasar apapun dan berhak mendapat perlindungan terhadap perbuatan yang bersifat diskriminasi itu. (3) Identiti budaya dan hak masyarakat tradisional untuk dihormati selaras dengan perkembangan zaman dan peradaban. (4) Perlindungan, kemajuan, penegakkan dan pematuhan ke atas hak asasi manusia adalah tanggungjawab negara, terutama pemerintah. (5) Untuk menegakkan dan melindungi hak asasi manusia sesuai dengan prinsip negara hukum yang demokratik, maka pelaksanaan hak asasi manusia dijamin, diatur dan diaplikasikan dalam pelaksanaan undang-undang. Fasal 28 J; (1) Setiap orang wajib menghormati hak asasi manusia lain dalam tertib kehidupan bermasyarakat, berbangsa dan bernegara. (2) Dalam melaksanakan hak dan kebebasannya, setiap orang wajib tunduk kepada peraturan yang ditetapkan dengan undang-undang, yang bermaksud semata-mata untuk menjamin pengakuan serta penghormatan atas hak dan kebebasan orang lain dan untuk memenuhi tuntutan yang adil sesuai dengan pertimbangan moral, nilai-nilai agama, keamanan dan ketertiban umum dalam suatu masyarakat demokrasi. Fasal 29; (1) Negara berdasarkan atas Ketuhanan yang Maha Esa. (2) Negara menjamin kemerdekaan tiap-tiap penduduk untuk menganuti agama masing-masing dan untuk beribadat mengikut agama dan kepercayaan mereka. Fasal 30 ayat (1); (1) Setiap rakyat berhak dan wajib turut serta dalam usaha pertahanan dan keamanan negara. Fasal 31; (1) Setiap rakyat berhak mendapatkan pendidikan. (2) Setiap rakyat wajib mengikuti pendidikan dasar dan pemerintah wajib membayainya. Fasal 32 ayat (1); (1) Negara mamajukan kebudayaan nasional Indonesia di tengah-tengah tamadun dunia dengan menjamin kebebasan masyarakat dalam memelihara dan mengembangkan nilai-nilai budayanya. Fasal 33; (1) Sektor ekonomi disusun sebagai usahasama berdasarkan asas kekeluargaan. (2) Cabang-cabang pengeluaran yang penting bagi negara yang menguasai hasrat hidup orang ramai dikuasai oleh negara. (3) Bumi, air dan kekayaan alam yang terkandung di dalamnya dikuasai oleh negara dan dipergunakan semata-mata untuk kemakmuran rakyat. Fasal 34; (1) Fakir miskin dan kanak-kanak terbiar dipelihara oleh negara. Lihat *UUD 1945; Amandemen Pertama s/d Keempat* (Yogyakarta: Jogja Bangkit, 2010), 35-44.

bererti perihal (sifat, keadaan) sama³ dan boleh difahami sebagai persamaan taraf dan tingkat seseorang atau sesuatu perkara dengan yang lain.

Oleh yang demikian, parti yang memperjuangkan prinsip kesamarataan ini sememangnya merupakan parti yang memperjuangkan persamaan taraf antara seluruh rakyat Indonesia meliputi seluruh aspek kehidupan mereka. Kesamarataan yang dimaksudkan juga meliputi persamaan taraf pendidikan, ekonomi, kesihatan dan sebagainya. Selain itu, kesamarataan juga dapat didefinisikan sebagai suatu pendekatan yang tidak berat sebelah.⁴ Sehubungan dengan itu, parti politik yang menjunjung tinggi nilai kesamarataan, merupakan parti yang memiliki komitmen untuk tidak berpihak atau bersikap berat sebelah dalam apa-apa isu. Perkataan *neutral* cukup tepat untuk menggambarkan keadaan ini.⁵ Apabila perkara ini disepakati, maka parti politik yang meletakkan nilai kesamarataan sebagai landasan politiknya, dapat diertikan sebagai parti politik yang bersikap *neutral* terhadap kepelbagaiannya sosial keagamaan masyarakatnya.

Jelaslah bahawa kenyataan ini diyakini oleh kebanyakan parti politik di Indonesia. Dalam situasi reformasi, di mana kebebasan politik mula diraikan oleh seluruh bangsa Indonesia, perkembangan dan pelaksanaan nilai-nilai demokrasi menjadi suatu kemestian. Ketika rakyat sangat mengharapkan nilai-nilai keadilan, toleransi, kesamarataan dan sebagainya, parti-parti politik dituntut supaya mampu menunjukkan komitmen mereka terhadap unsur-unsur penting dalam demokrasi tersebut. Oleh itu, apabila unsur-unsur tersebut dapat ditonjolkan, maka, sokongan rakyat terhadap parti-parti tersebut akan terus berlaku. Pastinya, komitmen untuk memperjuangkan nilai-nilai demokrasi, menjadi barang dagangan yang laris bagi seluruh parti politik ketika itu. Selain itu, berhubung dengan nilai kesamarataan, kebanyakan parti politik menjadikannya sebagai faktor utama untuk memperoleh suara rakyat. Perkara ini dapat direalisasikan dalam pelbagai tindakan politik, antaranya menjadikan kebangsaan dan

³ Kamus Dewan Edisi ke-4, 2007, 1377.

⁴ Ibid., 1077.

⁵ Neutral bererti tidak menyebelahi mana-mana pihak atau berkecuali. Ibid.

demokrasi sebagai platform parti dan menjadi sebuah parti inklusif dengan cara membuka diri kepada seluruh rakyat tanpa mengambil kira latar belakang agama, budaya, sosial, pendidikan dan sebagainya.

PKB dan PAN merupakan antara parti politik yang mencuba untuk merealisasikan komitmen mereka terhadap demokrasi, khususnya berkaitan dengan prinsip persamaan, dengan menjadi parti kebangsaan yang bersifat terbuka. Walaupun kedua-dua parti tersebut memiliki perkaitan sejarah dengan dua organisasi massa Islam terbesar di Indonesia, namun perkara tersebut tidak menghalang PKB dan PAN untuk menentukan haluan politiknya sebagai parti inklusif. Berkait ini, perlu dinyatakan bahawa dalam sejarah politik tanah air, Islam dan kebangsaan pernah memiliki hubungan yang kurang harmoni.⁶ Oleh yang demikian, kedua-dua parti politik tersebut ingin meletakkan Islam dan kebangsaan dalam sebuah hubungan yang harmoni, di mana kecintaan terhadap negara mestalah dibentuk selaras dengan kecintaan terhadap Islam. Dengan pilihan politik ini, PKB dan PAN tidak lagi terjebak dalam dikotomi golongan

⁶ Kenyataan ini wujud dalam beberapa perdebatan yang berlaku di antara tokoh-tokoh kebangsaan berkaitan dengan hubungan Islam dan negara. Perdebatan tersebut dapat dinyatakan semula dengan merujuk kepada empat gelombang perbalahan; pertama; perdebatan antara Soekarno dan M. Natsir pada akhir tahun 1930-an, kedua; Perdebatan antara kelompok nasionalis Islam dengan nasionalis sekular dalam sidang-sidang Badan Penyelidik Usaha-Usaha Persiapan Kemerdekaan Indonesia (BPUPKI) dan Panitia Persiapan Kemerdekaan Indonesia (PPKI) pada tahun 1945, ketiga; Perdebatan antara Nurcholish Madjid dengan H.M Rasyidi dan Endang Saifuddin Anshari pada tahun 1970, keempat; Perdebatan antara kelompok nasionalis sekular yang diwakili oleh Denny JA dengan nasionalis Islam yang diwakili oleh Ahmad Sumargono pada tahun 1997-1999. Untuk perbahasan lebih mendalam berkaitan keempat-empat perdebatan tersebut, lihat misalnya Saripuddin H.A, ed., *Negara Sekuler; Sebuah Polemik* (Jakarta: Puri Berdikari Bangsa, 2000), xi-xii, Indah Putri Indriany, "Islam dan Negara di Indonesia; Pemikiran Politik Abdurrahman Wahid" (tesis master, Fakultas Ilmu Sosial dan Ilmu Politik, Program Pascasarjana, Univeristas Indonesia, 2002), Ahmad Suhelmi, *Polemik Negara Islam; Soekarno versus Natsir* (Jakarta Selatan: Penerbit Teraju Refleksi Masyarakat Maju, 2002), Ahmad Syafi'i Ma'arif, *Islam dan Masalah Kenegaraan; Studi tentang Percaturan dalam Konstituante* (Jakarta: LP3ES, cet III, 1996), Mohammad Natsir, *Islam Sebagai Dasar Negara* (Bandung: Pimpinan Fraksi Masyumi dalam Konstituante, 1957), Kamaruzzaman, *Relasi Islam dan Negara; Perspektif Modernis dan Fundamenalis* (Penerbit Yayasan Indonesiatera, Juni 2001), Endang Saifuddin Anshari, "The Jakarta Charter of June 1945; a History of the Gentlement's Agreement Between the Islamic and the Secular Nationalist in Modern Indonesia" (tesis master, Montreal, Canada, Institute of Islamic Studies, McGill University, 1976), B.J Boland, *Pergumulan Islam di Indonesia (1945-1972)* (Jakarta: PT. Grafiti Pers, 1985), Muhammad Kamal Hassan, *Muslim Intellectual Responses to "New Order" Modernization in Indonesia* (Kuala Lumpur, Malaysia: Dewan Bahasa dan Pustaka, Kementerian Pelajar, 1982), Denny JA, A. Sumargono, Kuntowijoyo, et al., *Negara Sekuler; Sebuah Polemik* (Jakarta: Putra Berdikari Bangsa, 2000) dan sebagainya.

Islam atau golongan nasionalis dan tidak mengalami kesusahan bagi kedua-dua parti tersebut untuk berjuang demi kebaikan seluruh bangsa Indonesia.

Apabila kita merujuk kepada Anggaran Dasar dan Rumah Tangga parti, komitmen PKB dan PAN terhadap nilai persamaan amatlah jelas:

Maka, dengan memohon rahmat, taufiq, hidayah dan inayah Allah Subhanahu wa ta'ala, terdirilah Partai Kebangkitan Bangsa yang bersifat kebangsaan, demokratik, dan terbuka.⁷

Demikian juga dalam Anggaran Dasar dan Rumah Tangga PAN yang dinyatakan bahawa:

Partai Amanat Nasional adalah parti yang terbuka bagi rakyat Indonesia, lelaki dan perempuan yang berasal daripada pelbagai pemikiran, latar belakang etnik mahupun agama, dan bersifat berdikari.⁸

Melalui kenyataan ini, amatlah jelas bahawa PKB dan PAN ditubuhkan di atas nilai kesamarataan. Kemudian, komitmen terhadap nilai kesamarataan tersebut direalisasikan dengan kemunculannya sebagai sebuah parti politik yang demokratik dan terbuka. Seluruh rakyat Indonesia dipandang sama rata dan memiliki hak yang sama untuk merealisasikan aspirasi politik mereka melalui PKB atau PAN. Kedua-dua parti politik ini tidak membawa dasar tertutup dan eksklusif dengan menerima keahlian hanya daripada golongan tertentu sahaja. Namun, kedua-dua parti politik ini mengamalkan sifat terbuka dengan menerima keahlian daripada seluruh rakyat Indonesia tanpa mengira latar belakang agama, etnik dan budaya mereka. Oleh hal yang demikian, PKB dan PAN berjaya untuk tidak menyebelahi mana-mana pihak tertentu secara melampau atau bersikap eksklusif, sebaliknya mampu meletakkan kesamarataan hak politik seluruh bangsa Indonesia dalam satu taraf atau tingkat yang sama. Jelaslah

⁷ *Anggaran Dasar dan Anggaran Rumah Tangga PKB* (Jakarta: DPP PKB, cetakan 3, 2012), 12.

⁸ *Anggaran Dasar dan Anggaran Rumah Tangga PAN* (Hasil Kongres III PAN di Batam, Januari 2010), vii.

bahawa kesamarataan taraf dan sikap tidak berat sebelah menjadi isu penting yang menjadi perhatian PKB dan PAN.

Oleh yang demikian, wujud perkara lain yang agak menarik untuk dibincangkan, iaitu mengenai kedudukan Islam dalam platform parti. Dalam hal ini, jelas kelihatan bahawa PKB dan PAN betul-betul konsisten dengan komitmen kedua-dua parti tersebut terhadap nilai kesamarataan. Kedua-dua parti tersebut bersikap *neutral* dan tidak menunjukkan sikap berat sebelah yang berlebihan terhadap Islam. Buktinya, kenyataan ini boleh diteliti melalui pembacaan terhadap Anggaran Dasar dan Rumah Tangga parti yang tidak menyebutkan Islam atau agama-agama tertentu yang lain secara eksplisit. Platform mahupun carta penubuhan parti tidak menyatakan secara jelas di mana kedudukan Islam dalam pertubuhan PKB dan PAN. Walaupun beberapa kenyataan yang secara implisit yang berkaitan dengan Islam dijumpai, ianya tidak bermaksud parti tersebut lebih berpihak kepada Islam. Berkaitan dengan kenyataan-kenyataan tersebut, asas dan prinsip perjuangan PKB menyatakan bahawa;

Parti berdasarkan Ketuhanan Yang Maha Esa, kemanusiaan yang adil dan beradab, persatuan Indonesia.....Prinsip perjuangan parti adalah pengabdian diri kepada Allah Subhanahu wa Ta’ala, menjunjung tinggi kebenaran dan kejujuran, menegakkan keadilan, menjaga persatuan, menumbuhkan persaudaraan dan kebersamaan sesuai dengan nilai-nilai Islam ahlussunnah waljama’ah.⁹

Begitu juga dengan PAN. Anggaran Dasar dan Rumah Tangga parti tidak menyebutkan secara eksplisit posisi Islam dalam pertubuhan dan platform PAN. Berkaitan dengan asas dan visi parti tersebut, ianya menyatakan bahawa;

Asas Partai Amanat Nasional adalah akhlak politik berlandaskan agama yang membawa rahmat bagi sekalian alam.¹⁰

⁹ *Ibid.*, 13.

¹⁰ *Anggaran Dasar dan Anggaran Rumah Tangga PAN*, vii.

Kewujudan PAN sebagai parti politik utama dalam mewujudkan masyarakat madani yang adil dan makmur, pemerintah yang baik dan bersih di dalam Negara Indonesia yang demokratik dan berdaulat serta diredhai Allah Subhanahu wata'ala, Tuhan Yang Maha Esa.¹¹

Menurut perspektif Islam, Ketuhanan Yang Maha Esa bererti tauhid (*monotheism*) yang memiliki peranan penting untuk menjawab rukun atau peraturan berikutnya dalam Pancasila. Ianya merupakan suatu konsep ketuhanan yang mengakui bahawa Allah SWT sebagai satu-satunya Tuhan yang wajib dipercayai dan disembah. Rukun atau aturan pertama Pancasila ini juga merujuk kepada sebuah konsep keimanan Islam yang berpaksikan kepada keyakinan bahawa tiada Tuhan selain Allah SWT dan Muhammad adalah utusan Allah SWT.¹² Bagi setiap Muslim, konsep ketuhanan ini adalah benar dan ianya perlu dijadikan sebagai landasan utama untuk berfikir, bersikap dan bertindak. Oleh itu, setiap gerak langkah, tingkah laku dan pola fikiran seorang Muslim mestilah dibentuk secara beriringan mengikut konsep ketuhanan tersebut.

Demikian pula menurut pandangan PKB dan PAN berkaitan dengan perkara ini. Setiap ahli kedua-dua parti tersebut yang beragama Islam meyakini bahawa Ketuhanan Yang Maha Esa merupakan inti ajaran tauhid. Aturan pertama tersebut secara jelas menggambarkan pandangan hidup Islam, di mana perkataan Esa adalah antara sifat ketuhanan yang hanya dimiliki oleh Allah SWT. Seorang tokoh PKB, Helmy Faishal Zaini pernah mengatakan bahawa Pancasila mencerminkan nilai-nilai Islam yang telah dibentuk dan dikembangkan sesuai dengan situasi masyarakat di Indonesia. Oleh yang demikian, pada pendapat beliau, Ketuhanan Yang Maha Esa adalah merupakan inti daripada kandungan surah al-Ikhlas.¹³ Kefahaman yang sama juga ditunjukkan oleh salah seorang tokoh PAN, iaitu Achmad Rubaie. Beliau menyatakan bahawa Islam

¹¹ *Ibid.*

¹² Pentafsiran Ketuhanan Yang Maha Esa ini dilihat sebagai pentafsiran yang paling tepat sama ada secara sejarah, tekstual maupun kontekstual. Lihat perbincangan lebih lanjut mengenai kenyataan ini dalam Adian Husaini, *Pancasila Bukan Untuk Menindas Hak Konstitusional Umat Islam; Kesalahpahaman dan Penyalahpahaman terhadap Pancasila 1945-2009* (Jakarta: Gema Insani, 2009), 131-178.

¹³ Helmy Faishal Zaini (anggota parlimen Indonesia fraksi PKB periode 2009-2014) dalam temubual bersama penulis pada 3 Oktober 2013.

adalah agama yang kaya dengan simbol-simbol dan makna. Apabila kedua-dua unsur ini digabungkan, maka makna atau inti menjadi lebih penting berbanding dengan simbol-simbol tersebut. Menurutnya, Ketuhanan Yang Maha Esa adalah simbol dan Tauhid adalah makna daripada simbolisasi tersebut. Rukun pertama Pancasila ini sejajar dengan sebutan-sebutan baik lain terhadap Allah seperti al-Rahmān, al-Rahīm, al-Wāhid dan sebagainya.¹⁴

Walau bagaimanapun, pandangan ini bukanlah pandangan rasmi PKB dan PAN. Kedua-dua parti ini tidak mengartikan Pancasila dalam pemaknaannya yang berimplikasikan Tauhid. Namun kedua-dua parti ini memahami Pancasila sebagai suatu sistem nilai yang terbuka dan ianya tidak boleh didefinisikan secara berat sebelah, iaitu melalui satu definisi sahaja. Pancasila mestilah didekati dan ditafsirkan melalui pelbagai bentuk dan cara pendekatan. Oleh yang demikian, seluruh rukun Pancasila, khususnya rukun Ketuhanan Yang Maha Esa, tidak boleh difahami dari perspektif Islam sahaja. Ianya perlu difahami secara terbuka melalui definisi-definisi lain menurut perspektif agama Kristian, Katholik, Hindu dan sebagainya. Setiap anggota PKB dan PAN, bahkan seluruh rakyat Indonesia berhak untuk memberikan definisi mereka terhadap aturan Ketuhanan Yang Maha Esa tersebut mengikut ajaran agama dan kepercayaan masing-masing.¹⁵ Parti tidak berhak untuk menentukan definisi tersebut secara eksklusif kerana

¹⁴ Achmad Rubaie (anggota parlimen Indonesia fraksi PAN periode 2009-2014) dalam temubual dengan penulis pada 23 September 2013.

¹⁵ Berkaitan isu ini, rukun Ketuhanan Yang Maha Esa biasanya didefinisikan secara implisit dalam pendefinisian yang umum dan dilakukan dengan tidak merujuk kepada definisi yang eksklusif menurut Islam. Oleh yang demikian, Ketuhanan Yang Maha Esa tidak didefinisikan sebagai sebahagian daripada ajaran Tauhid namun sekadar kenyataan bahawa bangsa Indonesia adalah bangsa yang beragama dan percaya akan kewujudan Tuhan. Melalui kefahaman ini, PAN, meyakini bahawa prinsip aturan tersebut menegaskan bahawa bangsa Indonesia adalah masyarakat yang bertuhanan dan mengutamakan nilai-nilai keagamaan dalam kehidupan berbangsa dan bernegara. Lihat Ichwan Ishak Djanggawirana, *Membangun Kemandirian dengan Nasionalisme dan Spiritualitas* (Jakarta: Institut Bangun Bangsa, 2013), 65. Fahaman ini bersetuju dengan pandangan seorang tokoh plural-liberal, Budhy Munawar Rahman yang menyatakan bahawa setiap aktiviti kenegaraan bangsa Indonesia mestilah dilakukan di bawah sinaran Ketuhanan Yang Maha Esa. Oleh yang demikian, aktiviti-aktiviti kenegaraan tersebut memiliki dasar metafizik (*metaphysic*) sehingga menghasilkan komitmen yang menyeluruh yang terhasil daripada kesedaran bahawa semua tingkah laku dan perbuatan manusia adalah bermakna atau bermanfaat, dan akan dipertanggungjawabkan di hadapan Tuhan. Lihat Budhy Munawar Rachman, *Argumen Islam Untuk Sekularisme; Islam Progresif dan Perkembangan Diskursusnya* (Jakarta: PT Grasindo Gramedia, 2010), 149.

ianya menunjukkan sikap berat sebelah terhadap salah satu golongan tertentu sahaja. Oleh itu, sikap berat sebelah ini merupakan bentuk pelanggaran terhadap prinsip-prinsip demokrasi yang sedang diterapkan, terutamanya nilai kesamarataaan.

Setelah memahami fahaman ini, maka rukun Ketuhanan Yang Maha Esa memiliki makna yang pelbagai. Aturan tersebut bukan sahaja bermaksud Tauhid, sepertimana yang diyakini oleh golongan Muslim, namun dapat juga didefinisikan sebagai Ketuhanan dalam konteks pendefinisian yang lebih luas. Dalam konteks ini, Ketuhanan dapat bererti kepercayaan terhadap konsep Triniti sepertimana yang diyakini oleh golongan Kristian, Buddhisme menurut penganut agama Buddha atau Hinduisme menurut penganut agama Hindu dan sebagainya. Setiap rakyat berhak untuk memberikan tafsiran mereka terhadap rukun Ketuhanan Yang Maha Esa, dan semua rukun Pancasila yang lain, mengikut keyakinan dan agama yang dianuti oleh mereka. Semua bentuk pentafsiran tersebut adalah benar. Oleh itu, ianya perlulah diletakkan secara selari dalam platform parti. Walau bagaimanapun, perlu diingat bahawa setiap bentuk pentafsiran yang sangat pelbagai tersebut adalah bersifat peribadi serta tidak boleh dipaksa untuk menjadi satu-satunya definisi parti. Oleh itu, bentuk pentafsiran yang dikehendaki semestinya bersifat umum, menyeluruh dan inklusif sehingga dapat merangkumi definisi-definisi eksklusif yang diberikan oleh setiap agama dan kepercayaan yang diyakini oleh setiap ahli PKB dan PAN.¹⁶

¹⁶ Berhubung dengan hal ini, seorang anggota DPR RI 2009-2014 Fraksi PAN, Eko Hendro Purnomo menegaskan bahawa PAN tidak terikat pada satu agama (Islam). PAN adalah parti politik melintasi budaya dan melintasi agama. Ianya cukup membanggakan kerana di dalam parti tersebut wujud pelbagai “warna”. Eko Hendro Purnomo, “PAN; Kami parti terbuka, bukan hanya satu agama sahaja.” Laman sesawang <http://nasional.kompas.com/read/2014/04/04/0647507/PAN.Kami.Partai.Terbuka.Tak.Cuma.Satu.Agama>, dicapai pada 18 Jun 2014. Berkaitan dengan hal ini pula, M. Najib menyatakan bahawa umat Islam di PAN tidak dibenarkan untuk memonopoli definisi terhadap Ketuhanan Yang Maha Esa. Hal ini demikian kerana PAN juga memiliki tugas lain untuk membela dan melindungi golongan minoriti, khususnya golongan bukan Islam. PAN mengalu-alukan dan memberikan ruang bagi mereka untuk mentafsirkan asas tersebut. M. Najib (anggota parlimen RI dari fraksi PAN periode 2009-2014) dalam temubual bersama penulis pada 24 September 2013.

Berikut merupakan kedudukan Islam dalam landasan politik PKB dan PAN. Islam bertempat di kedudukan yang amat penting dalam landasan politik kedua-dua parti tersebut. Walau bagaimanapun, ianya tidak diletakkan sebagai kedudukan yang tertinggi bagi menentukan sikap dan pemikiran politik parti. Islam diletakkan selari dengan agama-agama atau kepercayaan lain yang dianuti oleh ahli parti. Ianya hanya menjadi antara faktor pelengkap yang memberikan sistem nilai dan panduan politik bagi PKB dan PAN. Para pemimpin kedua-dua parti tersebut sedar bahawa pemajmukan secara sosial, budaya, agama, dan politik masyarakat Indonesia merupakan suatu berkat. Oleh itu, ianya perlu diperkasakan dan diikat dalam suatu hubungan kebangsaan yang inklusif. Jelas sekali bahawa hubungan tersebut tidak bersifat ideologis. Hal ini demikian kerana hubungan tersebut tidak berasal dari satu agama (Islam), namun ianya berasal daripada penyatuan agama-agama. PKB dan PAN meyakini bahawa setiap agama adalah unik dan melalui keunikan tersebut, wujud penyatuan nilai sejagat atau ajaran yang menyatukan agama-agama tersebut. Antara nilai-nilai tersebut adalah perdamaian, kejujuran, musyawarah, bertanggungjawab dan sebagainya.

Pilihan untuk mengamalkan sikap politik ini sememangnya tidak terlepas daripada komitmen parti untuk memperjuangkan prinsip kesamarataaan. Sepertimana yang telah dijelaskan oleh penulis di atas, PKB dan PAN adalah parti moden dan demokratik yang memperjuangkan prinsip kesamarataan. Pandangan politik ini direalisasikan melalui tindakan menjadi parti inklusif atau membuka keahlian parti secara struktural bagi seluruh rakyat Indonesia tanpa mengira latar belakang agama, budaya dan sosial mereka. Selain itu, prinsip kesamarataan ini juga mendorong parti untuk bersifat terbuka secara ideologinya. Pilihan PKB dan PAN untuk menjadikan Pancasila sebagai ideologi parti sememangnya dipengaruhi oleh konteks agama, sosial, dan politik bangsa Indonesia yang pelbagai. Menurut kedua-dua parti ini, ideologi politik tidak dapat diperoleh melalui pemikiran yang mendalam terhadap ajaran-ajaran

satu agama (Islam) sahaja. Ideologi politik semestinya dibentuk melalui usaha-usaha pendefinisian yang menyeluruh terhadap setiap agama dan kemudian menyelaraskannya dengan konteks kenegaraan Indonesia sebagai bangsa yang pelbagai.

Sebagai kesimpulan, penulis memahami bahawa komitmen untuk mengamalkan prinsip kesamarataan ini telah menyebabkan wujudnya sekularisme dalam organisasi PKB dan PAN. Sekularisme politik pada tahap ini wujud disebabkan oleh sikap tidak berat sebelah dalam organisasi PKB dan PAN secara eksklusif terhadap Islam atau mana-mana agama yang lain. Oleh yang demikian, kedua-dua parti mengamalkan nilai-nilai yang sejagat yang telah diajarkan oleh semua agama sebagai landasan serta hasrat politik mereka. Nilai-nilai sejagat yang dimaksudkan boleh diumpamakan seperti “*kalimatun sawā*” atau titik pertemuan yang menyatukan seluruh agama di Indonesia dalam satu ajaran universal yang sama. Melalui konteks ini, Pancasila dapat dianggap sebagai hasil atau fizikal *kalimatun sawā* tersebut. Oleh itu, ringkasnya, sikap tidak berat sebelah yang diamalkan oleh PKB dan PAN secara eksklusif terhadap Islam ini dapat di dapati dalam beberapa perkara. Antaranya ialah, Islam tidak disebut secara jelas dalam Anggaran Dasar dan Rumah Tangga parti, tidak terdapat pernyataan terhadap satu agama tertentu (Islam) sebagai agama yang istimewa dan keengganan PKB dan PAN untuk dikenali sebagai parti Islam.¹⁷

¹⁷ Mungkin keengganan PKB dan PAN untuk dikenali sebagai parti Islam menunjukkan keberhasilan sekularisasi yang dirancang oleh Nurcholish Madjid pada sekitar tahun 1970-an. Antara kenyataan yang paling terkenal pada ketika itu adalah “*Islam Yes; Partai Islam No*” sepertimana yang digaungkan oleh Nurcholish Madjid dan “Islam bukanlah ideologi politik” oleh Abdurrahman Wahid. Melalui kenyataan-kenyataan ini, golongan progresif, yang diwakili oleh kedua-dua tokoh di atas, menyebarkan kenyataan yang mengharuskan Islam untuk melepaskan diri daripada tuntutan-tuntutan politiknya dan lebih menumpukan diri terhadap perkembangan aspek-aspek etika dan spiritual sahaja. Menurut Yudi Latif, realiti sini merupakan puncak *polity-separation secularization*. Lihat Yudi Latif, *Dialektika Islam; Tafsir Sosiologis atas Sekularisasi dan Islamisasi di Indonesia* (Jakarta: Jalasutra, 2007), 19.

4.2.2 Sekularisasi Peluasan Negara

Dalam kategori kedua ini, parti politik mula meluaskan tumpuk kekuasaannya untuk mentadbir dalam bidang sosial dan ekonomi yang dahulunya berada di bawah dan ditadbir oleh penguasa agama atau golongan agamawan. Usaha peluasan wilayah cakupan parti ini sememangnya didasarkan kepada keinginan untuk menubuhkan kuasa yang besar dan menyeluruh serta keinginan untuk melakukan perubahan-perubahan sosial, politik dan ekonomi dalam sesebuah masyarakat moden. Sekularisasi ini berlaku ke atas beberapa bidang, iaitu; sekularisasi perundangan, pendidikan, struktur sosial dan ekonomi. Dalam kajian ini, perbahasan akan berkisar struktur struktur sosial sahaja.¹⁸

Dalam kehidupan sosial masyarakat tradisional, khususnya masyarakat Katolik, Islam dan Hindu, wujud sesuatu doktrin keagamaan yang meletakkan masyarakat ke dalam golongan atau tatatingkat (*hierarchy*) tertentu. Tatatingkat sosial kemasyarakatan ini dianggap perkara yang wajar dan telah mendapat kebenaran daripada pihak pemerintah atau kerajaan. Keadaan sosial kemasyarakatan seperti ini biasanya berlaku dalam kalangan masyarakat yang yakin terhadap satu ideologi keagamaan yang sama. Walau bagaimanapun, keadaan ini tidak dapat bertahan lama. Kemunculan generasi baru, sama ada berasal daripada dalam mahupun luar masyarakat tradisional tersebut, di mana mereka memiliki paradigma pemikiran berbeza yang menyebabkan mereka berusaha melakukan penentangan terhadap kewujudan tatatingkat sosial tersebut. Bagi generasi baru ini, sistem masyarakat moden mestilah ditubuhkan di atas prinsip kesamarataan ke atas seluruh rakyat dan dilaksanakan secara tegas oleh negara.¹⁹

Secara umumnya, dapatlah dinyatakan bahawa sekularisme pada tahap ini merupakan lanjutan daripada sekularisme pada tahap pertama iaitu *polity-separation secularization*. Perbahasan kali ini pula masih berkait rapat dengan masalah atau prinsip

¹⁸ Penulis melihat bahawa secara umumnya, sekularisasi perundangan, pendidikan, struktur sosial dan ekonomi dapat berlaku dalam kaitannya dengan peranan dan tanggungjawab negara. Namun, dalam aspek parti politik, sekularisasi dapat dianalisis hanya dalam aspek struktur sosial sahaja. Hal ini demikian kerana aspek hukum, pendidikan dan ekonomi berada di bawah kuasa dan pentadbiran negara.

¹⁹ Donald Eugene Smith, *Religion and Political Development*, 109-110.

kesamarataan (*equality*). Kemudian, dalam konteks PKB dan PAN, perkara ini wujud dalam bentuk keterbukaan parti untuk menerima keahlian daripada seluruh bangsa Indonesia tanpa mengira latar belakang agama, pendidikan, gender dan ideologi mereka. Seperti yang telah dijelaskan oleh penulis sebelum ini, komitmen PKB dan PAN untuk menghormati kepelbagaian di Indonesia, telah mendorong kedua-dua parti tersebut untuk memperjuangkan prinsip-prinsip demokrasi, khususnya kesamarataan. Komitmen terhadap demokrasi ini kemudiannya menuntut kedua-dua parti tersebut untuk menjadi parti yang terbuka, inklusif dan tidak berpuak-puak. Sifat terbuka ini bukan sahaja diaplikasikan secara struktur keahlian, namun, PKB dan PAN juga terbuka secara ideologi dan kefahaman politik.

Sebagai parti yang membawa pendekatan demokrasi, PKB dan PAN menunjukkan paradigma politik yang cukup berbeza dengan parti-parti Islam lain yang muncul sebelum era reformasi. Komitmen kedua-dua parti tersebut untuk memperjuangkan prinsip kesamarataan dan menjadi sebuah parti yang inklusif atau terbuka, bercanggah dengan paradigma politik cara lama yang diwakili oleh, misalnya, Masyumi. Dalam Anggaran Dasar dan Rumah Tangga Masyumi tentang keahlian, disebutkan bahawa ahli parti dibahagikan kepada tiga, iaitu anggota biasa, teras dan istimewa. Ahli biasa adalah rakyat Indonesia yang beragama Islam (lelaki dan perempuan) dan tidak menjadi ahli parti politik lain. Ahli teras pula, dipilih dalam kalangan ahli-ahli biasa dan ahli istimewa ialah pengurus besar/ pusat perhimpunan Islam yang tidak terlibat dengan parti politik. Selain itu, dinyatakan juga bahawa setiap ahli parti mestilah beragama Islam. Masyumi dengan tegas melarang keahlian daripada golongan bukan Islam, apatah lagi menjadi pengurus parti.²⁰

²⁰ Nuim Hidayat, “Partai Islam dan Inklusifitas”, laman sesawang, <http://majalah.hidayatullah.com/lain-lain/opini-lain-lain/partai-islam-dan-%E2%80%9Cracon%E2%80%9D-inklusifitas.html> dicapai pada 25 Julai 2014.

Melalui penjelasan diatas, jelas membuktikan bahawa paradigma politik seperti ini tidak diamalkan oleh PKB dan PAN. Mereka memiliki sudut pandang yang cukup berbeza berbanding fahaman politik Masyumi. Kedua-dua parti tersebut tidak melarang sesiapa sahaja rakyat Indonesia untuk menjadi ahlinya walaupun wujud perbezaan latar belakang agama, budaya, gender dan pendidikan dalam kalangan mereka. PKB dan PAN juga tidak keberatan untuk mencadangkan beberapa orang tertentu dalam kalangan golongan bukan Islam untuk menjadi salah seorang pengurus parti. Oleh itu, semenjak kepimpinan Abdurrahman Wahid, kepimpinan PKB boleh dilihat cukup pelbagai. Walaupun bilangan ahli NU masih ramai, namun kepimpinan PKB tersebut sedikit banyak telah berjaya menerima beberapa tokoh bukan Islam seperti Hermawi F. Taslim, Feri Imadaris, Tony Wardoyo, Ferry Tinggogoy, Dr. AB Susanto, Maria Pakpahan, Bara Hasibuan, Sandy Nayoan, Pendeta Dr Nicogara, Krisna Bagus Oka, Anak Agung Ngurah Agung, Alexius Gregorius Plate, DR A. Shepard Supit²¹ dan sebagainya.²²

Selain itu, PAN juga mengalami situasi yang sama. Terdapat sejumlah tokoh bukan Muslim dalam kepimpinan parti, antaranya Sindhunata, TH Sumartana, Albert Hasibuan,²³ Laurens Bahang Dama, Alvin Lie, Bara Hasibuan, Yosef Pagar Fernando, Jeremy Thomas,²⁴ Christianto Wibisono, Nyoman Gde Suweta, Ida Bagus Wirahadi

²¹ Beliau memiliki pengalaman berorganisasi sebagai Ketua Persekutuan Gereja-gereja di Indonesia (PGI) Jakarta dan juga Ketua Umum Himpunan Warga gereja Indonesia dan daripada pengalaman pekerjaan yang disatukan Pendeta atau Gembala Sidang di Gereja Bethel Indonesia.

²² Terdapat juga Tiur Maduma Siahaan, Ladi Kristina dan Parhorasan Sihombing. Ketiga-tiga tokoh ini merupakan calon anggota legislatif bagi DPRD Serdang Bedagai pada tahun 2014-2019. Sejak Partai Damai Sejahtera (PDS) bergabung dengan PKB, penggabungan calon legislatif juga dilakukan. S. Pelima, mantan Ketua DPW PDS Sulawesi Tengah merupakan calon anggota legislatif untuk daerah di Poso, Morowali dan Tojo Unauna. Lihat Senin, (15/4), pada *Medan Bisnis Daily*. Sementara itu, dua orang tokoh bukan Islam di Sumatera Utara, Manang Hutabarat dan Sabaruddin Tambunan, terpilih sebagai ketua syura dan ketua tanfidz Dewan Pengurus Cabang PKB Toba Samosir. Lihat, "Ketua PKB Tobasa Orang Kristen", laman sesawang <http://bataknews.wordpress.com/2008/01/12/ketua-pkb-tobasa-orang-kristen/>, dicapai pada 27 Julai 2014. Selain itu, terdapat Pdt Ir Suyapto Tandyawasesa M.th yang memiliki pengalaman organisasi sebagai bendahara umum Persatuan Gereja Indonesia, Ketua Intelelegensia Kristen Indonesia dan Ketua Partai Damai Sejahtera. Terdapat juga tokoh lain seperti Sudarman Lim yang merupakan Ketua Umum Yayasan Lestari Budaya Tionghoa Taman Mini Indonesia Indah.

²³ Ketiga-tiga tokoh ini adalah antara tokoh PAN.

²⁴ Yosef dan Jeremy merupakan calon anggota legislatif 2014-2019 dari Daerah Pilihan DKI III

dan sebagainya.²⁵ Dalam setiap sesi pilihan raya, parti ini selalu mencadangkan beberapa orang nama bukan Islam untuk menjadi calon anggota dewan sama ada di peringkat daerah (provinsi) maupun di peringkat pusat (nasional). Dalam pilihan raya 2014, bilangan calon anggota legislatif lebih ramai berbanding dengan pilihan raya-pilihan raya sebelumnya. Namun, yang pasti, pada pilihan raya kali ini, PAN telah menyiapkan calon-calon anggota legislatif yang ramai dan berkualiti. Bara Hasibuan menyatakan bahawa:

Soal Daftar Calon Legislatif Sementara ini juga menunjukkan komitmen PAN sebagai parti terbuka, contohnya di daerah yang berdasarkan umat Kristian, Majoriti calonnya terdiri daripada dari tokoh-tokoh Kristian.²⁶

DCS ini mencerminkan PAN yang menginginkan Indonesia baru, moden, dan majmuk. Indonesia Timur didominasi oleh calon beragama Kristian. Di Sumatera Utara juga sedemikian... Di Bali, kali inilah pertama kalinya sejak tahun 1998, calon PAN didominasi oleh orang Bali. Di Kalimantan Tengah, kita mempunyai calon beragama Buddha.²⁷

²⁵ Selain itu, terdapat pula A.A Sagung Mirah Mardiani dan I Wayan Nuada sebagai calon anggota legislatif 2014-2019 dari Daerah Pilihan Bali, Carol Daniel Kadang (Jawa Barat VII), Rio Siby (Jawa Tengah V), Siswaryudi Heru (Jawa Timur II), Y.V.A Riono (Jawa Timur VIII), R. Epesus Nyarong (Kalimantan Barat), Hang Ali Saputra Syah Pahan (Kalimantan Tengah), Rudi Birowo (Kalimantan Tengah), Bernande Manalu (Kalimantan Timur), U.S Gantjarsiswantho (Lampung I), Fransiska Theresia Dambu (Maluku), Emma Latul Tahapary (Maluku), Tennie Agustiono Djaminta (Nusa Tenggara Timur I), Eurica Guterres, Grace Ivone Kembuan, Emellia Felle, Emiliana Dhajo, Firmansyah Fangidae, Adrianus Yani Betang (kesemuanya daripada Nusa Tenggara Timur II), Karolina Y. Sapulete, William Jaya Kusli, Jhon Siffy Mirin, Nelius Eli Ayomi, Selepa Cila Waromi, Edward Arthur Joseph Renyut, Franzalbert Joku (kesemuanya daripada Papua), Gideon Mamahit, Pendeta Tonny Daud Kaunang, Bara Krishna Hasibuan (kesemuanya daripada Sulawesi Utara), Rusmin Lawin (Sumatera Utara I), Barnabas Yusuf Hura, Darwin Purba, Nurmala Sitanggang (Sumatera Utara II) dan sebagainya. Lihat lebih lanjut mengenai calon anggota legislatif DPR RI di <http://www.kpu.go.id/>

²⁶“Siapkan Caleg Berkualitas, PAN Juga Ajukan Calon Non-Muslim”, Laman sesawang <http://news.liputan6.com/read/568193/siapkan-caleg-berkualitas-pan-juga-ajukan-calon-non-muslim>, dicapai pada 3 Januari 2014.

²⁷“PAN akomodasi Caleg Non-Muslim”, laman sesawang <http://microsite.metrotvnews.com/metronews/read/2013/04/22/1/148586/PAN-Akomodasi-Caleg-Nonmuslim>, dicapai pada 12 Oktober 2013. Kenyataan sama juga disampaikan oleh Ketua DPP PAN Bima Arya dan Sekretaris Jenderal PAN Taufik Kurniawan. Menurut Bima, sejak awal penubuhannya, PAN memiliki ramai tokoh pemajmukan dan tokoh lintas agama. Di bawah Ketua Umum Hatta Rajasa, PAN kembali menegaskan identiti itu. Oleh itu, dalam majlis perayaan Natal yang digelar di Jayapura, beliau menegaskan bahawa PAN ingin menancapkan panji-panjinya di tempat matahari terbit dari timur. Kalau sekarang PAN baru memiliki seorang wakil rakyat di Senayan dari Papua, semoga pada masa seterusnya diharapkan parti tersebut boleh mencadangkan lebih ramai wakil rakyat. Taufik juga menegaskan bahawa PAN merupakan parti inklusif dan pelbagai yang dimiliki oleh ahli yang terdiri daripada berbagai agama, etnik, dan sosial. Sesungguhnya, sejak Amien Rais menubuhkan PAN, parti berlambang matahari itu pernah dibawa kepada golongan agama tertentu. Namun, menurut beliau, kurang tepat sekiranya PAN dianggap sebagai parti eksklusif. Beliau menyatakan bahawa hampir semua pengurus parti di Indonesia timur didominasi oleh golongan Kristian. “PAN menjadi parti liberal, gelar perayaan natal tingkat nasional di Papua”, laman sesawang <http://m.voa>

Demikianlah sikap terbuka yang diamalkan oleh PKB dan PAN. Selain keterbukaan dalam konteks keahlian, ternyata kedua-dua parti politik tersebut membuka parti secara struktural terhadap golongan bukan Islam. Kenyataan ini terbukti dengan ramainya golongan bukan Islam yang terlibat dalam kepimpinan parti dan calon anggota legislatif, sama ada di peringkat daerah maupun nasional. Tambahan pula, PKB juga pernah mempertimbangkan untuk mencadangkan seorang ahli bukan Islam untuk bertanding dalam pilihan ketua umum parti.²⁸ Walaupun perkara ini belum pernah berlaku, namun besarnya tuntutan untuk merealisasikan prinsip keterbukaan menyebabkan wacana kepimpinan bukan Islam dalam parti atau negara menjadi tidak mustahil dan dapat berlaku pada bila-bila masa. Berkaitan dengan kepimpinan bukan Islam ini, Abdurrahman Wahid pernah menyatakan wacana tentang kemungkinan penglibatan calon bukan Islam dalam saingen pemilihan ketua umum parti ketika berlangsungnya Musyawarah Luar Biasa (MLB) DPP PKB pada Januari 2001 di Yogyakarta.²⁹

Dalam konteks ini, apabila kita merujuk kepada khazanah keilmuan politik Islam (*Siyāsah Shar'iyyah*) sendiri, terdapat perbahasan yang cukup menarik berkenaan dengan kepimpinan bukan Islam dalam masyarakat Islam. Pertanyaan yang biasa diajukan, antaranya adalah sejauh mana hak-hak politik golongan bukan Islam dalam struktur negara Islam dan bagaimana cara mengatur pelaksanaan hak-hak politik tersebut, bersesuaian dengan al-Quran dan al-Sunnah. Pertanyaan ini biasanya dikecilkkan lagi skopnya lagi menjadi “dapatkah seorang dari golongan bukan Islam menjadi ketua negara atau ahli parlimen” dan sebagainya. Berkaitan dengan perkara ini,

islam.com/news/indonesiana/2013/01/14/22740/pan-jadi-partai-liberal,gelar-perayaan-natal-tingkat-nasional-di-papua/, dicapai pada 1 April 2013.

²⁸ Wacana seumpama ini nampaknya belum pernah berlaku di PAN. Keterbukaan tersebut, masih berkisar pada tahapan keanggotaan dan kepengurusan sahaja. Keterbukaan dimaksud belum masuk atau merambah ke wilayah kepemimpinan kepolutikan tertinggi dalam parti atau negara.

²⁹ Kenyataan seumpama ini pernah terungkap dalam suatu temubual antara Effendy Choirie dan Gus Dur dimana beliau menyatakan bahwa secara teoritik sangat mungkin PKB dipimpin oleh non Muslim, karena itu adalah resiko dari parti terbuka. Lihat Effendi Choirie, *Islam dan Nasionalisme UMNO-PKB; Studi Komparasi dan Diplomasi* (Jakarta: Pensil 324, 2008), 205.

para fuqahā bersetuju bahawa golongan bukan Islam sememangnya memiliki hak-hak politik yang sama dengan masyarakat Islam (Muslimin). Tidak semestinya mereka diperlakukan secara diskriminatif atau dilarang daripada mendapatkan hak-hak politik untuk berjuang dan berbakti kepada negara.³⁰

Walau bagaimanapun, para fuqahā secara umumnya bersepakat bahawa persamaan hak politik tersebut tidak berlaku ke atas beberapa perkara tertentu. Terdapat beberapa aspek dalam bidang politik di mana golongan bukan Islam ini tidak dibenarkan untuk mendapatkannya. Namun, sebaliknya aspek-aspek tersebut mestilah diberikan secara eksklusif kepada umat Islam sahaja. Antara perkara-perkara tersebut adalah kuasa ketenteraan,³¹ bidang kuasa terhadap undang-undang Islam,³² perkahwinan,³³ kekuasaan atau kuasa pemerintahan dan sebagainya. Berhubung dengan perkara terakhir, iaitu kuasa pemerintahan, para fuqahā meyakini bahawa kuasa pemerintahan mestilah ditadbir dan dilakukan keseluruhannya oleh orang Islam. Seluruh bidang kerja atau jawatan politik yang berkaitan dengan keputusan negara merupakan hak penuh kaum Muslimin, di mana golongan bukan Islam tidak dibenarkan untuk masuk campur dalam urusan tersebut.³⁴

³⁰ Dalam jawatan-jawatan tertentu di bawah pentadbiran, seperti menteri atau timbalan menteri dan sebagainya, para fuqaha membenarkan golongan bukan Islam untuk mentadbir atau mengurusnya. Mereka diberikan kebebasan untuk saling bersaing dengan golongan Islam untuk mengisi jawatan-jawatan tersebut. Muhammad Hamidullah, *Introduction to Islam* (Paris: Centre Culturel Islamique, 1969), 148-151.

³¹ Untuk perbahasan lanjut mengenai perkara ini, sila rujuk, Muhammad Hamīdullāh, *al-Wathāiq al-Siyāsiyyah Li ‘Ahdi al-Nabawiyyah wa al-Khilāfah* (Cairo: Matba’ah Lajnah al-Ta’lif wa al-Tarjamah, 1956), 112 and Said Ramadan, *Islamic Law; Its Scope and Equity* (Kuala Lumpur: Muslim Youth Movement of Malaysia, 1987), 126.

³² Lebih lanjut sila rujuk Muhammad Abdul Rauf, *the Concept of Islamic State; with Particular Reference to Treatment of Non-Muslim Citizens* (Kuala Lumpur: Islamic Affairs Division, Prime Minister Department, 1988), 51.

³³ Dalam Islam, seorang lelaki Muslim dibenarkan untuk menikahi wanita bukan Islam, sama ada ianya adalah penganut agama Kristian atau Yahudi. Namun, bagi seorang Muslimah, hak ini tidak berlaku. Seorang Muslimah tidak dibenarkan untuk menikahi seseorang lelaki daripada golongan bukan Islam. Wanita Muslimah hanya dibenarkan untuk menikahi seorang lelaki Muslim. Perbahasan lebih lanjut mengenai perkara ini sila rujuk Muhammad Hamidullah, *Introduction to Islam*.

³⁴ Abū al-Hasan ‘Alī Ibn Muḥammad Ibn Ḥabīb al-Baṣrī al-Baghdādī al-Māwardī, *Al-Ahkām al-Sultāniyyah wa al-Wilāyah al-Dīniyyah* (Egypt: Shirkat Maktabah wa Matba’ah Al-Bābī al-Ḥalabī Wa Awlādihī: cetakan 3, 1973), 5-16, Yūsuf al-Qardāwī, *Ghairul Muslimīna Fī al-Mujtama’ al-Islāmiy* (Beirut: Muassasah al-Risālah, 1996, Cetakan 5), 22-23, ‘Abdul Majid Maḥmūd Muḥammad Shāwīsy, *Wilāyatul Mar’ah fī al-Tashri’ al-Islāmiy; Dirāsah Fiqhīyyah Muqāranah* (Malaysia: Kaci Printing, Cetakan 1, 2013), 151-161. Al-Khaṭīb as-Sharbīnī, *al-Iqnā fī ḥall Alfāz Abī Shujā’* (Cairo: Muṣṭafā al-

Kenyataan ini dijelaskan berdasarkan surah al-Nisā, ayat 59 yang bermaksud:

Wahai orang-orang yang beriman, taatlah kamu kepada Allah dan taatlah kamu kepada Rasulullah dan kepada "Ulil-Amri" (orang-orang yang berkuasa) dari kalangan kamu. Kemudian jika kamu berbantah-bantah (berselisihan) dalam sesuatu perkara, maka hendaklah kamu mengembalikannya kepada (Kitab) Allah (Al-Quran) dan (Sunnah) Rasul-Nya - jika kamu benar-benar beriman kepada Allah dan hari akhirat. Yang demikian adalah lebih baik (bagi kamu), dan lebih elok pula kesudahannya.³⁵

Perdebatan lain yang tidak kurang menariknya adalah mengenai kebenaran seseorang bukan Islam untuk menjadi anggota Majlis al-Shūrā. Ketika membincangkan permasalahan ini, para fuqahā secara umumnya terbahagi kepada dua pendapat, iaitu pendapat yang tidak membenarkan golongan bukan Islam menjadi Majlis Al-Shūrā dan pendapat yang membenarkan perkara tersebut. Pendapat pertama diwakili oleh Sayyid Qutb, Abū al-'A'lā al-Mawdūdi, Sa'īd Hawā dan sebagainya.³⁶ Mereka memahami bahawa negara mestilah ditadbir secara Islamik atau berdasarkan nilai-nilai Islam. Pentadbiran seumpama ini tidak dapat dilaksanakan melainkan oleh orang yang beriman atau percaya dan memahami nilai-nilai Islam. Oleh itu, ketua negara dan Majlis al-Shūrā mestilah dikelola dan ditadbir secara eksklusif oleh orang Islam.

Berbeza dengan pendapat pertama tersebut, para fuqahā yang membenarkan orang bukan Islam untuk menjadi ahli dalam Majlis al-Shūrā berkeyakinan bahawa khazanah sejarah Islam mencatat beberapa peristiwa sejarah di mana Rasulullah SAW

Bāb al-Halabī, 1940), 246, Muḥammad Sa'īd Ramaḍān Būthī, *Al-Mar'ah baina Tugyāni al-Niẓām al-Gharbiy wa Laṭāfi al-Tashrī' al-Rabbāniy* (Dimasq: Darul fikri, 1996), 69-70, Muḥammad Abdullāh al-'Arabiyy, *Niẓām al-Hukm fī al-Islām* (Beirut: Dārul Fikri, 1968), 74-76, Nawāl Bintu 'Abd al-'Azīz al-'Ied, *Huqūq al-Mar'ah fī Daw I al-Sunnah al-Nabawiyah* (Al-Madinah al-Munawarah: al-Mamlakah al-'Arabiyyah al-Su'ūdiyyah, Cetakan 1, 2006), 514-533, Rāshid Ghanūshiy, *Huqūq al-Muwāthānah; Huqūq Ghair al-Muslim fī al-Mujtama' al-Islāmiy* (Virginia: al-Ma'had al-'Ālamiy li al-Fikri al-Islāmiy/IIIT, cetakan kedua, 1993), 78-79, Muḥammad Abdul Qādir Abū Fāris, *al-Qādī Abū Ya'lā al-Farrā-I wa Kitābuhū al-Ahkām al-Sulṭāniyyah* (Beirut: Muassasah al-Risālah, edisi ketiga, 1983), 358-359,

³⁵ Surah al-Nisa ayat 59. Perkataan "kalangan kamu" difahami merujuk secara eksklusif kepada umat Islam sahaja.

³⁶ Berkenaan dengan pendapat sayyid Qutb, sila lihat Sayyid Qutb, *Fī Zilāl al-Qurān* (Beirut: Dār al-Shurūq, vol 2, 1979), 907. Berkait Abū al-'A'lā al-Mawdūdi, sila rujuk Abū al-'A'lā al-Mawdūdi, *the Islamic Law and Constitution* (Lahore: Islamic Publication Ltd, 1960), 295.

meminta nasihat daripada orang bukan Islam dalam perkara-perkara tertentu.³⁷ Hal ini menunjukkan bahawa dalam perkara-perkara tertentu yang berada di luar pengambilan keputusan, dan umat Islam tidak mempunyai pengetahuan berkaitan perkara tersebut, mereka diberikan kebenaran untuk meminta nasihat atau pandangan daripada golongan bukan Islam. Oleh itu, sebahagian fuqahā membenarkan kalangan bukan Islam untuk memegang jawatan di Majlis al-Shūrā. Walau bagaimanapun, para fuqahā sangat berhati-hati untuk menyuarakan pandangan ini. Terdapat beberapa prasyarat yang harus dipenuhi oleh golongan bukan Islam untuk masuk dan berkhidmat di dalam Majlis al-Shūrā.

Antara prasyarat tersebut adalah golongan bukan Islam hanya diberikan kebebasan untuk memberikan pertimbangan atau perundingan berkaitan dengan permasalahan-permasalahan yang umum atau permasalahan-permasalahan yang berkait rapat dengan golongannya sahaja.³⁸ Selain itu, undang-undang atau hukum yang dikeluarkan oleh Majlis al-Shūrā mestilah bersesuaian dengan nilai-nilai al-Quran dan al-Sunnah. Sehubungan dengan itu, perlulah difahami bahawa nasihat ataupun pertimbangan yang diberikan oleh seorang bukan Islam dalam Majlis al-Shūrā mestilah diambil kira dan dinilai melalui kaca mata Islam. Prasayarat berikutnya pula menegaskan bahawa al-Quran dan al-Sunnah mestilah dijadikan sebagai sumber hukum tertinggi. Setiap keputusan undang-undang mestilah berlandaskan kepada ajaran al-

³⁷ Rasulullah SAW dan Abū Bakr al-Siddīq pernah mengupah seorang politeis, iaitu ‘Abdullāh Ibn al-Arqat untuk menghantar atau memandu mereka dalam perjalanan (Hijrah) dari Makkah menuju Madinah. Muhammad Abdul Raūf, *the Concept of Islamic State*, 82. Rasulullah SAW juga pernah meminta pandangan atau nasihat daripada ‘Abdullah Ibn Ubay Ibn Abi Salul sebelum perperangan Uhud. Hasan Ibrāhīm Hasan, *Tārīkh al-Islām* (Cairo: Maktabah al-Nahdah, 1964), 111. Menurut al-Kā’kay, kalangan bukan Muslim boleh menjadi ahlu shūrā dan dapat dimintai pendapat dalam perkara-perkara yang tidak berkait dengan Aqīdah atau perkara lain dimana kaum Muslimin tidak memiliki pemahaman terhadapnya. Yaḥyā Ahmād al-Kā’kay, *Ma ’alim al-Nizām al-Ijtīmā’iy fī al-Islām* (Beirut: Dārul Nahḍah al-‘Arabiyyah, Edisi ketiga, 1996), 167.

³⁸ Abū al-A’lā al-Mawdūdi, *the Islamic Law*, 295-296. Menurut Shāwīsy, bukan Muslim dapat diangkat sebagai anggota Majlis Shūrā berkaitan dengan urusan-urusan besar yang melibatkan seluruh rakyat seperti bai’ah. Namun dalam hal-hal yang spesifik yang mensyaratkan dibentuknya lajnah (suruhanjaya) khusus seperti lajnah pemilihan kepala negara, lajnah mahkamah tinggi yang terdiri dari para pembesar, qādī, hakim dan sebagainya, maka kalangan bukan Muslim, termasuk wanita dan hamba, tidak diperbolehkan untuk terlibat atau ambil bahagian di dalamnya. ‘Abdul Majid Maḥmūd Muḥammad Shāwīsy, *Wilāyatul Mar’ah fī al-Tashrī’ al-Islāmiy; Dirāsah Fiqhīyyah Muqāranah*, 231.

Quran dan al-Sunnah serta tidak bercanggahan dengan kedua-dua sumber hukum tersebut. Selain itu, keputusan undang-undang tersebut juga perlu dikuatkuasakan dan diamalkan oleh seorang penguasa yang beragama Islam.³⁹

Berbalik kepada sikap keterbukaan PKB dan PAN, terdapat perbahasan lain yang menarik untuk dibincangkan, iaitu berkaitan dengan kepimpinan wanita. Selain membuka peluang kepada golongan bukan Islam untuk menjadi ketua umum parti, PKB dan PAN juga menyokong kepimpinan wanita. Kedua-dua parti tersebut pernah menyokong Megawati Soekarno Putri sebagai presiden ke-5 Indonesia.⁴⁰ Menjelang pemilihan presiden pada pilihan raya 1999, PKB menjalinkan hubungan politik dengan PDIP. Menurut Matori Abdul Jalil, pakatan PKB-PDIP sangat bermotif kerana kedua-duanya berasaskan kebangsaan dan nasionalis. Selain itu, pakatan ini didasarkan kepada pertimbangan sosiologis yang menyebutkan bahawa kedua-dua parti tersebut lahir pada era reformasi. Di samping itu, persahabatan kedua-dua parti tersebut sememangnya dapat dilihat ketika zaman pemerintahan Orde Lama iaitu PNI dan NU. Kedua-duanya memiliki pemikiran yang sama untuk mempertahankan Pancasila dan NKRI. Tambahan pula, Gus Dur dan Megawati memiliki perkaitan nasib sebagai antara tokoh nasional

³⁹ *Ibid.*, 284.

⁴⁰ Pada tahun 1999, Indonesia telah mengadakan pilihan raya presiden dan wakil presiden. Pada mulanya, PKB menyokong pencalonan Megawati sebagai presiden Republik Indonesia yang dicalonkan oleh Partai Demokrasi Indonesia Perjuangan (PDI-P). Namun, apabila situasi politik di Indonesia semakin hangat dengan mengelirunya peta calon presiden dan wakil presiden menjadi dua kubu sahaja, sikap PKB kemudiannya berubah. Hal ini terjadi ketika Kaukus Poros Tengah, yang merupakan gabungan parti-parti Islam seperti PPP, PAN, PBB, Partai Keadilan, Partai Kebangkitan Umat, Partai Nahdlatul Umat dan PSII, meminta Abdurrahman Wahid sebagai calon presiden yang mereka cadangkan. Kaukus ini dikenali sebagai Poros Tengah kerana ingin meredakan ketegangan massa dari dua kubu menjelang Sidang Umum MPR 1999. Kubu pertama adalah PDI-P yang menjagokan Megawati dan kubu kedua Partai Golkar yang mencadangkan pencalonan semula Presiden BJ Habibie. Kemudian, setelah 20 bulan kepimpinan Abdurrahman Wahid sebagai presiden Republik Indonesia ke 4, sikap parti tengah khasnya PAN terhadap beliau mula berubah. Sokongan penuh yang dahulunya pernah diberikan kepada Gus Dur ditarik semula dan diberikan sepenuhnya kepada Megawati. Peralihan sokongan mungkin disebabkan oleh faktor prestasi Gus Dur yang tidak konsisten dalam pengelolaan negara dan ditambah dengan kelaziman beliau yang gemar memberikan kenyataan-kenyataan kontroversial yang dapat membahayakan kelangsungan negara seperti rehabilitasi eks-PKI dan rancangan membuka hubungan dagang dengan Israel dan sebagainya. Akhirnya, melalui kaukus Lintas Fraksi, Amien membawa Megawati (PDI-P), Akbar Tandjung (Golkar), Hamzah Haz (PPP), Yusril Ihza Mahendra (PBB), dan Hidayat Nur Wahid dari Partai Keadilan (kini PKS) untuk bersatu dan berkerjasama untuk menggoyahkan kedudukan Gus Dur daripada kerusi presiden secara konstitusional melalui Sidang Istimewa MPR, Juli 2001. Lihat misalnya Fuad Anwar, *Melawan Gus Dur* (Yogyakarta: Pustaka Tokoh Bangsa, 2004), 65 dan Budi Winarno, *Sistem Politik Indonesia Era Reformasi* (Yogyakarta: MedPress, 2008), 123.

yang menghidupkan perlawanan terhadap pemerintahan Soeharto.⁴¹ Oleh yang demikian, tidak hairanlah bahawa Said Aqil Siradj pernah mengatakan bahawa NU adalah Islam yang bersifat kebangsaan sedangkan Megawati dan pengikut-pengikutnya merupakan golongan nasionalis Muslim.⁴²

Berbeza dengan PKB, PAN mendukung pelantikan Megawati sebagai presiden Indonesia beberapa bulan kemudian. Meskipun sebelumnya mereka tidak menyokong Megawati sebagai calon presiden Republik Indonesia ke-4, namun PAN berubah haluan dengan menyatakan sokongannya terhadap beliau ketika Gus Dur diturunkan dari kerusi presiden pada 23 Julai 2001. Sokongan PAN terhadap Megawati ini ditegaskan oleh Amien Rais sebagai ketua Umum PAN pada ketika itu dalam satu Rapat Kerja Nasional di Denpasar, Bali. Keputusan untuk menyokong Megawati sebagai presiden tersebut disahkan oleh mesyuarat sebagai cadangan politik rasmi PAN. Menurut beliau:

Jika Presiden (Gus Dur) berundur, berhalangan tetap atau dipecat selepas Sidang Istimewa oleh MPR, maka secara automatiknya, Wapres (Mega) akan naik menjadi presiden, dan itu sesuai konstitusi... Tentu kita tidak akan memberikan cek kosong kepada Mega. Insya Allah Mega akan mendapat sokongan kita mengikut aturan main, mengikut fatsoen politik dan etika demokrasi. Pokoknya, ya. Kita sokong Mega.⁴³

⁴¹ Effendy Choirie, *Islam-Nasionalisme UMNO-PKB*, 211.

⁴² Kompas 7 Julai 1998. Penulis melihat bahawa faktor pragmatis-realistik menjadi penentu sikap politik ini. Hal ini demikian kerana dalam pemilihan 1999, pungutan suara PKB adalah kecil iaitu sekira 12,6 peratus sahaja. Melalui kekalahan tersebut, ketua umum PBNU, Gus Dur dan ketua umum DPP PKB, Matori mengambil keputusan untuk menyokong pencalonan Megawati sebagai presiden. Namun, sokongan ini kemudian menjadi lemah ketika beberapa golongan daripada kalangan Islam mulai mendekati Gusdur untuk dicalonkan sebagai calon presiden RI. Usul yang dicadangkan oleh Poros Tengah ini muncul sebagai akibat daripada wujudnya persaingan dua kubu terbesar iaitu Megawati (PDIP) dan BJ Habibie (Golkar) untuk merebut kerusi presiden. Ianya terbukti ketika pencalonan Gus Dur semakin kukuh, Gus Dur mula mengulas kembali sokongannya terhadap pencalonan Megawati sebagai presiden RI yang ke-4. Gus Dur mengatakan bahawa sokongan tersebut adalah terbatas pada penerimaan secara sah Megawati sebagai calon presiden dan bukan penerimaan untuk memperjuangkan pencalonan tersebut. Lihat kompas 25 Agustus 1999. Koirudin, *Menuju Partai Advokat* (Yogyakarta: Pustaka Tokoh Bangsa, 2005), 39-40, Mahrus Ali dan MF. Nurhuda Y, *Membela Yang Benar; Biografi Matori Abdul Jalil* (Jakarta: Penerbit Buku Kompas, 2008), 205 dan Marcus Mietzner, "Sidang Umum MPR 1999: Wahid, Megawati dan Pergulatan Perebutan Kursi Kepresidenan," dalam *Indonesia di Tengah Transisi; Aspek-Aspek Sosial dari Reformasi dan Krisis*, ed. Chris Manning dan Peter Van Dierman (Yogyakarta: LKiS, 2000), 50.

⁴³Laman sesawang <http://www.indomedia.com/bernas/042001/19/UTAMA/20uta3.htm>, dicapai pada 29 Ogos 2013. Kenyataan yang sama juga dikeluarkan oleh Ketua Dewan Pimpinan Pusat PAN pada ketika itu, A.M Fatwa. Dalam Musyawarah Kerja Wilayah I DPD PAN Banten, beliau menyatakan sokongan tersebut dan meminta Megawati untuk bersikap akomodatif terhadap parti-parti politik yang menyokongnya. AM. Fatwa, "PAN mendukung Megawati menjadi Presiden," laman sesawang

Walau bagaimanapun, menurut perspektif siyāsah shari'yyah, Islam tidak menggalakkan kepemimpinan wanita. Para fuqahā telah membincangkan isu ini. Sememangnya, selain perbahasan mengenai hak politik bukan Islam, perbincangan mengenai hak politik kaum wanita juga telah mendapat perhatian para fuqahā terdahulu. Antara pokok permasalahan yang sering dibincangkan adalah “bolehkah seorang wanita menjadi ketua negara?” Secara umumnya, dapat dinyatakan bahawa seorang wanita memiliki hak politik yang sama dengan seorang lelaki. Menurut para fuqahā, Islam membenarkan kaum wanita untuk bekerja atau mengetuai bidang-bidang atau jawatan-jawatan umum seperti hakim, gabenor, petugas jawatan hisbah, petugas jawatan aduan (*waliy al-mazālim*) dan sebagainya. Kesemua bidang dan jawatan di atas bukan merupakan bidang kerja yang dikuasai oleh kaum lelaki sahaja, namun kaum wanita juga diberikan kebenaran untuk bersaing bagi merebut peluang untuk berkhidmat dalam sektor tersebut.⁴⁴ Walau bagaimanapun, para fuqahā juga bersepakat bahawa Islam tidak memberikan kebenaran bagi kaum wanita untuk memangku jawatan ketua negara (*wazīr al-tafwīd*) seperti presiden atau perdana menteri.⁴⁵

Sehubungan dengan itu, dengan mengambil kira paradigma politik Islam tersebut, dapatlah disimpulkan bahawa langkah politik PKB dan PAN untuk mengangkat golongan bukan Islam dalam kepimpinan parti adalah bercanggah dengan

<http://news.liputan6.com/read/16577/am-fatwa-pan-mendukung-megawati-menjadi-presiden>, dicapai pada 13 September 2013.

⁴⁴ Menurut Buthi, wanita boleh terlibat dalam seluruh aktiviti politik, selain menjadi kepala negara, dan itu hukumnya mubah. Namun itu dengan syarat ahli/ keahlian dalam politik dan keterikatan dengan perintah/ hukum agama. Muḥammad Sa'īd Ramaḍān Būthī, *Al-Mar'ah baina Tugyāni al-Niẓām al-Gharbiy wa Laṭāifi al-Tashrī' al-Rabbāniy*, 78. Berkait ini, Farīd 'Abdul al-Khāliq menyatakan bahawa dalam al-Qurān dan al-Hadits tidak terdapat ayat-ayat yang menyatakan bahawa jawatan wilayah/ khilafah/ kepemimpinan (termasuk majlis shūrā), menjadi hak kaum laki-laki. Lelaki dan perempuan adalah sama dan setara dalam hal taklif dan mengerjakan syariat. Lihat Farīd 'Abdul al-Khāliq, *Fī al-Fiqh al-Siyāsiy al-Islāmiy; Mabādi Dustūriyat; al-Shūra, al'Adl, al-Musāwat* (Cairo: Dār al-Syurūq, al-Taba'ah al-Thāniah, 2007), 141-142 dan 145.

⁴⁵ Mohammad Hashim Kamali, *Freedom, Equality and Justice in Islam* (Ilmiah Publisher, 2002), 66-69. Al-Imām Muhammad Abū Ḥāmid al-Ghazālī, *al-Iqtisād fī al-I'tiqād* (Damascus & Beirut: Dārū Qutaibah, 2003), 170, al-Māwardī, *Al-Ahkām al-Sulṭāniyyah*, 5-16, 'Abdul Majīd Maḥmūd Muḥammad Shāwīsī, *Wilāyatul Mar'ah fī al-Tashrī' al-Islāmiy*, 151-161, Al-Khaṭīb as-Sharbīnī, *al-Iqnā fī ḥall Alfāz Abī Shujā'*, 246, Muḥammad Sa'īd Ramaḍān Būthī, *Al-Mar'ah baina Tugyāni al-Niẓām al-Gharbiy wa Laṭāifi al-Tashrī' al-Rabbāniy*, 69-70, Muḥammad Abdullāh al-'Arabiyy, *Niẓām al-Ḥukm fī al-Islām*, 74-76, Nawāl Bintu 'Abd al-'Azīz al-'Ied, *Huqūq al-Mar'ah fī Daw I al-Sunnah al-Nabawiyyah*, 514-533, Muhammed Abdul Qādir Abū Fāris, *al-Qādī Abū Ya'lā al-Farrā-I wa Kitābuḥū al-Āḥkām al-Sulṭāniyyah* (Beirut: Muassasah al-Risālah, edisi ketiga, 1983), 358-359.

fahaman para fuqaha. Lebih-lebih lagi, tindakan PKB yang mengalu-alukan golongan bukan Islam untuk turut serta bersaing dalam perebutan kerusi ketua umum parti menunjukkan bahawa PKB memiliki fahaman politik yang amat demokratik namun bertentangan dengan ajaran Islam. Hal ini tentu menggerunkan kerana PKB telah bersedia untuk dipimpin oleh seorang pemimpin bukan Islam, padahal perkara ini tidak dibenarkan menurut Islam. Begitu juga dengan isu kepimpinan wanita. Sokongan PKB dan PAN terhadap Megawati, apa sahaja alasannya menunjukkan bahawa kedua-dua parti tersebut tidak menjadikan Islam sebagai landasan utama untuk membentuk sudut pandang dan perilaku politik kedua-dua parti tersebut. Ini kerana kepimpinan wanita sebagai ketua negara, tidak dibenarkan oleh Islam melainkan wujudnya isu-isu tertentu yang membolehkan perkara seumpama ini berlaku ke atas sebuah negara.⁴⁶

4.2.3 Sekularisasi Penilaian Semula Terhadap Nilai-Nilai Lama

Sekularisme pada tahap ini, berkait rapat dengan sekularisme dalam budaya politik. Apabila sekularisme ini difahami sebagai natijah daripada sesuatu proses, maka sekularisme dalam budaya politik ini memiliki persoalan yang jauh lebih kompleks berbanding *polity-separation* dan *polity-expansion*. Kedua-dua tahap di atas dapat berlaku dalam masa yang tidak terlalu lama, kerana ianya dapat dilakukan dengan paksaan oleh golongan elit parti tanpa mengambil kira persetujuan rakyat. Sekularisme pada tahap ketiga ini berlaku dalam sebuah proses yang panjang dan ianya memakan waktu yang cukup lama. Hal ini kerana sekularisme dalam budaya politik melibatkan

⁴⁶ Seorang wanita dibenarkan menjadi pemimpin sesebuah negara apabila ianya dapat memenuhi beberapa syarat tertentu, antaranya kemampuan (*capability*) dan dapat diterima (*acceptability*) oleh orang ramai. Lihat, Naqiyah Mukhtar, *Kepala Negara Perempuan Muslimah; Analisis Wacana Terhadap Tafsir Quraish Shihab* (Jurnal Komunita Sekolah Tinggi Agama Islam Negeri Purwokerto, Vol. 5 No. 2 Juli-Desember 2011), 159-184 dan Munfaridah, “Wanita Sebagai Kepala Negara; Studi Pemikiran Ulama dalam Fiqh Siyasah,” (projek paper undergraduate, Fakultas Syariah, Insitut Agama Islam Negeri Yogyakarta, 2001), 103.

perubahan mendasar dalam struktur nilai dalaman, di mana golongan tertinggi pemerintah tidak dapat memberi arahan secara efektif dalam waktu yang singkat.⁴⁷

Di sebalik sekularisasi budaya politik ini, wujud fakta yang menunjukkan bahawa nilai-nilai keagamaan (keislaman) secara umumnya sudah mula pudar. Keagamaan (*religiosity*) dan ketaatan (*piety*) seseorang Muslim terhadap Islam tidak lagi dipandang sebagai kelebihan di mata masyarakat. Sebaliknya, masyarakat mula beralih mengejar nilai-nilai materialisme kerana ianya dianggap memiliki tatatingkat yang lebih tinggi berbanding nilai-nilai agama. Pola hubungan sosial kemasyarakatan yang dulunya diatur secara tegas menurut ajaran agama tertentu (Islam), juga mengalami perubahan yang besar. Kini, masyarakat moden mendapati bahawa nilai-nilai agama (Islam) yang lebih bersifat eksklusif dilihat tidak memadai untuk menjamin terciptanya pola hubungan sosial kemasyarakatan yang demokratik, terbuka dan dapat diterima oleh semua pihak. Oleh yang demikian, sebagai gantinya, masyarakat mula beralih untuk mencari sistem nilai yang baru yang lebih inklusif dan bersifat toleransi di mana nilai-nilai sejagat, seperti kebaikan, kedamaian, kesamarataan, persaudaraan dan sebagainya, dapat difahami secara bebas dan terbuka.⁴⁸

Bagi mendalami sekularisme pada tahap ini, dua aspek utama dalam budaya politik parti perlu diketengahkan. Kedua-dua aspek tersebut berkaitan dengan asas legitimasi dan identiti masyarakat.

4.2.3.1 Sekularisme pada asas legitimasi

Dalam struktur masyarakat tradisional, legitimasi politik yang dimiliki oleh pemerintah sememangnya bersifat ketuhanan (*divine*) atau bersumberkan agama (Islam). Watak dan tugas yang diamalkan oleh pemerintah ditentukan dan diatur oleh agama tersebut. Namun, keadaan ini berubah dengan kemunculan sistem masyarakat

⁴⁷ Donald Eugene Smith, *Religion and Political Development*, 113-114

⁴⁸ *Ibid.*

moden yang mula berkembang luas. Situasi tersebut bukan sahaja berlaku dalam sosial kemasyarakatan, namun perubahan tersebut juga berlaku dalam isu legitimasi politik. Dalam masyarakat moden, legitimasi politik tidak lagi diperoleh daripada agama (Islam), sebaliknya, ianya diberikan oleh ideologi-ideologi politik alternatif seperti demokrasi, kebangsaan, komunisme, kapitalisme dan sebagainya. Sehubungan dengan itu, dapat dipastikan bahawa satu-satunya fakta yang membawa keruntuhan struktur masyarakat tradisional adalah sistem pemerintahan yang tidak lagi mengamalkan tuntutan-tuntutan legitimasinya ke atas nilai-nilai ketuhanan (*divine*).⁴⁹

Dalam konteks PKB dan PAN, sekularisme pada asas legitimasi ini dapat dianalisis melalui beberapa perkara. Antaranya, penerimaan kedua-dua parti ini terhadap demokrasi dan kebangsaan. Sepertimana yang telah dijelaskan oleh penulis dalam bab 3, kedua-dua parti politik ini amat menyokong dalam usaha menegakkan sistem demokrasi di Indonesia.

Dalam mukaddimah Anggaran Dasar dan Rumah Tangga PKB, ditegaskan bahawa:

Kewujudan hasrat kemerdekaan tersebut mengkehendaki tegaknya demokrasi yang menjamin terciptanya sistem kenegaraan yang adil serta pemerintah yang bersih dan dipercayai....⁵⁰

....Parti bersifat kebangsaan, demokratik dan terbuka.⁵¹

PKB meyakini bahawa demokrasi merupakan kerangka dasar untuk menyatukan kekuatan bangsa dan perlindungan hak-hak dasar rakyat, dan direalisasikan bagi mencipta kesejahteraan rakyat.⁵² Demokrasi adalah landasan di mana bangsa Indonesia harus belajar untuk mengamalkan sikap toleransi dan saling menghargai di atas setiap

⁴⁹ *Ibid.*, 115

⁵⁰ *Anggaran Dasar & Anggaran Rumah Tangga PKB*, 12.

⁵¹ *Ibid.*, 14.

⁵² A. Muhammin Iskandar, *Melampaui Demokrasi; Merawat Bangsa Dengan Visi Ulama, Refleksi Sewindu Partai Kebangkitan Bangsa* (Jakarta: DPP PKB dan KLIK.R, 2006), 16-20.

perbezaan yang wujud dalam masyarakat. Sehubungan dengan itu, paksaan kehendak oleh seseorang terhadap orang lain, khususnya berkaitan dengan isu-isu keagamaan dapat dihapuskan.⁵³

Di samping itu, PAN juga menegaskan perkara serupa. Sepertimana yang penulis telah jelaskan sebelum ini, PAN adalah parti politik yang memiliki komitmen tinggi untuk memperjuangkan nilai-nilai demokrasi. Kenyataan ini dapat dilihat daripada AD & ART parti. Hal ini demikian kerana di dalam AD & ART parti tersebut, terdapat penjelasan mengenai PAN yang berhasrat untuk mewujudkan masyarakat madani yang adil dan makmur, pemerintahan yang baik dan bersih di dalam negara Indonesia yang demokratik dan berdaulat serta direhdai Allah SWT, Tuhan Yang Maha Esa. Dalam misi parti, turut dinyatakan bahawa PAN menegaskan hasratnya untuk mewujudkan Indonesia baru yang demokratik, makmur, maju, berdikari dan bermartabat.⁵⁴ Platform parti juga menyatakan bahawa PAN merupakan parti politik yang memperjuangkan kedaulatan rakyat, demokrasi, kemajuan dan keadilan sosial, di mana setiap rakyat dapat mengembangkan potensi dirinya sehingga mampu berperanan dalam kehidupan politik, sosial, ekonomi dan sebagainya.⁵⁵

Menurut pengamatan penulis, penerimaan terhadap demokrasi ini menunjukkan wujudnya sekularisme pada asas legitimasi politik dalam organisasi PKB dan PAN. Kenyataan ini dapat dijelaskan seperti berikut. Dengan menjadikan demokrasi sebagai matlamat politiknya, PKB dan PAN meyakini bahawa kedaulatan sepenuhnya berada di dalam tangan rakyat. Perkara ini tentu sekali bercanggahan dengan dalil-dalil Islam

⁵³ Abdurrahman Wahid, "Mencari Sintesa Agama-Negara," dalam *H Matori Abdul Djilil; Dari NU untuk Kebangkitan Bangsa*, ed. YB. Sudarmanto, *et al* (Jakarta; Grasindo, 1999), xvi-xvii dan Abdurrahman Wahid, "Islam, Pluralisme dan Demokrasi," dalam *Islam Demokrasi Atas Bawah; Polemik Strategi Perjuangan Umat Model Gus Dur dan Amien Rais*, ed. Arief Affandy (Jakarta: Pustaka Pelajar, 1996), 118.

⁵⁴Platform dan Anggaran Dasar Anggaran Rumah Tangga Partai Amanat Nasional, vii-viii.

⁵⁵ Lihat Platform PAN dalam Muhammad Najib, ed., *Sejarah Berdirinya PAN* (Jakarta: DPP PAN, 2007), 141.

yang menyatakan bahawa kedaulatan berada di tangan Allah SWT semata-mata.⁵⁶

Semestinya, sehingga kini wujud pendapat yang menyatakan bahawa kedaulatan rakyat tidak perlu dikaitkan dengan kedaulatan Tuhan. Hal ini demikian kerana kedaulatan Tuhan sememangnya dapat diwakilkan dengan kedaulatan rakyat. Dengan menjadikan makna khalifah tidak terhad kepada seseorang pemimpin sahaja, malah, ianya dimaksudkan oleh setiap manusia maka dapatlah disimpulkan bahawa kehendak Tuhan dapat menjelma dalam kehendak rakyat yang disalurkan dalam sebuah pemerintahan perwakilan.⁵⁷

Walau bagaimanapun, masalah muncul apabila anggota PKB dan PAN tidak semestinya beragama Islam. Ada di antara mereka yang beragama Kristian, Katolik, Hindu, Budha dan sebagainya. Perkara ini tentu akan menjadi kekeliruan apabila perkataan khalifah di atas digunakan untuk merujuk kepada seluruh anggota tersebut. Namun, secara jelasnya, maksud khalifah seperti yang disebutkan dalam al-Quran adalah setiap manusia yang meyakini Tauhid dan beriman bahawa Muhammad SAW adalah utusan-Nya.⁵⁸ Dengan pemahaman tersebut, dapatlah disimpulkan bahawa kedaulatan rakyat, seperti yang difahami oleh PKB dan PAN menunjukkan kedaulatan rakyat yang pelbagai dan berbeza. Ianya juga membawa maksud kedaulatan seluruh pengikut agama Islam, Kristian, Katolik, Hindu, Budha dan sebagainya. Sehubungan dengan itu, jelaslah bahawa sumber legitimasi PKB dan PAN tidak

⁵⁶ Jimly Asshiddiqie dan Linus Suryadi Agustinus, *Islam dan Kedaulatan Rakyat* (Jakarta: Gema Insani, 1995), 26-7, M. Imdadun Rahmat, *Ideologi Politik PKS; Dari Masjid Kampus ke Gedung Parlemen* (Jogjakarta: LKiS, 2008), 219-20 dan Taufiq Muhammad Asy-Syawi, *Syura Bukan Demokrasi*, terj. Djamaluddin Z.S (Jakarta: Gema Insani, 1997), 583.

⁵⁷ John L. Esposito & John O. Voll, *Demokrasi di Negara-Negara Muslim, Problem dan Prospek*, terj. Rahmani Astuti (Bandung: Mizan, 1999), 31. Pendapat ini, telah disebarluaskan oleh beberapa tokoh modenis dan neomodenis seperti Mohammad Natsir dan M. Amien Rais. Lihat Yudi Latief, *Dialektika Islam*, 38.

⁵⁸ Setiap manusia adalah merupakan khalifah Allah SWT di muka bumi ini. Dan mereka dibebani tugasan untuk menyampaikan dan melaksanakan perintah Penciptanya serta mencegah daripada kemungkar. Manusia hanyalah pelaksana kedaulatan Allah SWT dan harus tunduk kepada ketentuan-ketentuan yang telah di berikan-Nya sebagai pemilik kedaulatan. Mereka harus tunduk pada seperangkat hukum yang lebih tinggi iaitu hukum syariah. Oleh itu, dapat difahami bahawa khalifah Allah dimuka bumi sememangnya ditujukan kepada kaum Muslimin sahaja. Munawir Sadzali, *Islam dan Tata Negara; Ajaran, Sejarah dan Pemikiran* (Jakarta: University Indonesia Press, Edisi 5, 1993), 172-173. Lihat juga Mustafa H. Daud, *Tamadun Islam; Edisi Maktab Perguruan* (Kuala Lumpur: Utusan Publication, 2004), 98 dan Mana Sikana, *Berdiri di Akar Diri; Kritikan Sastera Melayu Pascamoden* (Kuala Lumpur: Institut Terjemahan dan Buku Malaysia, 2013), 14.

bersumber secara eksklusif daripada Islam, namun ianya bersumberkan penyatuhan pelbagai agama.

Di samping itu, berhubung dengan kebangsaan, tidak dapat dinafikan bahawa PKB dan PAN merupakan parti yang bersifat kebangsaan, terbuka dan inklusif. Kedua-dua parti tersebut merupakan parti yang meletakkan landasan politiknya pada prinsip-prinsip kebangsaan. Seperti yang telah dipaparkan oleh penulis sebelum ini, PKB adalah parti yang bersifat kebangsaan, demokratik dan terbuka.⁵⁹ PKB adalah cabang daripada NU, bukan sahaja untuk umat Islam, namun juga untuk seluruh rakyat Indonesia.⁶⁰ Sebagai sebuah parti yang bersifat terbuka, PKB bersifat universal, kemanusiaan, inklusif dan berusaha memperjuangkan kepentingan bangsa secara keseluruhan. Oleh itu, secara ideologinya, PKB mencuba untuk menggabungkan prinsip-prinsip Islam dan kebangsaan dalam satu hubungan yang simbiotik atau saling memerlukan antara satu sama lain. Hal ini demikian kerana PKB sendiri ditubuhkan oleh komuniti Islam (NU). Di sudut lain, secara sosial dan politik, ianya adalah parti kebangsaan yang berusaha untuk mempertahankan Negara Kesatuan Republik Indonesia sebagai bentuk akhir Indonesia.

Begitu juga dengan Parti Amanat Nasional (PAN). Sebagai sebuah parti politik yang berhaluan nasionalis keagamaan (*religious*), PAN menunjukkan penghormatan yang amat tinggi terhadap nilai-nilai kebangsaan dalam arena politik di Indonesia. Bagi PAN, semangat kebangsaan merupakan tali pengikat Negara Kesatuan Republik Indonesia yang terdiri daripada pelbagai nilai, kaum, budaya dan agama.⁶¹ Sebagai parti kebangsaan, PAN mendukung dan memperjuangkan bentuk Negara Kesatuan Republik Indonesia yang utuh, merdeka dan berdaulat. PAN adalah sebuah parti politik

⁵⁹ *Anggaran Dasar dan Anggaran Rumah Tangga PKB*, 14.

⁶⁰ KH. Ma'ruf Amin menyatakan bahawa PKB adalah parti terbuka yang berwawasan kebangsaan. PKB membuka diri bagi pihak lain tanpa memandang latar belakang agama dan kelompoknya. Ianya adalah merupakan parti politik yang ditubuhkan oleh para ulama sebagai persembahan daripada NU untuk Indonesia. Meskipun demikian, PKB tidak akan menghilangkan identiti keislaman pada landasan perjuangannya. Lihat *Kompas*, 7 dan 22 Juli 1998 dan 25 Juli 2000.

⁶¹ Ichwan Ishak Djanggawirana, *Membangun Kemandirian dengan Nasionalisme dan Spiritualitas*, 54.

kebangsaan yang mengaturkan setiap gerak dan langkah politiknya pada nilai-nilai moral agama sebagai landasan perjuangannya. PAN memahami bahawa nilai-nilai kebangsaan dan agama amatlah berkaitan dan berhubung rapat antara satu sama lain. Kebangsaan dan spiritualitas merupakan dua perkara yang saling berkaitan antara satu sama lain. Kedua-duanya mestilah wujud dan sentiasa dibina dalam diri setiap rakyat Indonesia.⁶²

Menurut pengamatan penulis, apabila kebangsaan ini dijadikan sebagai landasan politik parti, Islam mulai menyerap sedikit demi sedikit dari dalam organisasi PKB dan PAN. Tidak dapat dinafikan bahawa Islam tidak akan diserapkan sepenuhnya, namun penumpuan kedua-dua parti tersebut untuk meletakkan nilai-nilai kebangsaan di atas nilai-nilai keislaman, menyebabkan Islam semakin terpinggir dan hanya dianggap sebagai sumber nilai alternatif sahaja. Islam tidak lagi diletakkan sebagai sumber nilai politik tertinggi, namun diletakkan lebih rendah, iaitu hanya sebagai sumber nilai pelengkap, penyedia inspirasi atau faktor penyokong sahaja. Oleh yang demikian, Islam diletakkan sejajar dengan agama-agama lain dan dianggap sebagai salah satu unsur sekunder sahaja. Ketika Islam dan agama-agama lain dijadikan sebagai faktor pelengkap (*supplementary*) sahaja, maka legitimasi tidak lagi berpunca daripada Islam. Sebaliknya, ianya berpunca daripada suatu landasan politik yang dibentuk berdasarkan persetujuan antara agama-agama yang kemudiannya disesuaikan dengan tuntutan-tuntutan nilai kebangsaan. Oleh yang demikian, nilai-nilai sejagat yang disepakati oleh seluruh agama seperti keadilan, kedamaian, toleransi dan sebagainya, seharusnya difahami dan diletakkan bersesuaian dengan konteks Indonesia sebagai sebuah bangsa yang majmuk.⁶³

⁶² *Ibid.*, 11.

⁶³ Meskipun setiap agama adalah unik dan berbeza antara satu dengan lainnya, namun disebalik perbezaan tersebut terdapat persamaan nilai-nilai sejagat semacam persamaan, keadilan, perdamaian, toleransi dan sebagainya. Bukankah setiap agama mengajarkan pemeluknya untuk berbuat adil, menghormati sesama dan bersaudara?

Melalui pelaksanaan nilai kesamarataan berikut, PKB dan PAN lebih bersikap berhati-hati untuk memberikan definisi dengan lebih terperinci terhadap nilai-nilai sejagat tersebut.⁶⁴ Oleh itu, kedua-dua parti tersebut beranggapan bahawa tidak perlu untuk membincangkan usaha pendefinisian tersebut. Kedua-dua parti ini memahami bahawa upaya pendefinisian tersebut bukan sahaja akan menimbulkan perbezaan, bahkan menyebabkan perpecahan dalam kalangan masyarakat. Hal ini merupakan isu-isu perkauman yang tidak perlu diperdebatkan dengan lebih jauh dalam kehidupan masyarakat yang pelbagai. Menurut PKB dan PAN, sikap eksklusif atau perkauman ini perlulah dihapuskan selama-lamanya. Hal ini demikian kerana, kedua-dua parti tersebut meyakini bahawa dalam kehidupan berbangsa dan bernegara, sikap terbuka dan inklusif mesti ditanamkan dalam diri seluruh bangsa Indonesia.

Melalui analisis diatas, dapatlah difahami sebab PKB dan PAN lebih memilih Pancasila berbanding Islam sebagai ideologi parti. Bagi kedua-dua parti tersebut, penerapan ideologi Islam dalam parti politik adalah bentuk formalisme agama dan bukti yang jelas terhadap sikap perkauman yang seharusnya dihapuskan dari bumi Indonesia. Islam mestilah disajikan dalam bentuk yang inklusif sehingga dapat diterima oleh semua pihak tanpa adanya keimbangan akan berlakunya tindakan-tindakan diskriminasi terhadap mereka. Perjuangan politik Islam secara substantif merupakan kewajipan yang perlu diutamakan berbanding perjuangan secara formalistik. Berhubung dengan hal ini, seorang tokoh PKB, Abdul Malik Haramain telah menyatakan menyatakan bahawa:

⁶⁴ Maksudnya adalah pemaknaan keatas nilai-nilai persamaan, keadilan, toleransi, mufakat dan sebagainya mengikut perspektif masing-masing agama dan kepercayaan. Sehingga ke tahapan tertentu, lazim muncul perbezaan. Antara perbezaan yang paling menonjol adalah bahawa pemaknaan dan realisasi keatas pemaknaan tersebut, menurut Islam, mestilah dikaitkan dengan keimanan kepada Allah SWT dan para Rasul-Nya (*tawhid*). Dengan begitu, pemaknaan yang dihasilkan dalam kerangka Islam tentu menjadi berbeza dengan pemaknaan yang dihasilkan melalui kaca mata agama-agama lainnya. Perbezaan seumpama inilah yang ingin dihindari oleh PKB dan PAN kerana ianya cenderung menyebabkan timbulnya perpecahan. Untuk itu, pemaknaan keatas nilai-nilai sejagat diatas hendaknya dihadkan dalam batasan-batasan umum dimana semua kalangan atau agama dapat menerimanya secara objektif.

Formalisasi Islam itu tidak penting.....PKB setuju dengan Bung Kurni yang menyatakan bahawa Islam tidak sama dengan ideologi. Tapi kita perlu mengambil ideologi yang mencerminkan nilai-nilai Islam. Jadi Islam menjadi semangat dan roh Pancasila. Oleh itu, Islam menurut PKB/ NU lebih bermaksud dari segi substantifnya dan tidak perlu ditonjolkan dalam bentuk-bentuk yang formal seperti negara Islam, sekolah Islam, bank Islam (syariah) dan sebagainya.⁶⁵

Dengan nada serupa, Achmad Rubaie menyatakan bahawa:

PAN tidak memperjuangkan formalisasi Islam namun substansi Islam. Dengan pilihan tersebut, PAN ingin melihat bagaimana orang-orang bukan Islam juga mengamalkan nilai-nilai Islam sehingga Islam dapat menjadi magnet bagi mereka kerana berasa aman.⁶⁶

Setelah melepaskan diri daripada ikatan legitimasi Islam, PKB dan PAN beralih menjadi parti politik nasionalis-sekular yang mendapatkan legitimasi politik daripada nilai-nilai kebangsaan. Komitmen untuk memperjuangkan nilai-nilai politik Islam telah berubah menjadi komitmen untuk memperjuangkan nilai-nilai kebangsaan. Paradigma dan sikap politik kedua-dua parti tersebut tidak lagi berdasarkan nilai atau acuan politik Islam, sebaliknya, ia diuruskan dengan mengambil kira nilai-nilai kebangsaan semata-mata. Secara ringkasnya, dapatlah disimpulkan bahawa perjuangan politik PKB dan PAN lebih ditentukan oleh identiti nasionalnya berbanding dengan identiti keislamannya.

Kesimpulan ini dapat dianalisis melalui kenyataan yang disampaikan oleh beberapa tokoh PKB dan PAN. Ketika ditanya mengenai pendirian PKB berkaitan dengan kes Syiah dan Ahmadiyah, Marwan Ja'far, mengatakan bahawa;

Untuk negara-negara membangun seperti Indonesia, negara perlu menguruskan urusan-urusan agama. Jika tidak, sudah pasti negara menjadi serabut dan kucar-kacir. Berkaitan dengan Syiah-Ahmadiyah, negara perlu mencegah perkara tersebut. Negara perlu campur tangan ketika ada kes seumpama itu. Namun demikian, negara mesti berhenti di pintu peribadi. Negara seharusnya tidak terlalu jauh menguruskan

⁶⁵ Abdul Malik Haramain (anggota DPR RI dari fraksi PKB periode 2009-2014) dalam temubual dengan penulis pada 23 September 2013.

⁶⁶ Achmad Rubaie (anggota DPR RI periode 2009-2014 dari fraksi PAN) dalam temubual dengan penulis pada 23 September 2013.

hal-hal yang terlalu terperinci dalam keimanan rakyatnya. Itu tidak terlalu baik.⁶⁷

Seorang lagi tokoh PKB, iaitu Andi Muawiyah Ramli juga menyatakan bahawa:

Kebenaran menurut PKB bukan bersifat tunggal. Kebenaran merupakan milik individu atau kumpulan tertentu. PKB membela Syiah-Ahmadiyah dan saya sangat menyayangkan sikap sebahagian umat Islam yang tidak mahu hidup berdampingan dengan ahli Syiah-Ahmadiyah....Oleh itu, negara perlu berperanan sebagai media atau wahana untuk menampung dan menyampaikan aspirasi bagi setiap golongan.⁶⁸

Kenyataan yang lebih tegas telah disampaikan oleh Abdul Malik Haramain. Menurutnya:

Negara (melalui Departemen Agama) tidak boleh memasuki dan campur tangan dalam isu peribadi masyarakatnya. Negara seharusnya membiarkan munculnya variasi-variasi baru dalam agama tertentu. Negara tidak boleh mengatakan sesuatu ajaran itu kafir atau murtad. Kita tidak tahu sama ada perbuatan kita ini diterima oleh Tuhan atau tidak. Jangan-jangan Syiah-Ahmadiyah yang benar atau saya yang benar, saya juga tidak tahu kerana perkara tersebut merupakan isu peribadi. Oleh itu, negara (Departemen Agama) hendaklah berperanan sebagai fasilitator sahaja. Negara hanya berhak untuk memberikan kemudahan di atas kepentingan keagamaan rakyatnya. Negara juga tidak berhak untuk menghakimi bahawa sesuatu aliran tertentu adalah sesat atau tidak sesat. Dengan begitu, negara tidak bersikap membezakan atau diskriminasi.⁶⁹

Sementara itu, berkaitan dengan isu tersebut, ahli-ahli politik PAN menyatakan bahawa negara hendaklah bersikap berhati-hati dan tetap menjaga kedamaian di antara golongan-golongan yang bertelagah serta menahan diri untuk tidak mencampuri urusan keyakinan masyarakatnya dengan terlalu dalam.

⁶⁷ Marwan Ja'far (anggota DPR RI dari fraksi PKB dalam tempoh 2009-2014) dalam temu bual bersama penulis pada 24 September 2013.

⁶⁸ Andi Muawiyah Ramli (anggota DPR RI dari fraksi PKB periode 2009-2014) dalam temu bual bersama penulis pada 24 September 2013.

⁶⁹ Abdul Malik Haramain (anggota DPR RI dari fraksi PKB periode 2009-2014) dalam temubual dengan penulis pada 23 September 2013. Kenyataan senada juga disampaikan oleh Sandy Nayoan dan Helmy Faishal Zaini dalam suatu temubual dengan penulis pada 24 September dan 3 Oktober 2013.

Hal ini dijelaskan lagi oleh Setiausaha Umum PAN dan Wakil Ketua DPR RI, Taufik Kurniawan. Beliau menyatakan bahawa:

PAN tidak melarang atau membiarkan Ahmadiyah sebagai keyakinan. Harus ada kajian yang lebih mendalam, kerana perkara ini bukan soal persepsi individu, tapi keputusan institusi pemerintah.⁷⁰

Ketika diminta untuk memberikan keterangan berhubung dengan hal ini, Ahmad Rubaie menyatakan;

Jika konteksnya berkaitan dengan ajaran, maka kita mesti mendalami agama tersebut. Dalam urusan ini, negara tidak boleh campur tangan. Namun ketika terlibat dalam konteks negara, iaitu apabila teryata kewujudan kelompok Ahmadiyah tersebut dapat menimbulkan ketegangan dalam kalangan masyarakat, maka negara boleh masuk campur kerana tugas negara adalah melindungi segenap rakyat....Jadi negara tidak dapat masuk campur dalam urusan ajarannya. Negara hanyalah fasilitator saja. Ajaran adalah hak dan urusan penganut agama masing-masing.⁷¹

Kenyataan yang lebih tegas telah disampaikan oleh M. Najib. Menurut beliau:

Negara tidak boleh mengabaikan masalah yang dihadapi oleh anak bangsa, siapapun dia dan apapun masalah tersebut. Menyelesaikan masalah minoriti agama, tidak boleh dikecualikan sepetimana negara menguruskan masalah-masalah yang sama di tempat dan kes-kes yang lain. Penyelesaikan tidak boleh dibeza-bezakan. Berkaitan dengan syiah, isu ini tidak boleh diselesaikan dengan kebencian, kerana pendekatan itu sudah gagal dilaksanakan di dalam banyak negara lain. Tuntutan golongan majoriti ini mestilah dituruti. Ini tidak boleh dielak. Paling penting adalah kesedaran umat dan pendidikan mereka. Orang bodoh itu susah untuk menjadi bijak. Jadi, kita perlu memberi pemahaman kepada tokoh-tokoh agama, kerana tidak semua tokoh tersebut memahami agama.⁷²

⁷⁰Laman sesawang <http://nasional.news.viva.co.id/news/read/203964-ppp-dukung-ahmadiyah-jadi-agama>, dicapai pada 15 May 2014.

⁷¹ Achmad Rubaie (Anggota DPR RI fraksi PAN periode 2009-2014) dalam temu bual bersama penulis pada 23 September 2013.

⁷² M. Najib (Anggota DPR RI fraksi PAN periode 2009-2014) dalam temu bual bersama penulis pada 24 September 2013.

Ketika diminta untuk memberikan pendapat berkaitan dengan desakan Majlis Ulama Indonesia terhadap pemerintah untuk melarang atau membubarkan kelompok Ahmadiyah ini, beliau menyatakan bahawa:

Ya, pendekatan-pendekatan itu harus dihindari. Negara tidak boleh mengabaikan masalah-masalah yang dihadapi oleh anak bangsa, siapapun dia dan apapun masalah tersebut...Tuntutan golongan majoriti ini (bahawa Ahmadiyah) mesti dituruti, tidak boleh dielak. Yang terpenting adalah kesedaran dan pendidikan umat. Orang bodoh itu kan susah menjadi bijak. Kita perlu memberi pemahaman kepada tokoh-tokoh agama, kerana tidak semua tokoh tersebut memahami agama.⁷³

Menurut pengamatan penulis, kenyataan-kenyataan ini menunjukkan bahawa PKB dan PAN bersikap *neutral* ketika mengungkap isu Ahmadiyah. Kedua-dua parti tersebut bersikap berhati-hati untuk menunjukkan sifat tidak berat sebelah mereka terhadap mana-mana golongan yang sedang bertelagah. Melalui sikap *neutral* dan tidak menunjukkan sifat berat sebelah terhadap mana-mana pihak, PKB dan PAN meyakini bahawa negara tidak seharusnya menguruskan perkara-perkara peribadi, seperti keyakinan atau kepercayaan masyarakatnya. Negara seharusnya berhenti di depan pintu masjid atau pintu gereja dan tidak perlu masuk ke dalamnya. Hal ini demikian kerana ianya merupakan sesuatu yang sangat peribadi dan negara tiada kuasa untuk masuk campur dalam urusan tersebut. Oleh itu, negara hanya berperanan ketika para penganut tersebut saling bertelagah sehingga menimbulkan pertelingkahan atau permasalahan dalam masyarakat. Oleh itu, negara seharusnya berperanan sebagai media, wadah atau pihak yang menyediakan kemudahan bagi penganut pelbagai keyakinan tersebut.

Diatas merupakan nilai-nilai kebangsaan yang perlu diamalkan oleh PKB dan PAN. Untuk menjadi sebuah parti yang bersifat kebangsaan, kedua-dua parti tersebut perlu menunjukkan sikap toleransi, inklusif dan terbuka. Kebangsaan juga menuntut PKB dan PAN untuk tidak berpihak secara eksklusif terhadap Islam kerana keadaan ini

⁷³ *Ibid.*

akan menimbulkan kecemburuan dalam kalangan penganut agama dan kepercayaan yang lain. Oleh itu, PKB dan PAN memilih untuk berperanan sebagai media atau orang tengah sahaja di dalam isu Ahmadiyah tersebut berbanding memilih untuk bersikap tegas bagi menyatakan bahawa Ahmadiyah adalah bukan Islam dan ianya mesti keluar daripada agama Islam (menjadi agama baharu).⁷⁴ Berdasarkan pengamatan di atas, penulis meyakini bahawa ketika negara (parti) bersikap *neutral* di atas setiap permasalahan dan tidak mengamalkan sesuatu langkah politik tertentu, seperti yang diperintahkan oleh Islam, maka sekularisme pada asas legitimasi sememangnya telah wujud dan sedang berlaku.

4.2.3.2 Sekularisme dalam identiti kelompok

Antara perkara paling asas dalam sekularisme budaya politik adalah terbentuknya suatu identiti kebangsaan sekular. Dalam sistem masyarakat moden, masalah pertautan identiti dan kesetiaan terhadap bangsa bagi individu-individu tertentu, mungkin sama kritikalnya dalam hal-hal lain dengan masalah identiti keagamaan. Kemunculan kebangsaan di Barat sememangnya melibatkan penggantian nilai-nilai dan identiti agama menjadi nilai-nilai dan identiti kebangsaan sebagai orientasi utama dalam kehidupan sosial dan politik masyarakatnya. Oleh itu, kebangsaan moden menggantikan agama sebagai faktor utama dalam pelbagai bentuk hubungan sosial.⁷⁵

Berkaitan dengan PKB dan PAN, sekularisme dalam identiti kelompok seumpama ini lahir ke dalam beberapa sikap dan tindakan politik tertentu. Antara tindakan politik yang dimaksudkan adalah sikap terbuka parti untuk menerima keahlian

⁷⁴ Berkaitan dengan pendirian Islam, khasnya melalui Majelis Ulama Indonesia, terhadap kewujudan Ahmadiyah ini, sila lihat laman sesawang <http://mui.or.id/wp-content/uploads/2014/05/13.-Aliran-Ahmadiyah.pdf> dan <http://www.hidayatullah.com/artikel/tsaqafah/read/2011/02/17/1488/solusi-problem-ahmadiyah.html#.VAfyfVe0r5M> dan <http://insistnet.com/menyikapi-nabi-palsu-dan-ahmadiyah/>, dicapai pada 25 Ogos 2014.

⁷⁵ Donald Eugene Smith, *Religion and Political Development*, 117.

dari pada pelbagai golongan, terutamanya golongan bukan Islam. Tambahan pula, seperti yang telah dijelaskan oleh penulis sebelum ini, parti juga membenarkan golongan bukan Islam untuk menjadi pengurus, dan ketua umum parti serta anggota dewan atau parlimen. Tidak dapat dinafikan, apabila dibandingkan antara jumlah Muslim dan bukan Islam dalam barisan pemerintahan parti dan anggota dewan, bilangan Muslim adalah lebih ramai. Walau bagaimanapun, tidak mustahil lambat laun perbandingan seumpama ini akan berubah dan jumlah bukan Islam dalam barisan pemerintahan parti dan anggota dewan akan melebihi jumlah Muslim. Dengan menjadi parti terbuka seperti ini, watak PKB dan PAN sebagai parti Islam mula hilang dan mula dikenali sebagai parti nasionalis dalam kalangan rakyat.

Antara tindakan politik lain adalah keengganannya PKB dan PAN untuk disebut sebagai parti Islam. Tindakan ini masih berkait rapat dengan pilihan kedua-dua parti tersebut untuk menjadi parti terbuka. Berikut antara kenyataan yang disampaikan oleh beberapa tokoh PKB dan PAN berkaitan dengan keengganannya kedua-dua parti tersebut untuk disebut sebagai parti Islam. Abdurrahman Wahid menyatakan bahawa:

PKB adalah milik bersama seluruh bangsa, sama ada Muslim maupun bukan Islam. PKB milik bersama, NU milik Islam. Ini sudah jelas. Dalam kepimpinan PKB, harus jelas bahawa PKB bukan hanya milik orang Islam, tetapi milik semua golongan, dan golongan Islam bukan hanya NU tetapi juga bermacam-macam isinya.⁷⁶

PKB memang bukan parti Islam. Kerana apa? Kerana kita memang tidak memerlukan parti berasaskan (Islam) tersebut, meskipun para anggota dan simpatisannya kebanyakannya berasal dari NU, sebuah organisasi Islam.⁷⁷

Oleh sebab bukan parti Islam, PKB tidak terlalu mementingkan ajaran formal Islam dalam setiap keputusannya.⁷⁸

⁷⁶ Abdurrahman Wahid, "PKB Milik Semua Golongan," *Kompas*, 24 Julai 2000.

⁷⁷ Abdurrahman Wahid, "Antara Asas Islam dan Asas Pancasila," dalam *Mengapa Partai Islam Kalah? Perjalanan Politik Islam dari Pra-Pemilu '99 sampai Pemilihan Presiden*, Hamid Basyaib dan Hamid Abidin (Jakarta: Alvabet, 1999), 23.

⁷⁸ Abdurrahman Wahid, "Bagaimana Membaca NU," *Kompas*, 3 November 2003.

Berikut merupakan kata-kata Matori Abdul Jalil. Beliau menegaskan bahawa:

Sejak kelahirannya, PKB sudah memegang prinsip sebagai sebuah parti yang bukan bersikap perkauman, bukan parti primordial, dan bukan parti yang eksklusif. PKB ingin membangunkan kepercayaan dalam pembangunan bangsa berdasarkan Pancasila.⁷⁹

Kenyataan yang sama juga disampaikan oleh Ketua Fraksi PKB di DPR RI, Marwan Ja'far. Menurut Marwan Ja'far;

Daripada satu segi, kategori ini salah. Kami bukan parti Islam dan kategori parti kami ialah pancasila serta kita adalah nasionalis.⁸⁰ PKB tidak boleh disebut parti Islam kerana kami adalah nasionalis beragama. Pada dasarnya, PKB tidak dibentuk untuk Islam saja.⁸¹

Sementara itu menurut PAN, ketika menghadiri perayaan Hari Natal pada tarikh 22 Disember 2013 di Manado, Hatta Rajasa menyatakan bahawa:

PAN bukan parti eksklusif tetapi inklusif (terbuka, Red). Melaluinya, seluruh masyarakat Indonesia boleh bersatu. Kami tidak membezakan siapa pun.⁸²

Berikut merupakan kenyataan yang disampaikan oleh Bara Hasibuan, Ketua Dewan Pengurus Pusat PAN Bidang Hubungan Luar Negeri:

Kami sedar di Sulut, sebahagian masyarakat masih melihat PAN sebagai parti agama. Tapi saya ingin menegaskan bahawa ianya tidak benar sama sekali.⁸³

Media bersalah jika terus mengategorikan PAN sebagai parti Islam. Sejak awal penubuhan, PAN merupakan parti bersifat inklusif dan terbuka. Sebagai bukti bahawa PAN bukan parti Islam adalah satu-satunya kedudukan Ketua Komisi di DPR yang dimiliki PAN

⁷⁹ "Anggota PDI Masuk PKB," *Kompas*, 1 April 2000.

⁸⁰Laman sesawang <http://www.merdeka.com/politik/pkb-kami-bukan-partai-islam.html>, dicapai pada 2 September 2013.

⁸¹Laman sesawang <http://politik.news.viva.co.id/news/read/448486-pkb--kami-bukan-partai-islam>, dicapai pada 25 Ogos 2013

⁸²Laman sesawang <http://www.beritasatu.com/nasional/157034-hatta-pan-bukan-partai-berbasis-agama-tapi-nasionalis-terbuka.html>, dicapai pada 19 Mei 2014. Balasnya, Hatta mengemukakan bahawa PAN bukan parti agama tetapi merupakan sebuah parti nasionalis terbuka. Jika selama ini, PAN dikenali sebagai parti agama yang berasaskan Islam, maka itu tidak benar. PAN adalah parti terbuka yang menerima sesiapa sahaja sebagai ahli. PAN bersifat terbuka terhadap pelbagai suku, agama dan kaum untuk menyertai parti tersebut.

⁸³Laman sesawang <http://www.beritasatu.com/nasional/157034-hatta-pan-bukan-partai-berbasis-agama-tapi-nasionalis-terbuka.html>, dicapai pada 26 Mei 2014.

dipegang oleh Laurens Bahang Dapa yang beragama Kristian. Para calon legislatif (Caleg) PAN pada Pemilu 2014 nanti juga ramai calon yang beragama Kristian, Hindu dan Buddha.⁸⁴

Sementara itu, Ketua Badan Pemenangan Pemilu PAN, Viva Yoga Mauladi, mengatakan bahawa parti tersebut adalah parti nasionalis. Menurutnya PAN bukan parti Islam.⁸⁵

Dengan nada yang sama, ketika menghadiri perayaan Hari Natal di Jayapura pada 13 Januari 2013, Setiausaha Umum DPP PAN, Taufik Kurniawan juga mengatakan bahawa:

Kami ingin memberikan penegasan bahawa PAN itu merupakan parti inklusif dan majmuk yang dimiliki oleh pelbagai agama, etnik, dan sosial. PAN ditubuhkan untuk seluruh lapisan masyarakat sesuai dengan semangat penubuhan PAN.⁸⁶

Di atas merupakan beberapa kenyataan yang disampaikan oleh beberapa orang tokoh PKB dan PAN berkaitan dengan keengganannya mereka untuk melibatkan Islam dalam kedua-dua parti politik tersebut. Kedua-dua parti tersebut jelas tidak mahu disebut sebagai parti Islam, namun bersetuju apabila disebut sebagai parti kebangsaan. Realiti ini menunjukkan bahawa identiti keislaman dalam PKB dan PAN sememangnya semakin kabur dan diganti dengan suatu identiti politik baru yang berkait rapat dengan nilai-nilai kebangsaan. Sesungguhnya, terdapat juga beberapa kepentingan strategik di sebalik tindakan politik ini. Antaranya, kepentingan untuk memperkenalkan imej Islam sebagai agama yang bertoleransi, lebih terbuka dan inklusif serta kepentingan pragmatik untuk meraih sokongan atau suara dalam setiap pilihan raya.

⁸⁴Laman sesawang <http://www.beritasatu.com/nasional/152160-baru-hasibuan-pan-bukan-partai-islam.html>, dicapai pada 23 Ogos 2014.

⁸⁵ Laman sesawang <http://politik.news.viva.co.id/news/read/458008-diajak-bentuk-poros-tengah--pan-kami-bukan-partai-islam>, dicapai pada 23 Ogos 2014.

⁸⁶ Laman sesawang <http://www.republika.co.id/berita/nasional/politik/13/01/13/mgkb49-taufik-pan-partai-terbuka>, dicapai pada 23 Ogos 2014.

Seterusnya, sekularisme dalam identiti kelompok juga dapat dianalisis melalui penelitian terhadap keengganan PKB dan PAN untuk bergabung dengan parti politik nasionalis-Islam serta keterbukaan kedua-dua parti tersebut untuk bergabung dengan parti politik nasionalis-sekular. Parti politik nasionalis-Islam, antaranya Partai Keadilan Sejahtera, Partai Bintang Reformasi dan sebagainya, manakala parti nasionalis-sekular merangkumi Golongan Karya, Partai Demokrasi Indonesia-Perjuangan, Partai Demokrat, Hanura dan sebagainya.⁸⁷

Seperti yang telah dijelaskan oleh penulis sebelum ini, menjelang pemilihan presiden pada pilihan raya 1999, PKB menjalin hubungan politik dengan PDIP untuk menyokong Megawati Soekarno Putri sebagai calon presiden Indonesia ke-4. Menurut Matori Abdul Jalil, gabungan PKB-PDIP sangat baik oleh sebab kedua-dua parti tersebut bersifat kebangsaan dan nasionalis.⁸⁸ Selain itu, gabungan antara PKB dan PDI-P juga terjadi pada pilihan raya presiden dan wakil presiden pada tahun 2014. Kedua-dua parti ini membawa pasangan Joko Widodo dan Jusuf Kalla sebagai calon presiden dan wakil presiden Indonesia sepanjang tempoh 2014-2019. Selain bekerjasama dengan PDI-P, tercatat bahawa PKB juga pernah membina pakatan politik dengan parti Golkar. Kedua-dua parti politik ini pernah membentuk pakatan politik untuk mencalonkan Wiranto dan Solahuddin Wahid dalam pilihan raya presiden dan wakil presiden pada 5 Julai 2004.⁸⁹ PKB juga pernah melakukan pakatan politik dengan PDI-P untuk mencalonkan Matori Abdul Jalil sebagai ketua Majelis Permusyawaratan Rakyat Republik Indonesia pada tahun 1999.⁹⁰ Akhir sekali, PKB pernah menjalin kesepakatan

⁸⁷ Berkaitan dengan tipologi parti politik ini, lihat Lili Romli, *Islam Yes Partai Islam Yes*, 123.

⁸⁸ Lihat Kompas 24 Julai 1998 dan Effendy Choirie, *Islam-Nasionalisme*, 211.

⁸⁹ Lihat misalnya Ign Ismanto, *Pemilihan Presiden Secara Langsung 2004; Dokumentasi, Analisis dan Kritik* (Jakarta: Kementerian Riset dan Teknologi Republik Indonesia, 2005), 110 dan Laode Ida, “Dukungan PKB dan Beban Nahdliyyin,” dalam *Nahdlatul Ulama; Dinamika Ideologi dan Politik Kenegaraan*, ed. Khamami Zada dan A. Fawaid Sjadzili (Jakarta: Penerbit Buku Kompas, 2010), 23.

⁹⁰ Lihat Jungug Choi, *the Politics of Economic Crisis* (Routledge, 2007).

dengan Golkar dan PDI-P untuk menolak Rancangan Undang-Undang Anti-Pornografi dan Pornoaksi pada tahun 2006.⁹¹

Sementara itu, pakatan politik yang pernah dibangunkan antara PAN dan parti-parti nasionalis-sekular tersebut didapati dalam beberapa pilihan raya Ketua Daerah (Pilkada) di beberapa daerah di Indonesia. Antaranya adalah gabungan PAN dengan Golkar, PDIP, Partai Demokrat, PDS, PPP, PP Pancasila dan PBR untuk membawa Abdillah dan Ramli sebagai calon Datuk Bandar Medan menentang pasangan Maulana Pohan dan Sigit Pramono Asri untuk tempoh 2005-2010. Dalam Pilkada Kabupaten Tanjung Jabung Timur, Jambi, PAN membawa pasangan Abdullah Hich dan M. Juber dan bergabung dengan sejumlah parti, yakni Golkar, Partai Bulan Bintang, Demokrat, Partai Persatuan Demokrasi Kebangsaan, Partai Bintang Reformasi, Partai Nasional Indonesia Marhaenisme. Dalam Pilkada Kabupaten Cirebon, bersama beberapa parti lain seperti Partai Hati Nurani Rakyat, Demokrat, Gerindra, Golkar, Partai Damai Sejahtera, Partai Nasional Demokrat, Partai Nasional Benteng Kerakyatan Indonesia, PKS, PPP dan lain-lain, PAN menyokong pencalonan Sri Heviyana Supardi dan Rakhmat sebagai Ketua Daerah dan calon Ketua Daerah Cirebon bagi tempoh 2013-2018.⁹²

PAN juga berpakt dengan PDIP untuk membawa pasangan Sigit Sumarhen Yanto dan Freddy Wijaya dalam Pilkada sebagai calon Datuk Bandar dan wakil Datuk Bandar Pekalongan bagi tempoh 2005-2010.⁹³ Berkaitan dengan pilihan raya Presiden

⁹¹ Untuk perbahasan lebih lanjut, lihat Julie Chernov Hwang, *Peaceful Islamist Mobilization in the Muslim World* (New York: Palgrave Macmillan, 2009). Secara umumnya, pakatan antara PKB dan parti-parti nasionalis-sekular seperti ini wujud dalam sebuah Pakatan Kebangsaan yang terdiri daripada 5 fraksi iaitu fraksi partai Golkar, fraksi Partai Demokrasi Indonesia Perjuangan, fraksi Partai Kebangkitan Bangsa, fraksi Partai Bintang Reformasi dan fraksi Partai Damai Sejahtera. Pakatan Kebangsaan ini turut bekerjasama dengan dengan kubu lain yang dikenali sebagai Pakatan Kerakyatan yang merangkumi wakil Partai Demokrat, fraksi Partai Keadilan Sejahtera, fraksi Partai Bintang Pelopor Demokrasi, fraksi Partai Persatuan dan Pembangunan dan fraksi Partai Amanat Nasional. Untuk perbahasan lebih lanjut sila rujuk Ikran Nusa Bhakti, “DPR-RI 2004-2009; Kinerja Awal Yang Buruk” dalam *Quo Vadis Politik Indonesia?* (Jakarta: LIPI Press, 2004), 20-27.

⁹² Untuk perbincangan lebih detail mengenai Pilkada ini, sila buka, misalnya Nyarwi Ahmad, *Siasat Partai Politik dan Strategi Pencalonan Kandidat Dalam Pilkada* (Jakarta; Lingkaran Survei Indonesia, Edisi 03 Juli 2007).

⁹³ *Ibid.*

dan Wakil Presiden 2014 yang lepas, PAN tidak bergabung dengan pakatan antara PDIP dan PKB untuk menyokong pencalonan pasangan Joko Widodo dan Jusuf Kalla. Hal ini demikian kerana PAN bersama-sama Gerindra, Golkar, PKS, Demokrat dan PPP membawa pasangan Prabowo dan Hatta Rajasa dalam pilihan raya tersebut. Walau bagaimanapun, beberapa akhbar harian melaporkan bahawa beberapa hari sebelum pendaftaran pasangan calon Presiden dan Wakil Presiden di pejabat Suruhanjaya Pilihan Raya Indonesia (KPU), PAN membuka cadangan kemungkinan untuk membuat pakatan dengan PDI-P. Kenyataan kenyataan tersebut telah diakui oleh Hatta Rajasa. Ketua Umum Partai Amanat Nasional (PAN) ini menyatakan bahawa partinya membuka peluang untuk melakukan pakatan dengan PDIP pada Pilihan raya Presiden dan Wakil Presiden (Pilpres) 2014.

Hubungan antara PAN dan PDI Perjuangan selama ini cukup baik, komunikasi terus terjalin, sehingga kemungkinan untuk melakukan pakatan sangat terbuka.⁹⁴

Wasekjen PAN, Teguh Juwarno juga tidak menafikan sekiranya patinya menawarkan PDIP untuk bergabung. Menurut Teguh Juwarno:

Sudah menjadi perbahasan informal di dalam PAN. Ada pro dan kontranya, namun yang menyokong semakin ramai. Yang pasti, nyaris tidak ada halangan yang teruk berkaitan dengan hubungan kedua-dua parti selama ini. Sama ada dalam kepimpinan parti, mahupun di dalam parlimen.⁹⁵

Keyakinan yang sama juga ditunjukkan oleh Ketua DPP PAN, Bara Hasibuan.

Menurut beliau:

Kami bersikap optimis dalam kesepakatan ini. Kami dan PDIP mempunyai visi dan misi yang sama untuk masa hadapan. Kita juga merupakan parti politik terbuka dan parti kebangsaan. PAN sedang giat mencari rakan pakatan yang mempunyai ideologi yang sama.

⁹⁴ Laman sesawang http://www.solopos.com/2014/03/23/pemilu-2014-pan-akui-buka-pintu-koalisi-dengan-pdip-498151?mobile_switch=mobile, dicapai pada 02 Ogos 2014.

⁹⁵ Laman sesawang <http://www.merdeka.com/politik/gara-gara-jokowi-pan-ngebet-koalisi-dengan-pdip.html>, dicapai pada 03 September 2014.

Salah satu yang utama adalah PDIP. Kami merasa sepadan. Hubungan itu memang sudah lama terjalin.⁹⁶

Meskipun akhirnya pakatan antara PAN dan PDI-P tersebut gagal dibentuk, namun hasrat politik seperti yang dapat dilihat dalam beberapa kenyataan politik PAN di atas menunjukkan bahawa PAN tetap terbuka untuk menjalinkan pakatan dengan parti pimpinan Megawati tersebut.

Demikian merupakan antara langkah politik PKB dan PAN yang menunjukkan sekularisme dalam identiti kelompok. Sekali lagi perlu ditegaskan bahawa, sekularisme pada tahap ini wujud dalam tiga langkah politik di atas, iaitu keterbukaan parti, penghapusan identiti keislaman yang wujud dalam keengganan parti untuk disebut sebagai parti Islam, dan kesediaan parti untuk membina pakatan politik dengan beberapa parti politik berhaluan nasionalis-sekular.

4.2.4 Sekularisasi Dominasi Negara

Sekularisme pada tahap ini sememangnya cukup berbeza dengan tiga tahap sekularisme. Ketiga-tiga tahap sekularisme yang pertama ditimbulkan oleh sekularisasi politik yang berlaku hampir di seluruh dunia, sehingga cukup mudah untuk dianalisis, namun sekularisme pada tahap keempat ini hanya berlaku di beberapa negara tertentu sahaja. Oleh yang demikian, dapat dikatakan bahawa ianya bukanlah sebuah fenomena sejagat dan tidak berlaku di mana-mana sahaja di seluruh negara di dunia.⁹⁷ Smith menyifatkan bahawa *polity-separation secularization* memutuskan ikatan antara agama dan sesuatu pemerintahan (*polity*), manakala, *polity-dominance secularization* berupaya menciptakan ikatan-ikatan institusional baru supaya dapat mengawal agama. Apabila *polity-expansion secularization* menunjukkan pertumbuhan pemerintahan tersebut di

⁹⁶Laman sesawang <http://www.tribunnews.com/pemilu-2014/2014/03/30/pan-optimistis-koalisi-dengan-pdip-di-pilpres-2014>, dicapai pada 13 Ogos 2014.

⁹⁷ Menurut Smith, *Polity-Dominance Secularism* ini hanya berlaku di beberapa buah negara seperti Perancis, Mexico, Russia, Turkey dan China. Lihat Donald Eugene Smith, *Religion and Political Development*, 118.

atas kemerosotan pengaruh agama dalam aturan masyarakat, *polity-dominance* bergerak melebihi keadaan itu untuk menafikan kuasa agama.

Demikian juga berkaitan dengan sekularisme pada tahap ketiga. Ketika *polity-transvaluation* menyatakan bahawa sekularisme merupakan budaya politik yang berlaku secara bertahap, *polity-dominance* melibatkan serangan pemerintah secara terang-terangan atau terbuka terhadap atasas agama daripada budaya secara umum dan paksaan ideologi sekular terhadap budaya politik masyarakatnya.⁹⁸ Melalui keterangan ini, penulis meyakini bahawa ketiga-tiga bentuk sekularisme politik yang pertama iaitu *polity-separation*, *polity-expansion* dan *polity-transvaluation* sememangnya wujud dalam PKB dan PAN. Keadaan ini sangat berbeza dengan *polity-dominace secularization*. Penulis melihat bahawa sekularisme pada tahap ini tidak atau belum berlaku dalam organisasi kedua-dua parti tersebut. Hal ini demikian kerana belum lagi ditemui bukti-bukti yang cukup kuat untuk menyatakan bahawa paksaan terhadap nilai-nilai atau ideologi sekular dalam PKB dan PAN telah berlaku.

Menurut pemerhatian penulis, watak seumpama ini menjadi keunikan tersendiri bagi PKB dan PAN. Sebagai parti politik yang dilahirkan daripada dua organisasi massa terbesar di Indonesia, iaitu Nahdlatul Ulama dan Muhammadiyah, dan sokongan yang kuat meluas daripada umat Islam, menjadikan PKB dan PAN tidak dapat melepaskan diri daripada dikenali sebagai parti Islam. Sokongan yang cukup signifikan ini sudah tentu menjadikan PKB dan PAN sebuah parti yang perlu menampung seluruh aspirasi politik mereka. Oleh yang demikian, jelaslah bahawa terdapat unsur-unsur keislaman, di mana PKB dan PAN harus memperjuangkan hasrat politik umat Islam. Di samping itu, selain semangat keislaman, penghormatan yang tinggi terhadap semangat kebangsaan menjadikan PKB dan PAN perlu berfikir panjang untuk memperjuangkan kepentingan politik seluruh bangsa Indonesia tanpa mengira perbezaan latar belakang agama, sosial,

⁹⁸ *Ibid.*, 119.

politik, pendidikan dan jantina mereka. Berikut merupakan pilihan politik yang ingin diperjuangkan oleh PKB dan PAN, iaitu memperjuangkan aspirasi politik umat Islam dan aspirasi pengikut-pengikut lain dalam satu aturan langkah parti yang moden, demokratik dan terbuka.

Melalui usaha untuk merealisasikan hasrat politik Islam dan kebangsaan dalam satu hembusan nafas ini, kadangkala PKB dan PAN harus berdepan dengan pilihan-pilihan politik yang agak rumit. Kedua-duanya perlu meyakinkan sesetengah umat Islam supaya tidak memaksa kehendak mereka dengan misalnya memberlakukan *Piagam Jakarta*,⁹⁹ atau menjadikan Islam sebagai ideologi parti, atau penubuhan negara Islam sebagai matlamat politik parti dan sebagainya. Pada masa yang sama, kedua-dua parti juga berusaha untuk meyakinkan golongan nasionalis-sekular dan bukan Islam bahawa perjuangan politik mestilah dikaitkan secara relatif dengan agama (Islam). Dalam hal ini, PKB dan PAN telah menggariskan Anggaran Dasar dan Rumah Tangga serta platform parti yang penuh dengan istilah-istilah keagamaan yang bersumber, khususnya daripada Islam. Walaupun istilah-istilah tersebut difahami secara terbuka, namun yang pasti ianya menunjukkan perkaitan parti dengan nilai-nilai keagamaan (Islam).

Dalam usaha memperjuangkan hasrat politik tersebut, sehingga sampai ke tahap tertentu, PKB dan PAN berjaya merealisasikan hasrat politik Islam dan kebangsaan. Namun, pada peringkat tertentu, agaknya hasrat politik kebangsaan lebih diutamakan

⁹⁹ Pada tarikh 22 Jun 1945, satu panitia kecil yang dibentuk oleh Badan Penyelidik Usaha-Usaha Kemerdekaan Indonesia (BPUPKI) yang terdiri daripada 9 orang anggota, iaitu; Soekarno, Mohammad Hatta, A.A Maramis, Abikoesno Tjokrosoejoso, Abdul Kahar Muzakkir, Haji Agus Salim, Achmad Soebardjo, Abdul Wahid Hasjim dan Muhammad Yamin, bersetuju dalam sebuah *gentlemen agreement* atau kesepakatan kehormatan yang dimaksudkan sebagai Pembukaan Undang-Undang Dasar negara Indonesia. Rumusan inilah yang kemudiannya dikenali sebagai *Piagam Jakarta* dan diterima secara rasmi oleh BPUPKI pada 11 Julai 1945 dan ditetapkan sebagai mukaddimah Undang-Undang Dasar negara Indonesia. Ayat yang paling penting dalam Piagam Jakarta adalah ketentuan bahawa negara didasarkan kepada ketuhanan “*dengan kewajipan menjalankan syariat Islam bagi penganut-penganutnya*”. Perbahasan lebih lanjut mengenai hubungan negara dan Islam di Indonesia sebahagian besar ditentukan oleh ayat di atas. Lihat B.J Boland, *Pergumulan Islam di Indonesia, (1945-1972)* (Jakarta: PT. Grafiti Pers, 1985), 29-30 dan Indah Putri Indriany, “Islam dan Negara di Indonesia, ; Pemikiran Politik Abdurrahman Wahid” (tesis master, Fakultas Ilmu Sosial dan Ilmu Politik, Program Pascasarjana, Univeristas Indonesia, 2002), 3.

berbanding dengan hasrat politik keislaman. Pada ketika itulah sekularisme politik berlaku. Sesungguhnya realiti seperti inilah yang penulis cuba sampaikan dalam perbincangan di atas. Namun, walaupun hasrat kebangsaan lebih diutamakan daripada hasrat politik Islam, bukan bererti bahawa keutamaan tersebut berlaku secara terang-terangan atau dipaksa secara *massive* oleh ahli tertinggi parti. Sekularisme politik tersebut sememangnya disedari dan diterima secara sukarela oleh PKB dan PAN. Tambahan pula, ianya berlaku secara berperingkat.¹⁰⁰ Oleh yang demikian, penulis yakin bahawa *polity-dominance secularization* tidak atau belum terjadi dalam pertubuhan PKB dan PAN.

4.3. Kesimpulan

Sebagai kesimpulan, penulis ingin menyatakan bahawa sekularisme politik dalam pertubuhan PKB dan PAN berlaku dalam tiga kategori, iaitu *polity-separation secularization*, *polity-expansion secularization* dan *polity-transvaluation secularization*. *Polity-separation secularization* wujud dalam sikap parti untuk meletakkan Islam secara sama atau sejajar dengan agama-agama lain dan tidak menjadikannya sebagai satu-satunya landasan ideologi parti. Sebaliknya, PKB dan PAN meletakkan landasan tersebut pada prinsip-prinsip politik yang berlandaskan kepada nilai-nilai kebangsaan. Nilai-nilai agama menjadi urusan peribadi ahli-ahli parti.

Polity-expansion secularization pula muncul ke dalam sikap keterbukaan parti. Kedua-dua parti, PKB dan PAN adalah parti terbuka dan inklusif serta sistem keahliannya tidak terbatas daripada masyarakat Islam sahaja, namun parti tersebut juga

¹⁰⁰ Kemungkinan bahawa ungkapan Sekularisme Ringan/ Sederhana (*Mild Secularism*) seperti yang dijelaskan oleh Abdurrahman Wahid, sesuai untuk menggambarkan ciri-ciri khusus sekularisme dalam pertubuhan PKB dan PAN. Kedua-dua parti ini tidak bersetuju sepenuhnya dengan idea penyatuan agama dan negara atau pemisahan kedua-duanya secara radikal. Jadi, di satu sudut, PKB dan PAN lebih memilih untuk tidak menjadikan Islam sebagai ideologi parti, dan di sudut lain pula, kedua-duanya pula bersetuju dengan prinsip sekularisme yang melazimi pemisahan agama dan negara secara keseluruhannya. *Mild Secularism* yang dinyatakan oleh Wahid tersebut sememangnya adalah merupakan jalan selamat yang perlu diambil untuk menghindari dua pilihan yang ekstrim tersebut. Lihat Abdurrahman Wahid, *Indonesia's Mild Secularism* (SAIS Review, 21, Summer Fall, 2001), 25-28.

membuka keahlian daripada orang bukan Islam. Selain diberi hak keanggotaan, golongan bukan Islam ini juga diberi hak yang sama, sama halnya dalam golongan Muslim untuk menjadi anggota dewan, sama ada pada peringkat daerah maupun negara. Oleh yang demikian, tidak hairanlah sekiranya cukup ramai golongan bukan Islam yang menjadi wakil PKB dan PAN di dalam parlimen daerah dan pusat. Selain itu, prinsip keterbukaan ini juga mendorong parti untuk menyokong kepimpinan wanita dalam arena politik negara.

Berkaitan dengan *polity-transvaluation secularization*, dua unsur sekularisme budaya politik berlaku dalam PKB dan PAN. Unsur pertama adalah tenggelamnya agama sebagai sumber legitimasi politik dan diubah menjadi demokrasi serta kebangsaan sebagai pengganti sumber legitimasi tersebut. Unsur kedua pula adalah hilangnya identiti PKB dan PAN sebagai parti Islam. Kedua-dua parti tersebut enggan disebut sebagai parti Islam, dan berasa lebih sesuai untuk dikelompokkan sebagai sebahagian daripada parti nasional, terbuka dan inklusif.

Terdapat satu lagi unsur sekularisme politik iaitu *polity-dominance secularization*. Penulis yakin bahawa unsur keempat ini belum atau tidak wujud dalam PKB dan PAN. Hal ini demikian kerana tiada bukti kukuh yang menunjukkan usaha yang dilakukan secara terang-terangan atau terbuka oleh parti untuk menyingkirkan Islam sepenuhnya dan memaksa penerapan ideologi sekular sebagai ideologi parti.

BAB 5

FAKTOR DAN IMPAK SEKULARISME POLITIK DALAM PKB DAN PAN

5.1 Pendahuluan

Dalam bab ke-5 ini, penulis akan menjelaskan dua sub bab utama iaitu faktor-faktor yang menimbulkan sekularisme dalam PKB dan PAN serta impak-impak yang ditimbulkan oleh sekularisme tersebut. Dalam sub bab pertama, penulis akan menganalisis tiga faktor utama yang menimbulkan sekularisme politik dalam pertubuhan PKB dan PAN iaitu faktor kepimpinan parti, faktor pemerintah dan faktor intelektual Muslim. Manakala dalam sub bab kedua, penulis akan menghuraikan impak-impak yang ditimbulkan oleh sekularisme dalam pertubuhan PKB dan PAN.

5.2 Faktor-faktor yang menimbulkan sekularisme dalam PKB dan PAN

Secara umumnya, kewujudan sekularisme politik dalam PKB dan PAN perlu difahami berkenaan kaitannya dengan perkembangan sosial politik masyarakat Indonesia sama ada pada era Orde Lama mahupun ketika Orde Baru mengambil alih tampuk pemerintahan. Sekularisme tidaklah muncul begitu sahaja tanpa pengaruh dalaman dan luaran yang timbul akibat perkembangan sosial politik di Indonesia. Selain disebabkan oleh perkembangan pemikiran Islam, sekularisme juga muncul disebabkan oleh penindasan politik yang dilakukan secara berterusan oleh pihak kerajaan terhadap umat Islam. Berikut merupakan antara faktor yang menimbulkan sekularisme dalam PKB dan PAN:

5.2.1 Faktor Kepimpinan Parti

Kepimpinan parti merupakan salah satu faktor yang memainkan peranan yang signifikan terhadap kewujudan sekularisme dalam pertubuhan PKB dan PAN. Dalam kalangan anggota PKB, Abdurrahman Wahid dianggap sebagai tokoh yang membawa kesan dan peranan yang amat penting ke atas pembentukan sikap politik parti. Sepertimana yang telah dijelaskan oleh penulis sebelum ini, penerimaan Pancasila sebagai asas dan ideologi parti jelas membuktikan bahawa Abdurrahman Wahid atau biasa dikenal sebagai Gus Dur memainkan peranan yang amat besar. Sumbangannya sebagai pencetus, deklarator dan ketua dewan syura PKB serta peranan beliau sebagai seorang ulama berdarah biru yang memiliki garis keturunan dengan hadratussyaikh KH Wachid Hasyim, tokoh penubuhan NU, yang juga pernah menjawat jawatan sebagai rais tanfidz NU, sememangnya amatlah besar.

Peranan Gus Dur dalam menentukan struktur dan gerak kerja parti, tidak dapat dinafikan.¹ Idea-idea segar dan hasil pemikirannya yang bersifat moderat,² memberikan pengaruh yang cukup signifikan ke atas pembentukan ideologi dan fahaman politik PKB sebagai parti yang bersifat kebangsaan, demokratik dan terbuka. Gus Dur adalah *mindsetter* ideologi dan platform politik PKB yang inklusif. Pada hakikatnya, PKB merupakan perlombagaan pemikiran-pemikiran sosial-politik dan keagamaan Gus Dur

¹ Untuk menunjukkan komitmen yang tinggi terhadap nilai-nilai kepelbagaiannya, Gus Dur telah mencadangkan beberapa tokoh bukan NU dan bukan Muslim dalam struktur parti. Antara tokoh tersebut ialah Suryani Taher (Ketua al-Thahiriyyah Jakarta), Nahid Abdurrahman (Ketua Matlaul Anwar), Hj. Azidin (Ketua Al-Wasliah), Habib Hirzin (tokoh Muhammadiyyah) dan dr. Sugiat, Hermawi F. Taslim, Feri Imandaris, Tony Wardoyo, Ferry Tinggogoy (bukan Muslim) dan sebagainya. Lihat *Kompas*, 24 Juli 2000 dan 27 Juli 2000.

² Greg Barton, Fachry Ali dan Bachtiar Effendi telah menggolongkan Gus Dur sebagai seorang Neo-Modenis. Lihat Greg Barton, “the Impact of Neo-Modernism on Indonesian Islamic Thought; the Emergence of a New Pluralist,” dalam *Democracy in Indonesia; 1950s and 1990s*, ed. David Baurchier dan John Legge (Victoria: Centre of SouthEast Asian Studies, 1994), 144 dan Greg Barton, “Neo Modernism; A Vital Synthesis of Traditionalist and Modernist Islamic Thought in Indonesia,” dalam *Studi Islamika*, Vol. 2. Nomor 3 (1995), 5, Greg Barton, *Gagasan Islam Liberal di Indonesia; Pemikiran Neo Modernisme Nurcholish Madjradisiid, Djohan Effendi, Ahmad Wahid dan Abdurrahman Wahid, 1968-1980* (Pustaka Antara; Jakarta, 1999), Fachry Ali dan Bachtiar Effendy, *Merambah Jalan Baru Islam* (Bandung; Mizan, 1986), 169-171, Charles Kurzman, ed., *Wacana Islam Liberal; Pemikiran Islam Kontemporer tentang Isu-Isu Global* (Paramadina; Jakarta, 2001) dan sebagainya.

yang dikenali sebagai seorang tokoh NU yang mengedepankan demokrasi dan kebangsaan dalam konteks politik umat Islam di Indonesia.³

Idea-idea inklusif Gus Dur tentang hubungan Islam dan negara direalisasikan oleh PKB. Parti ini memahami bahawa Negara Kesatuan Republik Indonesia adalah bentuk terakhir yang mesti dipertahankan dan Pancasila perlu diterima sebagai asas dan ideologi parti dan negara. Oleh itu, PKB memilih untuk tidak lagi mempersoalkan ideologi dan sistem negara yang sedia ada atau menggantinya dengan sistem lain seperti teokrasi atau negara Islam sepertimana yang diperjuangkan oleh beberapa golongan tertentu.⁴

PKB juga menegaskan mengenai kepentingan meletakkan Islam di tempatnya yang suci. Sebagai rahmat bagi seluruh alam semesta beserta isinya, Islam mestilah dibersihkan daripada unsur-unsur perkauman seperti yang diamalkan oleh sebahagian kecil pengikut parti tersebut. Islam mestilah difahami sebagai sumber nilai kehidupan yang inklusif, terbuka dan bersifat toleransi terhadap kebenaran yang diwartakan oleh agama-agama mahupun kepercayaan lain.⁵ Oleh itu, semua agama dan keyakinan

³ Lihat Syaiful Mujani, "Kekalahan Partai Islam," dalam *Mengapa Partai Islam Kalah?: Perjuangan Politik Islam dari Pra-Pemilu '99 sampai Pemilihan Presiden*, ed. H. Basyaib dan H. Abidin (Jakarta: Alvabet, 1999), 195. Ketika proses temu bual, kebanyakan responden bersetuju dengan kenyataan ini. Mereka menyatakan bahawa fahaman politik PKB merupakan realisasi fahaman politik substantif Gus Dur. Antara responden yang dimaksudkan ialah Abdul Malik Haramayn, Andy Muawiah Ramlie, Sandy Nayoan dan Helmy Faishal Zaini.

⁴ Antara gerakan-gerakan yang dimaksudkan ialah Hizbut Tahrir. Gerakan ini berhasrat untuk menegakkan sistem negara Islam (khilafah) di Indonesia. Menurut golongan ini, negara Islam bukanlah bersifat monarki di mana takhta kekuasaan diwarisi oleh seorang putera mahkota daripada bapanya. Ianya bukan juga bersifat republik, di mana kedaulatan negara terletak di tangan rakyat. Negara Islam bukanlah negara federal di mana daerah atau wilayah tertentu memiliki kekuasaan sendiri. Negara Islam adalah negara yang memiliki sistem pemerintahan khilafah, di mana pemerintah tertinggi terletak di pusat kekuasaan dan mempunyai kuasa penuh ke atas daerah-daerah di bawahnya. Khilafah adalah jabatan ukhrawi dan tidak mendakwa dirinya sebagai wakil Allah swt (teokrasi). Lihat Taqiyuddin al-Nabhaniy, *Nizāmul Ḥukmi fī al-Islām*, terjemahan berjudul *sistem pemerintahan Islam* (Bangil: al-Izzah, 1996), 31-39.

⁵ Menurut Matori, Islam yang bersifat inklusif dapat difahami sebagai fahaman atau wawasan keislaman yang terbuka dan toleransi dan direalisasikan dalam sikap dan perilaku seorang Muslim dalam kehidupan sehariannya. Melalui sikap sedemikian, setiap Muslim dituntut untuk menunjukkan sikap kasih sayang terhadap seluruh manusia dengan melampaui batasan kepelbagaian masyarakat serta ruang dan waktu. Berkaitan dengan tuntutan atau klaim tentang kebenaran, Matori menggesa kepada perlunya sikap meninggalkan sudut pandang atau fahaman yang bersifat doktrin atau dogmatik. Menurutnya, cara pandang yang sedemikian kerap kali membawa umat Islam kepada tuntutan kebenaran tunggal dan tetap (*absolute*) serta menafikan kebenaran agama lain. Dalam kehidupan masyarakat majmuk, sikap yang sedemikian dianggap tidak selari dengan prinsip-prinsip toleransi dan ianya perlu dijauhi. Berhubung dengan hal ini pula, beliau menolak penggunaan simbol-simbol keagamaan dalam kehidupan sosial

tersebut perlu disatukan dalam satu ikatan universal yang membawa nilai-nilai dasar kemanusiaan seperti keadilan, kesamarataan, kedamaian dan sebagainya. Oleh yang demikian, setiap agama tersebut dapat memainkan peranan dan memberikan sumbangan terhadap proses demokrasi di Indonesia. Berikutkan kenyataan ini, Islam mestilah berperanan hanya sebagai salah satu daripada pelbagai warna dalam arena politik di Indonesia. Bagi menjelaskan mengenai sifat inklusifnya, Islam mestilah dijauhkan daripada tuntutan atau klaim kebenaran seperti yang difahami dan disebarluaskan oleh para pengikutnya.⁶

Di samping itu, perkara yang sama juga berlaku dalam organisasi PAN, di mana faktor kepimpinan juga memainkan peranan penting terhadap kemunculan sekularisme dalam organisasi parti tersebut. Seperti yang penulis jelaskan sebelum ini, Amien Rais adalah seorang tokoh penggerak PAN yang memiliki pengaruh yang cukup kuat dalam menentukan gerak kerja parti tersebut. Hal ini demikian kerana, apabila kita melihat kembali sejarah penubuhan PAN pada tahun 1998, ketokohan Amien Rais sebagai pejuang reformasi dan ketua umum Muhammadiyah, memberikan warna dan arah yang khusus dalam diri PAN. Bersama dengan beberapa orang tokoh lain seperti Dawam Rahardjo, Fachri Ali, Mochtar Pabotenggi, Sjamsurizal Panggabean, Faisal H. Basri, Albert Hasibuan dan sebagainya, Amien Rais memiliki peranan yang sangat besar dalam menentukan dan membentuk dasar parti. Hasil daripada pemikiran dan usaha mereka, para penggerak PAN bersetuju untuk menjadikan kepelbagaian sebagai salah satu prinsip parti.

Dalam proses pembentukan dasar parti, semangat yang dimiliki oleh para penggerak PAN untuk membangunkan Indonesia baru yang bersifat demokratik, majmuk, terbuka, bebas rasuah dan memberikan peluang yang sama bagi semua pihak.

politik kerana ianya menunjukkan sikap eksklusif dan sarat dengan bahaya distorsi dan reduksi. Lihat Matori Abdul Djamil, "PKB dan Inklusivisme Islam," *Kompas*, 5 April 1999.

⁶ Lihat Abdurrahman Wahid, "Agama dan Demokrasi," dalam *Spiritualitas Baru; Agama dan Aspirasi Rakyat*, Dian/ Interfidei (Yogyakarta: Institut Dian/ Interfidei, 1994), 72-73.

Dasar tersebut menegaskan bahawa hasrat parti berteraskan moral agama, kemanusiaan dan kemajmukan demi memperjuangkan kewujudan masyarakat Indonesia yang mempunyai keadilan sosial dan berdikari. Berkaitan dengan asas parti, para penggerak parti bersepakat bahawa walaupun terdapat banyak golongan dengan pelbagai pola pemikiran dan sudut pandang, maka perlu diakui bahawa suatu kompromi politik yang bertemu dalam sebuah kerangka berdasarkan kerjasama dan perpaduan dalam kepelbagaian. Sehubungan dengan itu, akhirnya mereka bersepakat untuk menjadikan kepelbagaian sebagai salah satu prinsip utama dalam dasar PAN. Berdasarkan prinsip tersebut, semua rakyat Indonesia dapat bergabung dengan PAN. Parti ini tidak dimiliki secara eksklusif oleh umat Islam, namun ianya merangkumi semua golongan, sama ada bukan Islam, sosialis, nasionalis, sekular, yang berhaluan kiri atau kanan dan lain-lain. Perkara yang paling penting adalah kecintaan terhadap perpaduan bangsa dan sokongan terhadap demokrasi.⁷

Dengan menjadikan kepelbagaian sebagai salah satu dasar parti, maka hal ini menggambarkan kepelbagaian para pendiri PAN. Dalam kalangan anggota parti tersebut, terdapat tokoh Islam dan bukan Islam, tokoh Muhammadiyah dan organisasi-organisasi Islam yang lain, budayawan, pendidik, ahli ekonomi dan sebagainya. Kepelbagaian latar belakang dan agama para penggerak tersebut membuktikan kewujudan prinsip kepelbagaian yang mesti dipegang oleh PAN. Selain faktor kepelbagaian para penggerak parti, faktor Amien Rais juga memberikan peranan penting dalam pembentukan asas dan dasar PAN. Perkara ini muncul apabila keraguan mula menghinggapi fikiran para penggerak parti. Keraguan berkaitan dengan sejauh mana darjat atau kadar toleransi dan kepelbagaian dapat direalisasikan dalam PAN, sentiasa mengusik perhatian mereka. Menyedari perkara tersebut, Dawam Rahardjo

⁷ Muhammad Najib, ed., *Sejarah Berdirinya PAN (Partai Amanat Nasional)* (Jakarta: DPP PAN, 2006), 86.

mengajukan satu pertanyaan kepada Amien Rais. Adakah Amien Rais ingin menjadi pemimpin umat Islam atau pemimpin bangsa?⁸

Setelah itu, pertanyaan tersebut dijawab oleh Amien Rais dengan mendeklarasikan PAN sebagai parti politik yang inklusif, terbuka dan demokratik. Ianya juga jelas menunjukkan bahawa beliau memilih untuk menjadi pemimpin seluruh bangsa Indonesia dan melepaskan diri daripada sikap-sikap eksklusif yang sudah sebat dengan Islam. Kekuatan diri beliau menjadi seorang pemimpin yang menyokong kepelbagaiannya sememangnya telah wujud sebelum penubuhan PAN. Sikap ini telah ditunjukkan oleh beliau, di mana apabila beberapa parti politik Islam seperti Partai Bulan Bintang (PBB) dan Partai Persatuan Pembangunan (PPP) cuba untuk mengambilnya sebagai salah seorang ahli dan menawarkan kedudukan yang tinggi kepadanya,⁹ namun semua tawaran yang diberikan oleh kedua-dua parti politik Islam tersebut telah ditolak secara baik dan lebih memilih untuk mendirikan sebuah parti baru.

Penolakan Amien Rais terhadap tawaran PBB dan PPP sudah tentu merupakan satu peristiwa yang sangat menarik untuk dirungkai. Hal ini demikian kerana pada ketika itu Amien Rais telah dikenali sebagai “Natsir Muda” atau penerus pemikiran Muhammad Natsir.¹⁰ Oleh yang demikian, sudah tentu umat Islam berharap agar Amien Rais dapat mewarisi sikap dan pemikiran Natsir serta bersedia untuk menjadi pemimpin parti politik Islam. Karakter cendekiawan Muslim yang bersifat fundamental dan cara berfikir yang legal-formalis sepertimana yang disematkan dalam diri Amien Rais, sentiasa mencetus harapan umat Islam bahawa beliau akan berjuang untuk kepentingan

⁸ *Ibid.*, 85.

⁹ *Ibid.*, 69-80.

¹⁰ Muhammad Natsir adalah salah seorang tokoh utama Masyumi yang menolak kapitalisme-liberalisme dan sekularisme. Walaupun dikenali sebagai sebagai seorang tokoh Muslim yang selalu terbuka terhadap siapa sahaja, termasuk yang berbeza agama dan aliran, beliau bersikap tegas terhadap komunisme (NASAKOM) sepertimana yang dijelaskan oleh Presiden Soekarno pada tahun 1960. Hal ini demikian kerana ketika pembubarans Masyumi yang dipimpin olehnya, beliau juga dikenali sebagai tokoh modenis kerana pentafsiran politik Islamnya yang cenderung ke arah keterbukaan dan fleksibel. Yusril Ihza Mahendra, “Muhammad Natsir dan Sayyid Abūl A’la al-Maudūdī: Telaah tentang Dinamika Islam dan Transformasinya ke dalam Ideologi Sosial dan Politik”, dalam *Pemikiran dan Perjuangan Mohammad Natsir*, ed. Anwar Hardjono et al., (Jakarta: Pustaka Firdaus, 1994), 79.

umat Islam. Walau bagaimanapun, kenyataannya sangat berbeza. Amien Rais tidak bersedia untuk menjadi pemimpin parti Islam, malah beliau menubuhkan parti baru yang bersifat terbuka dan demokratik. Menurut beliau, baju PBB terlalu kecil baginya.¹¹

Sesungguhnya, inilah sikap politik Amien Rais yang berubah menjadi lebih terbuka, inklusif dan substantif. Untuk memungut jumlah suara yang signifikan dan memudahkan jalan beliau menuju ke kerusi presiden di Indonesia, Amien Rais perlu peka dengan sistem politik yang inklusif, kebangsaan serta bersifat lintas aliran. Beliau perlu untuk berdiri di atas kepelbagaian masyarakat Indonesia dan melepaskan diri daripada ikatan-ikatan perkauman. Oleh yang demikian, perubahan sikap politik sehingga tahap tertentu mempengaruhi pilihan politik PAN yang terbuka, inklusif dan tidak terhad pada sekatan-sekatan eksklusifisme tertentu.

5.2.2 Faktor Pemerintah (Sekularisasi atas-bawah)

Selain faktor kepimpinan, faktor pemerintahan dan kemunculan intelektual Muslim pada tahun 1970-an juga menimbulkan sekularisme dalam organisasi PKB dan PAN. Faktor pemerintahan dikenali sebagai sekularisasi atas-bawah, manakala faktor intelektual Muslim menandakan kewujudan sekularisasi bawah-atas. Pertama sekali, penulis akan menjelaskan faktor pemerintah yang menimbulkan sekularisasi atas-bawah.¹²

Sekularisasi pada tahap ini berkait erat dengan perbincangan mengenai hubungan Islam dan negara. Dalam konteks negara Indonesia, pola hubungan Islam dan negara mengalami proses pasang surut yang hampir berkait dengan situasi sosio-politik yang sedang berlaku pada masa-masa tertentu. Hal ini bermaksud, setiap fenomena yang berlaku tidak dapat difahami melalui satu perspektif sahaja, kerana ianya

¹¹ Ma'mun Murod al-Brebesy, *Menyingkap Pemikiran Politik Gus Dur dan Amien Rais tentang Negara* (Jakarta: PT RajaGrafindo Persada, 1999), 145.

¹² Istilah sekularisasi atas-bawah dan bawah-atas ini dikembangkan untuk pertama kalinya oleh Yudi Latif dalam bukunya *Dialektika Islam: Tafsir Sosiologis Atas Sekularisasi dan Islamisasi di Indonesia* (Yogyakarta: Jalasutra, 2007).

melibatkan pelbagai faktor, seperti faktor sosial, ekonomi, politik dan teologi. Oleh itu, penguasaan yang komprehensif tentang dinamik politik di Indonesia akan menghasilkan pemahaman dan penjelasan yang komprehensif, khususnya berkaitan dengan struktur hubungan antara Islam dan negara. Sebaliknya, pendekatan yang terlalu sempit dan menafikan faktor-faktor bukan politik akan menghasilkan pemahaman yang sempit dan tidak berakar umbi sama sekali. Oleh itu, kegagalan dalam mengambil kira faktor-faktor penting di atas perlu dihindarkan.

Secara umumnya, wacana mengenai hubungan Islam dan negara dalam konteks negara Indonesia ini merupakan antara perkara-perkara dasar yang tak pernah sepi daripada polemik dan perbalahan. Malah, isu ini berlaku secara berterusan di antara kelompok-kelompok masyarakat Indonesia yang pelbagai. Kenyataan ini tidak dapat dinafikan kerana struktur masyarakat Indonesia yang berbilang kaum dan terdiri daripada rakyat yang memiliki latar belakang sosial, politik, budaya dan agama yang sangat bermacam-macam. Bukan itu sahaja, dalam kalangan umat Islam sendiri, kepelbagaian ini juga wujud. Maka tak hairanlah, Islam sebagai agama yang dianuti oleh sebahagian besar penduduk di Indonesia akan difahami dalam bentuk-bentuk pemahaman yang sangat pelbagai. Kesan daripada kepelbagaian pemahaman ini, menyebabkan munculnya kepelbagaian bentuk atau ekspresi keagamaan mereka.

Dalam bidang politik, realiti ini juga berlaku. Bentuk fahaman keagamaan sesuatu komuniti, sudah tentu mempengaruhi dan juga menentukan bentuk fahaman politik yang dianutinya. Setelah itu, fahaman politik tersebut akan memberikan impak yang cukup besar terhadap terbentuknya ekspresi-ekspresi politik yang diamalkannya. Dalam konteks ini, pengamatan yang luas terhadap perkembangan fahaman politik di Indonesia, sama ada sebelum dan selepas kehancuran Orde Baru, adalah merupakan prasyarat penting bagi mengenal pasti kemunculan parti politik Islam di Indonesia. Hal ini sangat penting kerana sejarah politik Islam di Indonesia sememangnya sangat

dinamik dan tidak lekang daripada perbalahan antara pemerintah dan umat Islam itu sendiri. Oleh itu, kemunculan pelbagai parti politik Islam setelah era reformasi, bukanlah sebuah perkembangan politik yang bermula daripada suatu keadaan yang kosong atau *vacuum*. Namun, pembentukan parti-parti politik itu terhasil daripada proses-proses perdebatan, tolak ansur, dan permusuhan yang berlaku sejak sekian lama.

Di samping itu, kadang kala hubungan antara Islam dan negara di Indonesia berada dalam keadaan yang harmoni, namun ada kalanya berubah menjadi tegang dan berlaku pertelingkahan. Apabila berlakunya pertelingkahan, lazimnya pemerintah akan mengambil sikap tegas terhadap komuniti Islam, termasuklah organisasi massa, mahasiswa, parti politik dan individu-individu yang bernaung di bawahnya. Sikap ini perlu dilakukan memandangkan bahawa, dalam kes-kes tertentu, kewujudan dan pergerakan politik umat Islam dianggap telah mengganggu serta mengancam kestabilan dan keamanan nasional.¹³

Sementara itu, bagi golongan bukan Islam, kekuatan indikator-indikator keislaman dalam bidang politik dianggap sebagai ancaman terhadap kewujudan dan kuasa pengaruh yang mereka miliki. Golongan bukan Islam ini beranggapan bahawa kebangkitan kekuatan politik Islam akan menghancurkan arena politik dan menyebabkan penubuhan sebuah kekuatan politik baru yang sudah tentu tidak akan memperjuangkan kepentingan-kepentingan mereka yang *nota bene* merupakan golongan kalangan minoriti. Gelaran-gelaran distortif dan otoritarian (*authoritarian*) sentiasa disematkan terhadap Islam. Sikap penafian pemerintah dan beberapa golongan masyarakat terhadap Islam dapat menjelaskan bahawa usaha menerapkan Islam dalam bidang politik di Indonesia bukanlah satu tugas yang mudah.

¹³ Terdapat beberapa gerakan pemberontakan yang dilakukan oleh sebahagian ummat Islam untuk melepaskan diri daripada kerajaan Indonesia seumpama Darul Islam, Pemerintah Revolusioner Republik Indonesia, Perjuangan Semesta Alam dan sebagainya. Dengan alasan menjaga kestabilan dan keamanan negara, akhirnya pemerintah Republik Indonesia mengambil langkah-langkah tegas untuk menghancurkan gerakan-gerakan pemberontakan tersebut.

Pola hubungan Islam dan negara di Indonesia sememangnya terbentuk dalam satu kaitan saling bersifat antagonis (*mutual antagonism*) dan tidak percaya (*distrust*).¹⁴ Sikap saling tidak percaya curiga ini merupakan bentuk percanggahan pemikiran berkaitan dengan persoalan sama ada perlu atau tidak pentakrifan antara bidang agama dan negara (politik).¹⁵ Perdebatan mengenai hubungan agama dan negara ini terus berkembang dalam wacana intelektual Muslim dan mula membawa kepada masalah-masalah teknikal seperti ideologi dan bentuk negara Indonesia.

Bagi masyarakat Muslim,¹⁶ memandangkan Islam adalah agama yang dianuti oleh majoriti masyarakat di Indonesia, maka Islam mestilah menjadi ideologi negara dan negara Islam adalah bentuk yang paling ideal untuk ditegakkan. Sementara itu, golongan nasionalis menginginkan penubuhan sebuah negara yang lebih bersifat toleransi dan dapat menghormati masyarakat Indonesia yang majmuk serta sebuah ideologi yang mampu membela kepelbagaiannya tersebut, iaitu Pancasila. Perdebatan mengenai hubungan agama dan negara ini merupakan salah satu perkara yang paling berkesan, penuh dengan perdebatan sepanjang sejarah politik Indonesia dan telah berlaku sejak zaman sebelum kemerdekaan (1940an) sehingga kini.

Semasa awal perkembangan pemikiran politik Islam di Indonesia, ketegangan antara dua golongan tersebut telah wujud dalam perdebatan tentang *weltanschauung* (dasar negara) antara kelompok “Islamis” dan “nasionalis sekular”. Golongan pertama yang membawa ideologi agama (Islam), diwakili oleh Agus Salim dan Mohammad Natsir, manakala golongan kedua yang menginginkan ideologi kebangsaan (Pancasila)

¹⁴ Bahtiar Effendy, *Islam and the State in Indonesia* (Singapore: Institute of Southeast Asian Studies, 2003), 13.

¹⁵ Budhy Munawar Rachman, *Argumen Islam untuk Sekularisme; Islam Progresif dan Perkembangan Diskursusnya* (Jakarta: PT. Gramedia, 2010), 76.

¹⁶ Golongan ini dikenali sebagai intelektual organik, revivalis atau kini dikenali sebagai Islamik dan radikal, iaitu mereka yang menuntut penyatuan antara agama dan negara. Bagi golongan ini, penyatuan dimensi ketuhanan dalam politik dianggap perlu kerana Islam mempunyai jangkauan yang luas dan meliputi seluruh aspek kehidupan. Manakala, golongan kedua iaitu golongan yang bersifat kebangsaan, yang dikenali sebagai intelektual liberal yang menuntut pemisahan kedua-dua bidang tersebut. Perkara ini dianggap sebagai usaha untuk menjaga dan melestarikan ajaran dan kesempurnaan Islam. Lihat *Ibid.*, 86.

diwakili oleh Soekarno.¹⁷ Dalam kes ini, penegasan Pancasila sebagai dasar negara dan penolakan terhadap Piagam Jakarta¹⁸ menandakan kemenangan golongan nasionalis-sekular. Peristiwa ini merupakan kemuncak bagi pertentangan, sekaligus merupakan hasil kompromi antara kepelbagaian aliran pemikiran yang wujud di Indonesia ketika itu, sehingga mendorong Islam sebagai agama majoriti supaya lebih bersikap toleransi terhadap kepercayaan lain.¹⁹

Walau bagaimanapun, pada fasa-fasa seterusnya, masyarakat Islam terus berusaha untuk memperjuangkan aspirasi mereka melalui berbagai cara dan tindakan, sama ada diperjuangkan secara formal-struktural maupun agresif-frontal. Secara struktural, kewujudan parti Islam Masyumi, yang mendapatkan pungutan suara yang sangat signifikan dalam pilihan raya yang diadakan sekitar tahun 1950 sehingga 1959, dalam struktur pemerintahan dan parlimen merupakan kekuatan politik yang berpotensi mengancam kedudukan Pancasila. Bagi merealisasikan kemungkinan tersebut, Presiden Soekarno telah mengeluarkan *Decree* (Dekrit Presiden 1959) sehingga menggagalkan perjuangan kaum Islam untuk menjadikan Islam sebagai asas dan ideologi negara. Sementara secara frontal, kelemahan negara mengawal dan membangunkan hubungan yang kukuh dengan kekuatan-kekuatan sosial-politik dan tidak mampu untuk memanfaatkan sumber manusia juga alam semula jadi serta kegagalan pemerintah mempengaruhi dan mendapatkan kesetiaan pemimpin di peringkat daerah telah mengakibatkan munculnya gerakan-gerakan pemberontak. Antara gerakan-gerakan

¹⁷ M. Dien Syamsuddin, "Beberapa Catatan Problematika Politik Islam di Indonesia", dalam *Problematika Politik Islam di Indonesia*, ed. Abuddin Nata (Jakarta; Grasindo, 2002), 22-29. Menurutnya, kewujudan politik Islam dalam sistem politik Indonesia merupakan lanjutan daripada dikotomi santri-abangan yang dikemukakan oleh seorang ahli antropologi dan orientalis terkenal, Clifford Geertz dalam bukunya *the Religion of Java* (Glencoe IL: Free Press, 1960).

¹⁸ Dikenali sebagai *the Jakarta Charter*. Ianya memiliki prinsip-prinsip yang sama dengan Pancasila, namun terdapat penambahan perkataan dalam prinsip pertama, iaitu; Ketuhanan dengan kewajipan menjalankan Syariat Islam bagi pemeluk-pemeluknya. Lihat Saifuddin Anshari, *the Jakarta Charter 1945; the Struggle for an Islamic Constitution in Indonesia* (Kuala Lumpur: Muslim Youth Movement of Malaysia [ABIM], 1979).

¹⁹ Budhy Munawar Rachman, *Argumen Islam untuk Sekularisme*, 91.

pemberontak tersebut adalah Darul Islam, Pemerintah Revolusioner Republik Indonesia (PRRI), Perjuangan Semesta Alam (Permesta) dan lain-lain.²⁰

Meskipun akhirnya, ia mengalami kegagalan, setidak-tidaknya gerakan-gerakan tersebut telah mewarnai arena politik Indonesia dan secara dasarnya membangkitkan semangat sesetengah golongan berkaitan dengan formalisasi Islam dalam arena politik. Ianya merupakan gerakan yang bersangkutan dengan fenomena pergerakan politik Islam yang bercorak formalistik atau legalistik²¹; sebuah alternatif perjuangan politik yang meletakkan kedudukan Islam dalam kategori-kategori “keduniaan” tertentu -sosial, budaya, ekonomi atau politik²² dan menonjolkan simbol-simbol keagamaan tersebut secara eksplisit.

Setelah keruntuhannya era Orde Lama, Orientasi politik Orde Baru, di bawah pimpinan Soeharto mewarisi sikap politik yang sama sehingga memandang Islam sebagai ancaman berbahaya bagi kuasanya. Islam dianggap sebagai “musuh” politik kedua setelah komunis dan dikutuk sebagai “ekstrim kanan”.²³ Orientasi politik tersebut direalisasikan dalam pengisytiharan 1 Oktober sebagai Hari Kesaktian Pancasila yang merupakan satu usaha untuk meneguhkan penentuan Pancasila sebagai asas dan ideologi negara. Melalui tindakan ini, Orde Baru berusaha membentuk satu penstrukturkan semula bidang politik yang bertujuan untuk kestabilan kehidupan politik yang tidak berdaya saing di satu pihak sahaja, dan terbelenggunya penglibatan masyarakat di pihak yang lain. Akhirnya, masyarakat Islam juga terkena tempias

²⁰ Pembahasan lebih lanjut, sila lihat Herbert Feith dan Daniel S. Lev, “The End of Indonesia Rebellion,” *Pacific Affair* 36, no. 1 (Spring 1963); John D. Legge, *Central Authority and Regional Authority in Indonesia* (Ithaca: Cornell University Press, 1961); C. Van Dijk, *Rebellion under the Banner of Islam; the Darul Islam in Indonesia* (the Hague: Martinus Nijhoff, 1981); Barbara S. Harvey, *Permesta; Half a Rebellion* (Ithaca: Southeast Asia Program, Cornell University, 1977).

²¹ Bahtiar Effendy, *Islam and the State in Indonesia*, 35.

²² *Let Islam be Islam*, Itulah kata-kata yang dikemukakan oleh Bahtiar Effendy. Beliau menegaskan bahawa Islam semestinya dilihat dalam perspektif bagaimana ia diturunkan, iaitu sebagai agama pembawa rahmat bagi alam semesta. Oleh itu, usaha pengkategorian atau klasifikasi terhadap Islam hanya akan menimbulkan implikasi-implikasi yang pelik berupa reduksi makna Islam dan pada tahap praktis mengembangkan konsep atau konfigurasi umat. Oleh itu, meletakkan Islam dalam kategori politik adalah sikap yang kurang baik dan tidak dibenarkan. Lihat Bahtiar Effendy, (*Re*)politisasi Islam: Pernahkah Islam Berhenti Berpolitik? (Jakarta: Penerbit Mizan, 2000), 189.

²³ Budhy Munawwar Rachman, *Argumen Islam untuk Sekularisme*, 91-92.

tindakan politik tersebut sehingga muncul sesuatu yang dikenali sebagai “depolitisasi Islam”.²⁴ Pada tahap *praxis*, tindakan ini dilaksanakan dalam penggabungan (*fusion*), pada tahun 1973, di mana penggabungan tersebut melibatkan empat parti Islam ke dalam satu parti (PPP) sahaja, kewajipan menggantikan simbol (ka’abah) dan asas (Islam) parti dengan bintang dan Pancasila dan sebagainya.

Situasi ini jelas menegaskan bahwa perjuangan golongan Islam masih menemui jalan buntu. Bentuk hubungan antara Islam dan negara masih bersifat antagonistik dan gerakan-gerakan yang membawa idea-idea formalisasi Islam dianggap sebagai penyebab utamanya.²⁵ Walau bagaimanapun, pada fasa-fasa tertentu, khususnya pada akhir tahun 1970-an, sikap politik yang represif atau menindas ini mengalami perubahan menjadi sikap yang toleransi dan akomodatif terhadap aspirasi golongan Islam. Para pengamal politik Islam dapat mewarnai kehidupan politik nasional melalui Golkar, birokrasi dan organisasi massa seperti Nahdhatul Ulama, Muhammadiyah dan Ikatan Cendekiawan Muslim Indonesia (ICMI).²⁶ Namun, sudah tentu, semua ini berlaku di bawah bayang-bayang kekuasaan politik Orde Baru.

Secara umumnya, tindakan politik yang dilakukan oleh pihak kerajaan Indonesia, khususnya pada tahun 1980-an ini memberikan natijah yang cukup berkesan bagi meletakkan kedudukan golongan santri atau politik Islam dalam keadaan yang tidak menguntungkan dan sangat terhad.²⁷ Golongan politik Islam ini bukan sahaja gagal menjadikan Islam sebagai dasar dan agama negara, namun mereka juga tersingkir daripada lingkungan kuasa politik kebangsaan kerana mereka hanya mengisi kedudukan yang terpinggir sebagai kelompok minoriti atau orang luar.²⁸

²⁴ Bahtiar, *(Re)politisisasi Islam*, 197-198.

²⁵ *Ibid*, 52.

²⁶ *Ibid*, 98 dan Budhy Munawwar Rachman, *Argumen Islam untuk Sekularisme*, 92.

²⁷ Din Syamsuddin, *Etika Agama dalam Membangun Masyarakat Madani*, 5.

²⁸ Bahtiar Effendy, “Fenomena Partai Islam,” dalam *Mengapa Partai Islam Kalah*, ed. Hamid Basyaib dan Hamid Abidin (Jakarta Selatan: Alvabet, Oktober 1999), 33.

Oleh yang demikian, akibatnya perjuangan mereka sering menemui kegagalan dan keadaan ini berlaku secara berterusan. Oleh itu, tidak hairanlah seperti yang disifatkan oleh beberapa penulis bahawa golongan yang mengamalkan politik Islam ini sememangnya telah mengalami kekalahan secara perlumbagaan, fizikal, kekalahan dalam pilihan raya (*electoral*), birokrasi dan simbolik.²⁹ Selain itu, dalam kalangan santri atau golongan politik Islam sendiri, sikap curiga dan permusuhan juga muncul. Setelah terlepas daripada beberapa tindakan pemerintah yang memihak kepada kepentingan mereka, golongan politik Islam ini secara umumnya melihat bahawa sistem politik di Indonesia secara keseluruhannya belum mencerminkan nilai-nilai Islam seperti yang mereka kehendaki.³⁰ Tambahan pula, sikap pemerintah yang masih lagi membataskan gerakan politik Islam, menunjukkan komitmen dan sikap berat sebelah yang ketara terhadap prinsip-prinsip sekular. Bentuk hubungan yang tidak harmoni dan sikap saling mencurigai antara umat Islam dan pihak pemerintah ini sentiasa wujud dan mewarnai perjalanan sejarah politik bangsa Indonesia. Keadaan ini juga berlaku sehingga ke hari ini.

Demikianlah penjelasan mengenai sekularisasi atas-bawah, di mana proses pemisahan politik daripada Islam dilakukan secara terbuka oleh pihak kerajaan Indonesia. Selain itu, hal ini dilaksanakan dengan cara menghalang sebarang idea atau gerakan yang dilancarkan oleh umat Islam untuk menjadikan Indonesia sebagai sebuah negara agama, di mana Islam dijadikan sebagai ideologi dan acuan dalam pemerintahan dan pengurusan negara.

²⁹ Diambil daripada Bahtiar Effendy, *Teologi Baru Politik Islam*, 4. Lihat juga Donald K. Emmerson, “Islam and Regime in Indonesia; Who’s Coopting Whom?” (Makalah dalam pertemuan tahunan American Political Science Association (APSA), Atlanta, Georgia, USA, 31 Ogos 1989).

³⁰ Antara beberapa tindakan pemerintah yang dilihat memihak kepada masyarakat Islam adalah menggugurkan larangan memakai pakaian muslimah di kawasan sekolah (1991), Rancangan Undang-Undang Pendidikan Nasional (1988), Rancangan Undang-Undang Peradilan Agama (1988), Penghapusan Sumbangan Dana Sosial Berhadiah (SDSB-1990-an), Penubuhan Yayasan Amal Bakti Muslim Pancasila (1980-an dan 1990-an), SKB Menteri Dalam Negeri dan Menteri Agama mengenai Zakat (1990-an), Penubuhan Bank Muamalat Indonesia (1990-an), Penubuhan Ikatan Cendekiawan Muslim Indonesia (ICMI-1990), Festival Istiqlal (1990) dan sebagainya. Sila lihat, Abdul Aziz Thaba, *Islam dan Negara dalam Politik Orde Baru* (Jakarta: Gema Insani Press, 1996), 313-315.

5.2.3 Faktor Intelektual Muslim (Sekularisasi Bawah-Atas)

Sekularisasi atas-bawah dilakukan secara terancang oleh pihak kerajaan terhadap umat Islam, sekularisasi bawah-atas mengetengahkan proses pemisahan politik daripada Islam yang dimulakan daripada golongan bawahan, iaitu rakyat Indonesia menuju ke golongan atasan, iaitu pihak kerajaan Indonesia. Kenyataan ini dapat dijelaskan seperti berikut.

Seperti yang telah dijelaskan sebelum ini, perjuangan politik umat Islam Indonesia selalu menemui jalan buntu dan sering mendapatkan tindakan penghapusan oleh pihak kerajaan Indonesia sama ada pada era Orde Lama atau Orde Baru. Setelah menyedari keadaan ini, muncullah generasi baru pemikiran Islam di Indonesia yang cuba mengembangkan idea keagamaan dan aktiviti politik yang dianggap sesuai dengan keadaan sosial-keagamaan masyarakat Indonesia yang majmuk. Gerakan pemikiran yang muncul pada tahun 1970-an ini berusaha untuk mengembangkan satu format politik Islam baru yang dapat memberi keseimbangan antara dua unsur utama dalam bidang politik kebangsaan di Indonesia, iaitu keislaman dan keindonesaan.

Antara tokoh kebangsaan yang termasuk dalam kategori intelektual baru ini ialah Djohan Effendi, M. Dawam Rahardjo, Ahmad Wahib, Nurcholish Madjid, Harun Nasution, Munawir Syadzali, Abdurrahman Wahid, Adi Sasono, Kuntowijoyo dan sebagainya. Secara ringkas, gerakan pemikiran baru tersebut berperanan dalam tiga bidang terpenting. Bidang pertama adalah perkara yang berkisarkan pembaharuan pemikiran keagamaan yang meliputi tiga komponen utama, iaitu penyucian semula atau desakralisasi, pribumisasi dan reaktualisasi pemikiran Islam. Bidang kedua pula ialah melakukan pembaharuan politik atau birokrasi bagi menemukan titik keharmonian antara agama dan negara. Bidang ketiga pula berkisar pada usaha transformasi sosial yang membawa perubahan ke atas makna politik Islam itu sendiri.³¹

³¹ Bahtiar Effendy, *Islam and the State in Indonesia*, 66.

Bagi mengetahui secara lebih mendalam mengenai bentuk pembaharuan yang dinyatakan oleh golongan intelektual Muslim tersebut, penulis akan mengetengahkan secara singkat buah pemikiran Nurcholish Madjid, Abdurrahman Wahid, Ahmad Wahib, Harun Nasution dan Munawir Sadzali.

5.2.3.1 Nurcholish Madjid

Nurcholish Madjid, seperti yang dijelaskan oleh, M. Hassan Kamal, merupakan seorang tokoh pembaharuan pertama di Indonesia yang menegaskan kepada keperluan usaha penelitian semula ajaran-ajaran Islam, khususnya yang berkisar dengan makna Tuhan, manusia, dunia jasmani serta kaitan ajaran-ajaran tersebut dengan situasi politik semasa di Indonesia.³² Sebagai seorang tokoh intelektual yang bersifat akomodasionis-real, Madjid mendefinisikan gerakan pembaharuan yang dibawa olehnya sebagai suatu usaha bagi menjelaskan konsep-konsep Islam dan penyampaiannya melalui perkara-perkara rasional sehingga mampu berkembang dan selari dengan proses modenisasi sosial politik yang sedang berlaku di Indonesia. Menurut Kamal, gerakan pembaharuan tersebut merupakan sesuatu perkembangan paling radikal yang pernah muncul dalam pemikiran agama dan politik Indonesia pada tahun-tahun tersebut.³³

Idea pembaharuan tersebut, secara formalnya dapat mengetahui titik permulaannya melalui sebuah pidato yang bertajuk “*Keharusan Pembaharuan Pemikiran Islam dan Masalah Integrasi Ummat*”, yang disampaikan oleh Madjid di hadapan orang ramai yang berasal daripada beberapa golongan belia dan organisasi muslim seperti Himpunan Mahasiswa Islam (HMI), Gerakan Pemuda Islam (GPI), Pelajar Islam Indonesia (PII) dan Persami (Persatuan Sarjana Muslimin Indonesia). Kemudian, pada tarikh 30 Oktober 1972, bertempat di Taman Ismail Marzuki, idea ini

³² Muhammad Kamal Hassan, *Muslim Intellectual Responses to “New Order” Modernization in Indonesia* (Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka, Kementerian Pelajar Malaysia, 1982), 89.

³³ *Ibid.*, 89. Dalam kajian tersebut, M. Kamal Hassan menyimpulkan bahawa golongan elit Muslim di Indonesia, dalam konteks modenisasi yang diamalkan oleh Orde Baru di bawah kepimpinan presiden Soeharto, dapat dikelompokkan ke dalam tiga kategori, iaitu; idealis, akomodasionis-(realis) dan reformis.

melahirkan satu bentuk yang paling sempurna melalui pidato yang disampaikan oleh Madjid, yang bertajuk “*Menyegarkan Faham Keagamaan di Kalangan Ummat Islam*” di hadapan para belia Muslim dan golongan intelek sekular.³⁴

Perlu diketahui, tahun 1960-an sehingga 1970-an adalah tempoh di mana umat Islam, khususnya para pemikir dan penggiatnya merasakan kesusahan hidup yang diakibatkan oleh corak hubungan yang tidak harmoni antara Islam dan negara. Pemerintahan Orde Baru di bawah kepemimpinan Soeharto sering menjadikan komuniti Muslim sebagai sasaran kecurigaan ideologi sehingga memaksa pemerintah untuk mengambil tindakan keras bagi membataskan pergerakan dan pemikiran mereka daripada membentuk atau mempengaruhi proses-proses politik kebangsaan. Oleh yang demikian, tidak hairanlah Natsir pernah mengatakan bahawa kepemimpinan rejim ketenteraan Orde Baru telah memperlakukan para pemimpin Muslim, khususnya daripada golongan Masyumi, seperti seekor kucing kurap.³⁵

Dalam konteks sosial politik tersebut, akhirnya masyarakat Muslim tidak dapat memperlihatkan kewujudan mereka yang sebenar dan tidak mampu memberikan sumbangan untuk menentukan masa depan bangsa. Tambahan lagi, mereka semakin ketinggalan dan tenggelam dalam tradisi Islam masa lalu yang diwarisi secara turun-temurun. Bilangan pengikut yang ramai tidak diikuti oleh kualiti yang baik. Menyedari realiti yang menyediakan ini, Madjid cuba menawarkan suatu alternatif pemecahan masalah yang berkisar kepada suatu usaha pembaharuan pemikiran yang berkait rapat dengan dimensi teologi Islam.³⁶ Usaha pembaharuan ini dimulakan dengan dua tindakan

³⁴ *Ibid.*, 97.

³⁵ *Ibid.*, 121.

³⁶ Kenyataan ini selaras dengan usaha yang diamalkan oleh golongan intelektual baru yang mencuba untuk melakukan sebuah pemikiran semula mengenai hubungan antara tradisi dan modeniti, Islam dan politik serta agama dan negara. Menurut catatan Bahtiar Effendy, wacana intelektual baru tersebut berperanan dalam tiga bidang yang meliputi; (1) pengujian semula dasar-dasar teologi atau falsafah politik Islam, (2) pendefinisian semula tujuan politik Islam, dan (3) penilaian semula cara-cara untuk merealisasikan ideal-ideal politik Islam secara efektif. Bahtiar Effendy, *Islam and the State in Indonesia* (Singapore; Institute of Southeast Asian Studies, 2003), 66.

yang berkait rapat antara satu sama lain, iaitu membebaskan diri daripada nilai-nilai tradisional dan mencari nilai-nilai yang memiliki orientasi masa depan.³⁷

Menurut beliau, umat Islam yang ketinggalan zaman ketika ini disebabkan oleh kehilangan “daya gerak psikologi” (*psychological striking force*) yang bersumber daripada agama.³⁸ Hal ini demikian kerana mereka tidak mampu untuk membezakan antara nilai-nilai yang transcendental daripada yang temporal. Justeru isu utama yang beliau lihat adalah semuanya menjadi transendental dan dinilai bersifat *ukhrāwi* tanpa pengecualian sehingga tidak membenarkan satu penelitian yang bersifat kritis ke atasnya kerana keyakinan terhadap kesucian Islam itu sendiri. Natijahnya, berlakulah kecelaruan antara Islam dan tradisi sehingga tidak dapat dilihat perbezaan yang jelas antara kedua-duanya. Menurut Madjid, hierarki nilai yang sering berubah inilah, yang menjadi punca ke atas ketidakbolehan umat Islam dalam memberi respon yang baik terhadap perkembangan pemikiran dunia ketika ini.³⁹

Bermula daripada kenyataan inilah, Madjid menubuhkan gagasannya tentang sekularisasi yang mengandaikan kewujudan kebebasan berfikir, keberanian untuk berjihad dan kepercayaan dalam diri umat Islam untuk terlibat dengan idea-idea baru yang dirangkumi oleh modenisasi. Gagasan tentang sekularisasi ini bermakna temporalisasi nilai-nilai yang sememangnya adalah bersifat duniawi dan desakralisasi yang bermaksud pembebasan umat Islam daripada kecenderungan untuk memberikan legitimasi suci terhadap nilai-nilai tersebut. Jadi kelebihan yang disandarkan semata-mata kepada Tuhan, semestinya melahirkan desakralisasi pandangan terhadap semua benda atau perkara selain Tuhan. Hal ini demikian kerana sakralisasi kepada sesuatu

³⁷ M. Kamal Hassan, *Muslim Intellectual Responses*, 286.

³⁸ Nurcholish Madjid, ed., *Keharusan Pembaharuan Pemikiran Islam dan Masalah Integrasi Ummat, dalam Pembaharuan Pemikiran Islam* (Jakarta; Islamic Research Centre, 1970), 1-12.

³⁹ M. Kamal Hassan, *Muslim Intellectual Responses*, 286.

selain Tuhan pada hakikatnya adalah syirik. Oleh itu, semua objek yang selama ini dianggap suci, merupakan objek yang perlu didesakralisasikan.⁴⁰

Sekularisasi yang dikehendaki oleh Madjid merupakan satu proses yang terarah kepada kebebasan berfikir daripada halangan-halangan ideologi. Oleh yang demikian, timbul kemungkinan mengenai proses penilaian semula segala bentuk praktik dan pemikiran Islam. Beliau juga menyatakan bahawa sekularisasi perlu difahami sebagai suatu proses “pembumian” ajaran-ajaran Islam yang terikat erat dengan tujuan penciptaan manusia sebagai khalifah di muka bumi.⁴¹ Dalam hal ini, sekularisasi merupakan perkembangan yang membebaskan dan sekularisme merupakan ideologi asing yang bermusuhan dengan agama dan ianya perlulah dihindari.⁴² Menurutnya:

Sekularisasi tidak dimaksudkan sebagai penerapan sekularisme, kerana sekularisme adalah nama sebuah ideologi, sebuah pandangan dunia tertutup yang berfungsi seperti sebuah agama baru. Yang dimaksudkan di sini (oleh) sekularisasi adalah semua bentuk perkembangan yang membebaskan...jadi sekularisasi tidak bererti penerapan sekularisme dan transformasi Muslim menjadi sekular.⁴³

Seterusnya, pembentukan semula teologi yang diperkenalkan oleh Madjid ini, memberikan kesan yang cukup signifikan terhadap perkembangan pemikiran dan gerakan Islam di Indonesia. Idea beliau tentang temporalisasi nilai-nilai dan desakralisasi terhadap perkara-perkara duniawi memberikan penjelasan ke atas hubungan antara agama dan negara di Indonesia.⁴⁴ Pada tahap tertentu, penjelasan yang dimaksudkan muncul secara spesifik ke atas penafian beliau terhadap konsep negara Islam, parti politik Islam dan ideologi politik yang tersemat secara eksplisit, istilah-istilah keagamaan dalam kewujudan dan pergerakannya. Kenyataan ini, telah dijelaskan

⁴⁰ Greg Barton, *Gagasan Islam Liberal di Indonesia; Pemikiran Neo-Modernisme Nurcholish Madjid, Djohan Effendi, Ahmad Wahib dan Abdurrahman Wahid* (Jakarta; Paramadina, 1995), 108-109.

⁴¹ Budhy Munawar Rachman, *Argumen Islam untuk Sekularisme*, 98; Bahtiar Effendy, *Islam and the State in Indonesia*, 74.

⁴² Nader Hashemi, *Islam, Sekularisme dan Demokrasi Liberal; Menuju Teori Demokrasi dalam Masyarakat Muslim* (Jakarta: PT. Gramedia Pustaka Utama, 2010), 245.

⁴³ M. Kamal Hassan, *Muslim Intellectual Responses*, 286.

⁴⁴ Nader Hashemi, *Islam, Sekularisme dan Demokrasi Liberal*, 254.

oleh Madjid dalam salah satu ceramah di mana beliau telah menyampaikan kritikan terhadap gagasan negara Islam dan parti politik Islam.

Menurut beliau, gagasan-gagasan tersebut muncul daripada pembentukan pemikiran manusia. Oleh itu, tidak layak untuk disebut sebagai sebuah gagasan yang suci dan mutlak. Kesemuanya merupakan subjek kepada kritikan dan perdebatan kerana tidak ada yang bersifat sakral atau ketuhanan. Berkaitan dengan kritikan terhadap gagasan parti politik Islam, beliau sering menggunakan istilah atau perkataan yang mencerminkan falsafah politiknya, iaitu “*Islam Yes, Parti Islam No*”.⁴⁵ Melalui istilah politik tersebut, Madjid berupaya untuk membuka mata umat Islam di Indonesia bahawa agama mereka telah mengalami banyak perubahan dan perkembangan, di samping memberi peringatan kepada mereka bahawa realiti tersebut bukanlah hasil daripada perjuangan parti politik Islam semata-mata.

Sebagai suatu sistem kepercayaan yang universal, ajaran Islam bukan sahaja diyakini dan diamalkan oleh golongan tradisional, yang kebanyakannya tinggal di kawasan perkampungan sahaja, namun ianya juga diamalkan oleh masyarakat golongan atasan, yang tinggal di bandar. Oleh itu, kewujudan atau ketiadaan Islam bukanlah ditentukan oleh sesuatu parti politik Islam atau negara Islam, tetapi ianya ditentukan oleh para penganutnya yang berjuang bagi menegakkan syiar Islam melalui pelbagai jalan atau kaedah, sama ada bersifat politik atau tidak. Jelasnya, perjuangan menegakkan ajaran Islam bukan lagi hak eksklusif parti politik Islam, namun ianya juga menjadi hak dan kewajipan seluruh umat Islam.⁴⁶

Melalui falsafah politik tersebut, Madjid juga menggesa umat Islam untuk memberikan komitmen yang tinggi dan menyeluruh terhadap nilai-nilai dan prinsip Islam, bukan sahaja pada ahli politik, parti politik Islam mahupun negara Islam.

⁴⁵ Lihat ceramah Nurcholish Madjid pada tahun 1972 yang bertajuk ‘Menyegarkan Kembali Pemahaman Keagamaan Ummat Islam Indonesia’, seperti yang dinukil oleh Charles Kurzman, ed., *Liberal Islam; A Source Book* (New York; Oxford University Press, 1998), 289-294.

⁴⁶ Sepertimana dijelaskan oleh Luthfi Assyaukanie dalam *Islam and the Secular State in Indonesia* (Singapore: Institute of South East Asian Studies, 2009), 147-148.

Komitmen tersebut bukan sahaja terpaku atau terikat kepada bentuk-bentuk asas formal keagamaan, namun, ianya lebih kepada nilai-nilai substantif yang dirangkumi oleh bentuk-bentuk tersebut. Oleh yang demikian, dalam aspek politik negara, perkara yang paling penting ialah substatif negara Islam, bukannya bentuk formal negara itu sendiri. Pengertian Islam yang hakiki bukanlah suatu struktur atau undang-undang yang dapat melahirkan formalisme agama, tetapi Islam sebagai kenyataan tauhid yang dapat melahirkan jiwa yang hanif, terbuka, demokratik atau sekurang-kurangnya mampu menempatkan dirinya dalam sistem masyarakat majmuk.⁴⁷

Berkaitan dengan kenyataan ini, beliau menyatakan bahawa:

...erti apresiasi ketuhanan atau pengalaman keagamaan yang berkenaan dengan nilai-nilai peribadi yang paling dalam...penghayatan agama itu bersifat individu, ia harus datang daripada pilihan mereka...tujuan Islam yang sebenarnya ialah membina peribadi, bersifat individual, dan tidak ada hubungan langsung antara Islam dengan negara sebagai lembaga kekuasaan. Oleh itu, pemikiran yang mengideologikan Islam merupakan pengakuan tidak langsung akan kepentingan aspek-aspek politik atau lainnya berbanding aspek spiritual.⁴⁸

Bermula daripada pemahaman inilah, sumbangan Madjid mengenai penggunaan pendekatan substantif-inklusif dalam politik Islam dapat ditonjolkan. Pendekatan substantif-inklusif ini mempercayai bahawa Islam tidak pernah mengajar sesuatu model politik yang jelas dan muktamad. Al-Quran hanya berperanan sebagai panduan etika dan moral bagi umat Islam untuk mengatur pemerintahan, termasuklah cara-cara memperoleh keadilan etika, kesamarataan demokrasi, dan sebagainya. Perkara ini bukanlah sesuatu teks yang berkaitan secara mendalam dengan perkara-perkara sosial dan politik. Perkara ini sudah tentu amat bertentangan dengan pendekatan legal-eksklusif. Seperti yang diperjuangkan oleh ahli fundamental Muslim, pendekatan ini lebih bersifat skipturalis dan percaya bahawa agama dan negara mestilah bersatu.

⁴⁷ M. Deden Ridwan, "Tempo dan Gerakan Neo-Modernisme Islam Indonesia," dalam *Tharikat Nurcholis; Jejak Pemikiran dari Pembaharu sampai Guru Bangsa*, ed. Jalaluddin Rakhmat, et al., (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2001), 275.

⁴⁸ Nurcholish Madjid, *Islam Keindonesiaan dan Kemodernan* (Bandung: Mizan, 1987), 243.

Mereka yakin bahawa Islam memerintahkan umatnya untuk menubuhkan suatu negara Islam dan menerapkan hukum Islam di dalamnya.⁴⁹

5.2.3.2 Abdurrahman Wahid

Secara umumnya, pemikiran keagamaan Abdurrahman Wahid (Gus Dur) memiliki persamaan dengan pemikiran Nurcholish Madjid. Kedua-duanya memahami bahawa al-Quran tidak memberikan penjelasan yang lengkap tentang cara manusia menjalani kehidupan mereka. Al-Quran hanya memberikan nilai sejagat yang mesti diamalkan oleh manusia untuk mengharungi kehidupan di dunia ini. Berdasarkan pemikiran tersebut, manusia dituntut untuk merancang dan menjalani kehidupan dengan rasional dan berdikari. Oleh yang demikian, mereka dituntut supaya melakukan ijтиhad. Oleh sebab kehidupan duniawi selalu berubah dan berkembang, maka peluang untuk melakukan ijтиhad sering terbuka dan perlu dilakukan secara berterusan. Ketika melakukan ijтиhad, seorang mujtahid perlu mengambil kira faktor-faktor kontekstual yang merangkumi kehidupan manusia.

Secara ringkasnya, gagasan keagamaan dan politik Abdurrahman Wahid ini, menjadi jelas ketika konsep tentang pribumisasi Islam dinyatakan.⁵⁰ Beliau sememangnya sangat dikenali sebagai seorang tokoh masyarakat yang sangat aktif menyokong usaha pribumisasi Islam, iaitu usaha yang bertujuan untuk menyatukan

⁴⁹ M. Syafi'I Anwar, "The Clash of Religio Political Thought; The Contest between Radical Conservative Islam and Progressive Liberal Islam in Post Soeharto Indonesia," dalam *the Future of Secularism*, ed. T.N. Srinivasan (New Delhi: Oxford University Press, 2007), 213.

⁵⁰ Lihat Abdurrahman Wahid, "Pribumisasi Islam," dalam *Islam Indonesia Menatap Masa Depan*, ed. Muntaha Azhari dan Abdul Mun'im Shaleh (Jakarta: P3M, 1989), 81-96. Berkaitan dengan gagasan Pribumisasi Islam ini, seorang tokoh Islam asal Pakistan, Fazlur Rahman perlu dimunculkan. Menurut beliau, setiap Muslim perlu memahami al-Quran secara menyeluruh. Perkara ini perlu dilakukan dengan memahami konteks sejarah, di mana al-Quran diturunkan kepada nabi Muhammad SAW. Dengan memahami konteks pensejarahan tersebut, aspek-aspek ideal moral al-Quran dan aspek-aspek lain akan dapat diketahui. Kedua-duanya perlu dibezakan. Aspek ideal moral merupakan ajaran Islam yang berciri kekal, sejagat dan menjadi matlamat penurunan al-Quran, aspek legal spesifik bersifat sementara dan terhad dengan masa atau tempat tertentu. Melalui pendekatan sejarah ini, Fazlur Rahman menegaskan mengenai kepentingan membezakan kedua-dua aspek tersebut. Menurut beliau, aspek ideal moral al-Quran mestilah dijadikan sebagai matlamat dan tujuan hidup serta diaplikasikan dalam kehidupan seharian umat Islam. Untuk perbahasan lebih lanjut, sila rujuk Fazlur Rahman, *Islam* (Chicago: The University of Chicago Press, 1979), 231.

budaya tempatan dengan Islam. Pribumisasi Islam adalah sesuatu gagasan mengenai kepentingan menerapkan ajaran-ajaran Islam di bumi Indonesia dengan mempertimbangkan unsur-unsur tempatan yang wujud di dalamnya. Perkara tersebut merupakan jawapan terhadap masalah yang dihadapi oleh umat Islam, iaitu bagaimana pertemuan budaya ('ādah) dengan norma (sharī'ah) diwujudkan. Usaha ini juga bermaksud pemahaman yang sentiasa mengambil kira keperluan-keperluan masyarakat tempatan ketika melakukan suatu rumusan berkaitan dengan hukum-hakam agama.

Seterusnya, usaha ini semestinya akan membentuk kepelbagaian, iaitu Islam Pribumi sebagai jawapan terhadap Islam Autentik atau Islam Purifikatif yang ingin melakukan projek Arabisasi di dalam setiap komuniti umat Islam di seluruh dunia. Melalui kemunculan Islam Pribumi ini, maka Islam tidak lagi dipandang secara monolitik atau tunggal kerana Islam akan mengalami proses-proses pensejarahan yang berterusan. Selain itu juga, tiada lagi anggapan yang menyatakan bahawa Islam di Timur Tengah adalah merupakan Islam yang paling murni dan lebih baik berbanding dengan Islam yang dianuti oleh masyarakat di benua-benua yang lain. Oleh itu, Islam Pribumi akan menimbulkan kepelbagain tafsiran dalam kehidupan beragama di setiap deaerah yang berbeza.⁵¹

Bagi merealisasikan gagasannya melalui Pribumisasi Islam, Gus Dur menyataan bahawa ucapan “Assalāmu ‘Alaikum” dengan “Ahlan wa Sahlan” atau “Sabāḥ al-Khair” adalah sama.. Menurut beliau, perkataan “Assalāmu ‘Alaikum” boleh digantikan dengan ucapan “Selamat Pagi” atau “Apa Khabar”. Selain itu, berhubung dengan bidang politik pula, gagasan Gus Dur ini menegaskan penolakan beliau terhadap cadangan mendirikan negara Islam dan menjadikan Islam sebagai ideologi negara. Islam merupakan landasan hidup untuk mencapai kesejahteraan. Oleh yang demikian, melalui pemerhatian terhadap matlamat tersebut, maka persoalan mengenai bentuk atau

⁵¹ Khamani Zada et al., “Islam Pribumi: Mencari Wajah Islam Indonesia”, *Jurnal Taswirul Afkar*, no. 14 (Jakarta: Lakpesdam, 2003), 9-10.

struktur kehidupan tersebut menjadi tidak terlalu penting. Pemerhatian terhadap matlamat kesejahteraan hidup adalah lebih penting berbanding dengan pemerhatian terhadap bentuk kehidupan itu sendiri. Oleh itu, Gus Dur melihat bahawa Islam tidak memiliki konsep tentang negara. Menurut beliau:

Islam tidak mengetahui doktrin tentang kenegaraan, doktrin Islam tentang negara adalah, doktrin tentang keadilan dan kemakmuran, selagi pemerintah boleh mencapai dan mewujudkan keadilan dan kemakmuran. Perkara itu merupakan kemahuan Islam. Pada pendapat saya, tidak perlu doktrin Islam tentang negara harus berbentuk formalisasi negara Islam, kerana Islam tidak mempunyai doktrin yang pasti tentang bagaimana melaksanakan hal-hal kenegaraan.⁵²

Selain itu, Gus Dur juga menegaskan bahawa dalam konteks kenegaraan, Islam semestinya diletakkan sebagai salah satu faktor pelengkap (*complementary*) sahaja. Dalam kehidupan berbangsa dan bernegara, Islam hanyalah pemberi warna dan tidak lebih dari itu. Di samping itu, Islam juga tidak semestinya dianggap sebagai satu-satunya kebenaran, kerana sikap ini akan menjadikan Islam sebagai agama yang eksklusif.⁵³ Seperti agama-agama yang lain, Islam tidak boleh dijadikan sebagai ideologi negara dalam sebuah masyarakat majmuk seperti Indonesia. Islam mesti ditempatkan sebagai agama yang inklusif dan benar-benar *rahmatan lil 'ālamīn*, termasuklah bagi mereka yang tidak beragama Islam tanpa perlu memeluk agama Islam. Sehubungan dengan itu Islam datang sebagai agama yang dapat digunakan untuk kepentingan bersama dan dapat dinikmati oleh semua orang.⁵⁴

⁵² Abdurrahman Wahid, *Tuhan Tidak Perlu Dibela* (Yogyakarta: LKiS, 1999), 135.

⁵³ Abdurrahman Wahid, “Intelektual di Tengah Eksklusivisme”, *Prisma*, Nomor 3 March 1991.

⁵⁴ Abdurrahman Wahid, “Dialog Kepemimpinan Umat Islam (1): Mampukah Menjawab Spiritualitas yang Keropos?”, dalam *Jawa Pos*, 5 April 1991; Abdurrahman Wahid, “Mencari Sintesa Agama-Negara”, dalam *H Matori Abdul Djalil: Dari NU untuk Kebangkitan Bangsa*, ed. YB. Sudarmanto, et.al. (Jakarta: Grasindo, 1999), xiii-xviii.

5.2.3.3 Ahmad Wahib

Selain itu, tokoh intelektual lain yang mempunyai pendapat berhubung dengan isu ini ialah Ahmad Wahib. Walaupun beliau dikenali sebagai seorang yang pendiam dan tidak aktif, namun dalam kumpulan pembaharuan, Ahmad Wahib lebih aktif di belakang tabir, atau *actor intellectualis*.⁵⁵ Beliau adalah tokoh berpengaruh yang berperanan di sebalik tabir dalam perkembangan neo-modenisme.⁵⁶ Beliau bersepakat dengan idea sekularisasi seperti yang dinyatakan oleh Nurcholish Madjid. Menurut beliau, sekularisasi perlu didefinisikan sebagai usaha untuk menterjemahkan ajaran Islam ke dalam realiti dunia, di mana ijtihad menjadi sesuatu yang mutlak. Sebagai satu proses sosiologi, sekularisasi harus berlaku dan ianya tidak dapat dielakkan. Oleh itu, umat Islam, khususnya para pemimpin, perlu merebut peranan untuk mengisi dan mengarahkan jiwa manusia dalam proses tersebut. Para pemimpin tersebut perlu melakukan pembaharuan-pembaharuan dalam pemikiran teologi dan rumusan-rumusan fiqh dan *uṣūl al-fiqh*, pentafsiran tentang manusia, peraturan mengenai upacara-upacara keagamaan supaya lebih menyentuh hati manusia dan memiliki kawalan yang wajar dalam kehidupan peribadi manusia.⁵⁷

Sebagai suatu proses terbuka, sekularisasi menawarkan satu fahaman bahawa di dunia ini tidak ada nilai yang tetap melainkan Tuhan. Walaupun ianya dapat menyebabkan terpinggirnya agama daripada kehidupan manusia, namun sekularisasi masih memberikan ruang bagi kemungkinan wujudnya nilai-nilai tertentu yang abadi dan sejagat dalam diri manusia. Oleh yang demikian, ia dapat melaksanakan tanggungjawabnya sebagai khalifah Allah di atas muka bumi dan menjalankan

⁵⁵ Ahmad Wahib, *Pergolakan Pemikiran Islam: Catatan Harian Ahmad Wahib*, ed. Djohan Effendi dan Ismed Natsir (Jakarta: LP3ES, cet ke-1, 1981), 13.

⁵⁶ Greg Barton, *Gagasan Islam Liberal di Indonesia*, 253.

⁵⁷ Ahmad Wahib, *Pergolakan Pemikiran Islam*, 81-87.

hubungan antara Tuhan dengan manusia dalam pengukiran sejarah (*partnership of God and man in history*).⁵⁸

Menurut Wahib, sekularisasi ajaran Islam wujud dan berlaku sejak zaman nabi Muhammad SAW. Oleh yang demikian, fiqh merupakan hasil sekularisasi tersebut. Beliau menyatakan bahawa al-Quran dan Hadith adalah fiqh pada masa nabi Muhammad SAW. Kedua-duanya merupakan sumber fiqh utama dan memiliki kedudukan istimewa yang jauh di atas sumber-sumber fiqh yang lain, yang muncul selepas Al-Quran dan Hadith. Walaupun diletakkan sebagai sumber hukum utama di tempat yang istimewa, namun al-Quran dan Hadith belum dapat menjamin bahawa seorang manusia dapat mengetahui secara pasti kehendak asal Tuhan dan Nabi yang asal sebelum “diterjemahkan”, yang azali dan mencakupi seluruh ruang dan waktu. Oleh yang demikian, fiqh-fiqh telah datang selepasnya untuk mentafsirkan kedua-dua sumber hukum utama tersebut dan menyingkap idea-idea yang terdapat di dalamnya.⁵⁹

Walau bagaimanapun, jelas bahawa ulama yang datang selepas kewafatan Rasulullah gagal melaksanakan usaha tersebut. Mereka telah gagal menyelami idea-idea yang terkandung di dalam al-Quran dan al-Hadith kerana terpaku bunyi nas-nas daripada kedua-dua sumber tersebut. Kesannya, pembentukan akidah dan syariah yang diamalkan pada zaman ini adalah tiruan daripada ajaran yang datang sebelumnya. Para ulama yang menentukan ketentuan-ketentuan masih berada dalam kalangan masyarakat Islam, namun, tubuh mereka masih terpenjara dengan ajaran dan lingkungan sosial yang lama. Oleh itu, tidak hairanlah sekiranya berlaku identiti berpecah (*split personality*), munafik dan perpecahan antara golongan Islam dengan dunia moden.⁶⁰

Sikap peribadi ini lazimnya memahami agama secara formal dan legalistik. Oleh yang demikian, sering muncul pemikiran-pemikiran yang lebih bersifat eksklusif, bermazhab, dan kurang semangat toleransi keagamaannya. Selain itu, mereka yang

⁵⁸ *Ibid.*, 80.

⁵⁹ *Ibid.*, 58-59.

⁶⁰ *Ibid.*, 55-56.

bersikap seperti ini juga memandang wahyu Allah sebagai hukum-hukum formal sahaja dan aspek-aspek spiritual atau rohaninya terasing. Ironinya, formalisme dan legalisme ini menjadikan Islam terhad terhadap kriteria-kriteria luaran yang amat sederhana dan dengan mudah membawa seseorang kepada kesimpulan yang tetap. Akhirnya ketatapan tersebut akan melahirkan intoleransi. Selain menimbulkan intoleransi, cara berfikir formalistik dan legalistik juga menunjukkan bahawa fahaman agama Islam yang parsial (setengah-setengah). Contoh yang paling jelas berkaitan dengan pendapat ini adalah kecenderungan umat Islam untuk menolak kepimpinan bukan Islam. Walau bagaimanapun, menurut Wahib, terdapat perbezaan yang amat jelas antara keadaan sosial pada zaman Rasulullah dan zaman sekarang. Oleh yang demikian, konsep Muslim/ kafir pada zaman Rasulullah juga berbeza dengan zaman sekarang.⁶¹

Selain itu, terdapat juga sesetengah golongan yang berhasrat untuk menjadikan Islam sebagai suatu ideologi. Walhal, menurut Wahib, tidak ada ideologi Islam. Hal ini demikian kerana ideologi itu jelas merupakan ciptaan manusia. Jelaslah bahawa sangkaan golongan tersebut yang menyatakan bahawa Islam merupakan suatu ideologi sememangnya bukan mencerminkan Islam. Hal ini demikian kerana perkara tersebut hanyalah buah fikiran atau pemahaman mereka terhadap Islam. Oleh yang demikian, secara tidak langsung, mereka telah menjadikan Islam sebagai sebuah agama yang suci telah menjadi selari dengan sosialisme, kebangsaan dan sebagainya.⁶²

5.2.3.4 Harun Nasution

Antara tokoh yang paling berpengaruh dalam kalangan intelektual Islam berkaitan perkara ini adalah Harun Nasution. Beliau memiliki gagasannya sendiri tentang pembaharuan pemikiran Islam, terutamanya berkaitan dengan teologi Islam. Menurut pengamatan beliau, kemajuan dan kemunduran sesuatu negara atau komuniti

⁶¹ *Ibid.*, 26 dan 179-180.

⁶² *Ibid.*, 175.

berkait rapat dengan faktor keagamaan yang dianuti oleh rakyat negara tersebut. Terdapat hubungan saling memerlukan antara perkembangan ilmu pengetahuan dan fahaman keagamaan yang diyakini oleh masyarakat. Apabila teologi difahami secara liberal, iaitu dengan memanfaatkan daya berfikir dengan maksimum, maka ianya dapat mendorong terhadap terbentuknya sesbuah negara yang maju dan moden. Sebaliknya, apabila teologi difahami secara harfiah atau tradisional, maka negara yang terbentuk adalah negara yang lemah, tidak maju dan susah untuk menyesuaikan diri dengan perkembangan zaman.⁶³

Menurut analisis beliau, bangsa Indonesia masih lagi mengalami kesusahan untuk meletakkan diri mereka dalam proses modenisasi. Menjadi sebuah negara moden secara tiba-tiba menjadikan bangsa Indonesia terjebak dalam gaya pemikiran tradisional sehingga terperangkap dalam arus peredaran zaman dan tidak dapat memainkan peranan untuk menjadi sebuah negara maju. Hal ini demikian kerana umat Islam di Indonesia berpegang kepada fahaman teologi Ash'ariah dan menganggapnya sebagai satu-satunya aliran teologi yang paling benar. Sebagai aliran teologi yang bercorak tradisional, penerimaan terhadap fahaman fatalisme dan meyakini bahawa akal memiliki daya yang lemah dalam memberikan tafsiran terhadap al-Quran dan al-Hadith, teologi Ash'ariah telah membataskan pergerakan dan pemikiran umat Islam di Indonesia sehingga tidak mampu berdepan dengan perubahan kehidupan moden.⁶⁴

Oleh itu, Harun menggesa supaya perubahan gaya dan corak berfikir mereka segera dilakukan dengan cara memperkenalkan teologi Mu'tazilah. Kewujudan pelbagai mazhab dalam ilmu fiqh, kemunculan aliran teologi Mu'tazilah dalam bidang teologi, terhasil daripada daya dan usaha umat Islam untuk memahami al-Quran dan al-Hadith. Oleh sebab ianya bersumberkan al-Quran dan al-Hadith, maka kemunculan pelbagai aliran teologi dalam Islam perlu dilihat dalam konteks kekuatan khazanah keilmuan

⁶³ Harun Nasution, *Teologi Islam; Aliran-Aliran Sejarah Analisa Perbandingan* (Jakarta: Universitas Indonesia Press, 2010), 151.

⁶⁴ *Ibid.*, 150-152.

Islam dan bukan dalam konteks perbezaan ataupun kelemahan agama Islam. Hal ini demikian kerana kedua-dua aliran teologi Ash'ariah dan Mu'tazilah tidak bertentangan dengan ajaran-ajaran Islam. Oleh itu, setiap Muslim adalah bebas untuk memilih dan meyakini salah satu aliran teologi Islam tersebut dan tidak boleh dikatakan bahawa seseorang itu telah keluar daripada Islam.⁶⁵

Menurut Harun, aliran teologi Mu'tazilah ini berbeza dengan Ash'ariah kerana tekanan yang kuat terhadap kuasa akal untuk menyelesaikan persoalan-persoalan teologi. Harun menyatakan bahawa aliran teologi Mu'tazilah sebagai aliran teologi liberal kerana aliran ini berbeza dengan teologi Ash'ariah yang lebih berciri tradisional dan sangat terikat kepada ajaran-ajaran tertentu. Beliau juga menyatakan bahawa teologi liberal yang berpegang kuat pada akal atau logik lebih sesuai untuk jiwa dan pemikiran golongan yang terpelajar. Sebaliknya, teologi tradisional dilihat kurang sesuai bagi golongan terpelajar kerana terlalu bergantung terhadap erti secara harfiah daripada teks-teks Al-Quran dan Al-Hadith serta menafikan kuasa akal atau logik. Manakala teologi liberal dengan corak perbahasannya yang berfalsafah, susah untuk diterima oleh orang awam, sebaliknya teologi tradisional dapat diterima oleh golongan tersebut kerana huraianya yang lebih sederhana.⁶⁶

Sebagai kesimpulan, Harun mencadangkan perubahan cara berfikir umat Islam di Indonesia daripada berpegang kepada aliran teologi tradisional kepada aliran teologi liberal. Melalui perubahan ini, faktor-faktor yang menghalangi kemajuan dan pembangunan di Indonesia diharapkan supaya dapat dikurangkan atau dihapuskan.

⁶⁵ *Ibid.*,

⁶⁶ *Ibid.*, 151.

5.2.3.5 Munawir Sjadjzali

Sebahagian besar pemikiran Munawir Sjadjzali sememangnya muncul pada tahun 1980-an. Pemikiran ini agak lewat kemunculannya berbanding dengan pemikiran para tokoh intelektual Muslim lain yang telah muncul pada tahun 1970-an, bahkan sebelum itu. Hal ini demikian kerana beliau ditugaskan sebagai Menteri Agama Republik Indonesia semenjak tahun 1983 sehingga 1993. Kesibukan beliau sebagai penjawat awam, ternyata memperuntukan masa yang lama. Oleh yang demikian, beliau hanya mampu menulis dan menzahirkan pemikiran secara terbatas. Namun, sejak awal 1980-an dan 1990-an, ketika tugas-tugas pemerintahan mula berkurang, beliau mula terlibat dalam wacana dan isu-isu mengenai pembaharuan pemikiran Islam yang disebarluaskan oleh golongan intelektual Muslim pada ketika itu.

Beliau telah menzahirkan pemikiran sosial dan politik beliau dalam sebuah buku yang bertajuk *Islam dan Tata Negara: Ajaran, Sejarah dan Pemikiran* yang diterbitkan untuk pertama kalinya pada tahun 1990. Menurut pengamatan beliau, Islam sememangnya tidak memberikan petunjuk yang jelas dan terperinci tentang bagaimana umat Islam perlu mentadbir urusan negara. Sependapat dengan pemikiran Ahmad M.H Haikal, beliau menyatakan bahawa Islam hanya meletakkan prinsip-prinsip dasar bagi peradaban manusia, dan ajaran dasar yang mengatur perilaku manusia dalam kehidupan dan pergaulan sesama umat yang secara jelas akan mewarnai pola kehidupan politik.⁶⁷

Untuk mengetahui hubungan Islam dan negara, Munawir cuba melakukan analisis semula terhadap pendapat para ulama Islam seperti Ibnu Abī Rabī', al-Fārābī, al-Māwardiy, al-Ghazāli, Ibn Taimiyyah, Ibn Khaldūn, al-Afghāniy, Muḥammad Abdūh, Aliy Abd al-Rāziq, al-Mawdūdī, M. Husain Haikal dan sebagainya.

⁶⁷ Munawir Sjadjzali, *Islam dan Tata Negara: Ajaran, Sejarah dan Pemikiran* (Jakarta: Penerbit Universitas Indonesia, 1993), 186. Muḥammad Ḥusain Haikal dilahirkan pada tarikh 30 Ogos 1888 dan merupakan salah satu pemikir politik kontemporari yang cukup terkenal di Mesir. Beliau pernah menjabat sebagai Menteri Hal Ehwal Dalam Negeri (1937) dan Menteri Pendidikan (sehingga 1945). Antara karya tulis beliau adalah *Hayātu Muḥammad, Fī Manzil al-Wāḥyi, al-Šiddīq Abū Bakr, al-Fārūq ‘Umar, ‘Uthmān Ibn ‘Affān*, kumpulan makalah bertajuk *al-Ambratūriyah al-Islāmiyyah wa al-Amākin al-Muqaddasah fī al-Sharq al-Awsat*. Buku ini juga dikenal sebagai *al-Hukūmah al-Islāmiyyah*.

Menurutnya, dalam konteks perbincangan mengenai hubungan Islam dan negara, para ulama Muslim terbahagi kepada tiga aliran atau pendapat. *Aliran pertama* menyatakan bahawa Islam merupakan agama yang sempurna dan serba lengkap. Islam merangkumi aturan-aturan ketuhanan bagi mentadbir segala aspek kehidupan manusia, termasuklah kehidupan politik atau bernegara.

Aliran kedua pula berpendirian bahawa Islam adalah agama biasa seperti agama-agama lain seperti definisi yang diberikan oleh Barat. Islam tidak memiliki sebarang kaitan dengan peraturan kehidupan bernegara. Menurut aliran ini, Nabi Muhammad hanyalah Rasul biasa sepertimana rasul-rasul yang lain yang berperanan untuk mengajak manusia untuk menyembah Allah SWT dan tidak pernah disuruh untuk menjadi ketua negara. Seterusnya, *aliran ketiga* menunjukkan sikap yang agak moderat. Aliran ini di tengah-tengah kedua-dua aliran di atas dan menolak idea aliran pertama yang menyatakan bahawa dalam Islam terdapat suatu sistem pemerintahan. Aliran ini juga menolak pendapat aliran kedua yang menyatakan bahawa Islam hanya mengatur hubungan antara manusia dan Tuhan. Aliran ketiga ini berkeyakinan bahawa dalam Islam terdapat nilai-nilai etika bagi kehidupan bernegara.⁶⁸

Sehubungan dengan itu, dengan mengambil kira ketiga-tiga aliran pemikiran di atas, Munawir menegaskan bahawa aliran ketiga merupakan bentuk pemikiran yang paling tepat. Menurutnya, kita seharusnya mengikuti aliran ketiga, iaitu aliran yang menolak anggapan bahawa dalam Islam terdapat segala-galanya termasuk sistem politik, dan tidak bersetuju dengan pendapat yang mengatakan bahawa Islam adalah agama yang tidak memiliki sebarang kaitan dengan wilayah politik. Menurut beliau juga, melalui kewujudan nilai-nilai etika dalam kehidupan bermasyarakat dan bernegara, Al-Quran menjadi mudah dan lentur untuk diterapkan dalam situasi dan keadaan masyarakat yang berbeza antara satu sama lain.⁶⁹

⁶⁸ *Ibid.*, 1-2.

⁶⁹ *Ibid.*, 235-236.

Sehubungan dengan itu, keyakinan tersebut juga mendorong Munawir untuk menegaskan bahawa Islam tidak pernah mengajar penganutnya untuk mendirikan sebuah institusi politik atau negara Islam, di mana Islam mesti dijadikan sebagai landasan ideologinya. Menurut beliau, kenyataan ini selari dengan semangat Piagam Madinah yang pernah diimplementasikan untuk mengatur kehidupan umat Islam setelah berhijrah ke Madinah dan hubungan Islam dengan komuniti-komuniti bukan Islam lain yang tinggal di kota tersebut. Dalam Piagam Madinah, tidak terdapat fasil mengenai penubuhan negara agama.⁷⁰ Oleh yang demikian, tidak sepatutnya kesimpulan terburu-buru yang menyatakan bahawa Islam mendorong penganutnya untuk mendirikan sebuah negara Islam dilakukan.

Sesungguhnya, demikianlah corak pemikiran kaum intelektual Muslim tahun 1970-an seperti yang tersemat dalam pemikiran beberapa orang tokohnya. Secara umumnya, generasi baru golongan intelektual di atas, seperti yang diketengahkan oleh golongan intelektual terdahulu yang meyakini bahawa Islam merupakan agama yang muktamad dan menyeluruh atau holistik. Dimensi ajaran dan nilai-nilai Islam sememangnya merangkumi seluruh aspek kehidupan manusia. Oleh itu, Islam memainkan peranan penting bagi membawa mereka menuju kebahagiaan di dunia dan akhirat. Walau bagaimanapun, golongan intelektual baru ini menolak pendapat yang menyatakan bahawa Islam memberikan suatu sistem kehidupan yang terperinci dan tetap. Demikian juga halnya dalam konteks politik Islam tidak pernah memberikan penjelasan yang muktamad atau tetap ke atas sistem pemerintahan yang harus ditubuhkan oleh kaum Muslim. Oleh itu, Islam hanya memberikan landasan atau nilai-nilai moral dalam kehidupan, seperti keadilan, musyawarah dan kesamarataan, bukannya sebuah konsep politik yang tetap.

⁷⁰ *Ibid.*, 16.

Melalui keyakinan seperti ini, golongan intelektual ini memahami bahawa perjuangan politik Islam mestilah diarahkan bagi merealisasikan nilai-nilai moral tersebut. Menurut mereka, agenda dan aktiviti politik yang mengutamakan nilai-nilai dan peranan Islam ini merupakan pilihan paling tepat yang perlu diperjuangkan oleh seluruh umat Islam di Indonesia. Oleh itu, perjuangan politik lama, yang lebih menekankan aspek-aspek legal-formal Islam perlu ditolak kerana tidak sesuai dengan konteks sosial-kemasyarakatan Indonesia yang sangat majmuk. Sehubungan dengan itu, golongan intelektual baru ini tidak bersetuju dengan penerapan simbol-simbol Islam dalam arena politik seperti gagasan negara Islam, parti politik Islam, ideologi Islam, syariah dan sebagainya.⁷¹ Islam tidak pernah mewajibkan umatnya untuk menubuhkan suatu negara Islam, namun, sebaliknya, Islam memerintahkan mereka untuk membentuk suatu bentuk masyarakat yang baik yang mencerminkan substansi ajaran Islam.

Oleh yang demikian, apa sahaja bentuk negara yang wujud di Indonesia, sejauh mana ianya dijalankan, bersesuaian dengan nilai-nilai substantif tersebut, negara tersebut sudah dianggap sebagai sebuah negara Islam. Menerusi kenyataan ini, dapatlah difahami faktor golongan intelektual baru ini tidak memiliki sebarang isu teologi dalam hubungannya dengan negara kesatuan Indonesia yang berlandaskan Pancasila dan Undang-Undang Dasar 1945. Melalui pemahaman mereka, nilai-nilai yang terangkum dalam Pancasila adalah selari dan tidak bertentangan dengan prinsip-prinsip Islam. Komitmen politik tidak seharusnya diletakkan secara membabi buta terhadap simbol-simbol Islam, akan tetapi perlu dituju kepada nilai atau substansi Islam yang sebenar yang berselindung di sebalik simbol-simbol tersebut. Oleh yang demikian, kewujudan

⁷¹ Dalam konteks ini, Nurcholish Madjid mengemukakan gagasannya tentang “*Islam Yes, partai Islam No*” untuk menegaskan penolakannya terhadap paradigma politik Islam lama yang cenderung terikat pada bentuk-bentuk formal dan penerapan simbol-simbol Islam ke dalam segala aktiviti politik umat Islam di Indonesia. Sila lihat kembali perbahasan sebelum ini. Untuk keterangan lebih lanjut, sila rujuk Nurcholish Madjid, “Keharusan Pembaharuan Pemikiran Islam dan Masalah Integrasi Ummat,” dalam *Pembaharuan Pemikiran Islam*, ed. Nurcholish Madjid et al., (Jakarta: Islamic Research Centre, 1970), 2.

Islam secara substantif akan sentiasa terpelihara dan tidak bergantung kepada kejayaan atau keruntuhan simbol-simbol tersebut.

Secara umumnya, gerakan intelektual baru ini membawa sebuah paradigma baru dalam meneliti hubungan yang mungkin terjadi antara Islam dan negara di Indonesia. Pada masa yang sama, hubungan tersebut bergerak ke hadapan bagi meraih perhatian dua golongan sekaligus. Dua golongan tersebut adalah pihak pemerintah Republik Indonesia dan umat Islam itu sendiri. Bagi pihak pemerintah, gerakan intelektual baru ini mencadangkan satu formula dan agenda politik yang tidak kaku dan tidak mengancam keamanan negara. Tambahan pula, respon yang diberikan adalah sangat baik. Hal ini terbukti melalui sikap akomodatif pemerintah yang mula menunjukkan sikap ambil peduli terhadap kepentingan-kepentingan umat Islam seperti penubuhan ICMI, BAZIS, Bank Muamalat Indonesia, Undang-Undang Pendidikan Nasional, kompilasi hukum Islam, penghapusan SDSB dan sebagainya.⁷² Dari sudut umat Islam, gerakan intelektual baru ini mencadangkan sebuah paradigma baru yang bercorak substancialistik yang mencuba memecahkan kebuntuan dan kekolotan gerakan politik Islam lama yang lebih bercorak legal dan formal.

Halangan-halangan budaya dan struktural yang sering muncul secara bertalu-talu mengiringi setiap langkah perjuangan politik Islam lama, sedikit sebanyak dapat dihindari apabila umat Islam mengambil pendekatan yang lebih berkesan tersebut. Tambahan pula, kemunculan paradigma baru yang bercorak substansialistik ini, meneguhkan lagi watak pelbagai tafsiran (*polyinterpretability*) ajaran Islam dan ianya

⁷² Walaupun cukup akomodatif terhadap kepentingan-kepentingan ummat Islam, namun sikap ini masih lagi menimbulkan kecurigaan atau keraguan oleh beberapa golongan. Sebahagian pemerhati politik menilai bahawa sikap akomodatif tersebut sebenarnya merupakan bentuk lain bagi penerimaan negara terhadap Islam bagi meneguhkan kuasa status quo. Selagi ianya dilihat menjadi sesuatu pemangkin bagi kepentingan para pengusaha, maka negara akan terus memberikan sokongan terhadap setiap pemikiran dan gerakan umat Islam di Indonesia. Sebaliknya, apabila pemikiran serta gerakan tersebut tidak memberikan sebarang manfaat bagi pihak negara, sudah tentu fenomena tersebut akan berakhir dengan sikap represif iaitu kehancuran kuasa umat Islam. Maka, tidak hairanlah bahawa sikap akomodatif ini, masih lagi dilihat oleh sebahagian daripada pemerhati politik sebagai sesuatu yang bersifat artifisial dan bukan substansial. Oleh itu, ketulusan pemerintah dalam menunjukkan sikap akomodatif terhadap kepentingan umat Islam perlu dipersoalkan. Lihat, Marzuki Wahid dan Rumadi, *Fiqh Madzhab Negara; Kritik Atas Politik Hukum di Indonesia* (Jogjakarta: LKiS, February 2001), 22-33.

membolehkan penyerapan kepelbagaian pemahaman dan aksi politik para pengikutnya. Perkara ini bermaksud, Al-Quran dan Al-Hadith, sebagai sumber utama ajaran Islam, dapat difahami secara berperingkat dan bermacam-macam oleh umat Islam di Indonesia. Melalui kewujudan fahaman yang pelbagai ini, umat Islam diberikan kebebasan bagi menentukan corak fahaman dan cara amalannya bergantung kepada keadaan sosial, budaya dan politik negara yang merupakan tempat tinggal mereka.

Di samping itu, dalam perkembangan berikutnya, gerakan pembaharuan yang biasanya disifatkan sebagai Islam Kultural ini, telah dapat menimbulkan beberapa implikasi penting.⁷³ Antara implikasi-implikasi tersebut adalah pengenalan dan sekaligus perubahan orientasi keagamaan umat Islam daripada bercorak formalistik kepada substansialistik. Perkara yang sama juga berlaku dalam bidang politik. Dasar-dasar baru orientasi politik umat Islam perlu dikembangkan, daripada dibiarkan terikat dengan penegasan yang kuat terhadap bentuk-bentuk simbolik Islam sahaja, sebaliknya ia perlu berpihak kepada sesuatu lebih arif terhadap nilai-nilai (substansi) Islam itu sendiri. Sehubungan dengan itu, cita-cita politik lama yang menegaskan kepada keperluan penuhnya negara Islam, ideologi Islam, parti Islam, pelaksanaan syariah dan sebagainya, merupakan bentuk perjuangan legalistik-formalistik dan ianya perlu ditolak. Oleh itu, bentuk perjuangan yang perlu dijalankan oleh umat Islam adalah pemerhatian yang menyeluruh terhadap nilai-nilai atau substansi Islam dan pelaksanaannya dalam kehidupan berbangsa dan bernegara.

⁷³ Islam Kultural merupakan sebuah gerakan revitalisasi (*cultural revitalization*) yang lebih menekankan tampilnya Islam sebagai sumber etika dan moral serta landasan budaya dalam kehidupan seluruh bangsa Indonesia. Islam kultural mempunyai erti bahawa Islam merupakan salah satu komponen yang membentuk, melandasi dan mengarahkan bangsa dan negara. Dalam hal ini, Islam kultural tidak mengharuskan terbentuknya negara Islam. Yang paling penting menurut Islam kultural adalah dilaksanakannya nilai-nilai substansi Islam, yaitu keadilan, kesamaan, partisipasi, dan musyawarah. Bahtiar Effendy, *Islam dan Negara, Transformasi Pemikiran dan Praktik Politik Islam di Indonesia* (Jakarta: Paramadina, 1998), 16, Aprinus Salam, *Politik Sastra, Negara, Ideologi* (Yogyakarta: Pusat Studi Kebudayaan UGM, 2016), 161 M. Mukhsin Jamil, "Revitalisasi Islam Kultural," *Jurnal Penelitian Sosial dan Keagamaan, UIN Walisongo*, Volume 21, Nomor 2 (November 2013), 271-308.

Bentuk negara bukanlah menjadi punca perhatian dan perjuangan umat Islam. Namun, usaha untuk merealisasikan nilai-nilai Islam dalam sistem politik yang sedia ada, merupakan punca perhatian yang sebenar, dan ianya merupakan tugas bersama. Seterusnya, gerakan Islam Kultural ini juga memberikan implikasi yang sangat signifikan ke atas sikap dan ekspresi politik umat Islam. Perubahan paradigma politik yang lebih bersifat simbolik mula digantikan oleh paradigma baru yang bersifat inklusif-substansialistik. Hasilnya, penubuhan parti politik Islam menjadi sangat meriah dan ada di antaranya yang menunjukkan sikap politik yang memiliki orientasi substansialistik tersebut. Antara parti substansialistik tersebut adalah Partai Kebangkitan Bangsa dan Partai Amanat Nasional. Penghapusan simbol-simbol Islam menjadikan kedua-dua parti ini bercorak substansialik, dan terbuka (inklusif). Walau bagaimanapun, ianya tetap memiliki komitmen yang tinggi terhadap agama Islam.

Berdasarkan realiti tersebut, kemunculan pelbagai parti politik Islam setelah reformasi tidak dapat dijelaskan secara tuntas oleh perspektif lama yang menegaskan mengenai kewujudan kedua-dua golongan masyarakat Islam di Indonesia, iaitu golongan santri dan abangan. Penentuan parti politik Islam dan bukan Islam (sekular), tidak dapat disandarkan pada pemerhatian terhadap bentuk-bentuk atau penampilan luaran parti-parti tersebut semata-mata. Penentuan tersebut mestilah mengambil kira unsur-unsur dalaman parti-parti tersebut. Oleh yang demikian, pada tahap-tahap tertentu, unsur-unsur tersebut perlulah dikaitkan dengan konteks perkembangan orientasi dan situasi politik di Indonesia selama beberapa dekad, iaitu perkembangan atau perubahan paradigma politik legalistik-formalistik kepada inklusif-substansialistik.⁷⁴

⁷⁴ Oleh itu, secara umumnya, parti politik Islam dapat ditakrifkan sebagai parti politik yang dipimpin oleh tokoh Islam, menggunakan asas Islam dan bukan Islam sebagai asas parti, memiliki orientasi politik yang tertutup (menerima anggota daripada golongan Islam sahaja) atau terbuka (menerima anggota daripada pelbagai golongan termasuk bukan Islam) dan berusaha meraih simpati untuk merebut suara daripada golongan Islam sebagai asas utama sokongan. Antara parti politik Islam tersebut adalah Partai Amanat Nasional, Partai Kebangkitan Bangsa, Partai Syarikat Islam Indonesia, Partai Persatuan Pembangunan,

5.3 PKB dan PAN sebagai Parti Politik Islam Substansialistik.

Secara umumnya, kemunculan pelbagai parti politik Islam setelah reformasi mengambil dua bentuk dan orientasi perjuangan yang berbeza, iaitu orientasi formalistik dan substansialistik. Dengan perkataan lain, arena politik Islam di Indonesia mula diwarnai oleh dua bentuk atau kategori parti politik Islam, iaitu parti politik Islam formalistik dan parti politik Islam substansialistik.⁷⁵ Parti politik Islam yang tergolong dalam kategori pertama menjadikan Islam sebagai asas dan dasar parti, manakala kategori kedua lebih mementingkan pengembangan nilai-nilai Islam daripada simbol-simbol Islam. Berdasarkan kategori pertama, terdapat sub-sub kategori yang lebih spesifik seperti moderat sehingga fundamental. Walaupun bagaimanapun, kesemua sub kategori ini memiliki pandangan dasar yang sama, iaitu amalan Islam yang bersifat formal.

Islam dianggap sebagai sebuah agama yang serba lengkap. Kenyataan ini menegaskan bahawa, bagi golongan ini, identiti dan simbol-simbol keislaman memiliki nilai kepentingan yang sama berbanding dengan inti atau dasar ajaran Islam itu sendiri. Oleh itu, ekspresi politik yang diamalkan oleh kategori formalistik ini sarat dengan kecenderungan untuk menyebut secara terang-terangan berkenaan dengan ungkapan

Partai Ummat Muslimin Indonesia, Partai Keadilan Sejahtera, Partai Bulan Bintang, Partai Umat Islam dan sebagainya. Lihat Al-Chaidar, *Pemilu 1999; Pertarungan Ideologis Partai-Partai Islam Versus Partai-Partai Sekuler* (Jakarta: Darul Falah, Syawal 1419 H), vi dan 121-141. Bandingkan dengan klasifikasi parti politik Islam di Indonesia setelah reformasi sebelumnya dimunculkan oleh beberapa penulis lainnya. Menurut Kuntowijoyo, penubuhan pelbagai parti politik di Indonesia dapat diklasifikasikan ke dalam empat kategori besar iaitu parti berasaskan Islam yang meliputi PUI, PKU, Partai Masyumi Baru, PPP, PSII, PSII 1905, Masyumi, PBB, PK(S), PNU dan Partai Persatuan. Keduanya, parti berdasarkan objektivikasi yang merangkumi PIB, KAMI, PAY, PAN, PID, SUNI, PDR dan Partai Cinta Damai. Ketiganya, parti berdasarkan spasialisasi yang meliputi PKB, Golkar dan Partai Rakyat Indonesia. Keempat pula ialah parti sekular iaitu PDI Perjuangan, Murba, Partai Rakyat Demokratik dan sebagainya. Lihat Kuntowijoyo, *Identitas Politik Umat Islam* (Jakarta: Mizan dan Majalah Ummat, 1997).

⁷⁵ Jika dibandingkan dengan golongan lain seperti yang dijelaskan oleh Zamakhsyari Dhofier, di mana beliau menyatakan bahawa, secara ideologinya, parti-parti politik Islam pasca-reformasi dapat dikategorikan ke dalam tiga golongan, iaitu golongan tradisional yang meliputi beberapa parti tertentu yang lahir daripada Nahdlatul Ulama seperti PNU dan PKU, golongan modenis yang terdiri daripada beberapa parti politik yang terlahir daripada Masyumi, seperti PBB, PUI dan Partai Islam Masyumi, serta golongan fundamentalis atau revivalis yang diwakili oleh Partai Keadilan (Sejahtera). Lihat Zamakhsyari Dhofier, *Tradisi Pesantren; Studi Tentang Paradigma Kyai* (Jakarta: LP3ES, 1985), 1.

atau simbol-simbol yang bersifat Islamik.⁷⁶ Berdasarkan realiti semasa, kecenderungan ini bukanlah berlaku secara tetap dan tegas, dalam erti kata lain, simbol-simbol Islam ini dinyatakan secara mutlak dan berlaku secara keseluruhan ke atas hasrat dan fundamen parti-parti itu sendiri. Kenyataan ini terbukti apabila asas atau landasan parti tersebut diamati. Apabila dilihat dari segi asas dan landasan parti, maka kategori parti politik Islam formalistik dapat dibahagikan kepada tiga golongan, iaitu parti politik yang memiliki asas Islam, gabungan antara Islam dan Pancasila dan Pancasila sahaja. Ketiganya golongan ini dapat digambarkan seperti berikut:⁷⁷

Rajah 5.1: Parti Islam Formalistik.

| Nombor | Nama Parti | Asas |
|--------|--|-------|
| 1 | Partai Persatuan Pembangunan | Islam |
| 2 | Partai Bulan Bintang | Islam |
| 3 | Partai Keadilan Sejahtera | Islam |
| 4 | Partai Ummat Islam | Islam |
| 5 | Partai Syarikat Islam Indonesia | Islam |
| 6 | Partai Syarikat Islam Indonesia (1905) | Islam |
| 7 | Partai Ka'bah | Islam |
| 8 | Partai Dua Syahadat | Islam |

⁷⁶ Abd A'la, "Partai-Partai Islam Indonesia Saat Ini; Antara Formalisme dan Pengembangan Nilai-Nilai Islam," dalam *Pemilu 1999; Pertarungan Ideologis Partai-Partai Islam Versus Partai-Partai Sekuler*, ed. Al-Chaidar (Jakarta: Darul Falah, Syawal 1419 H), 18.

⁷⁷ Almanak Partai Politik, 1999 dan Lili Romli, *Islam Yes, Partai Islam Yes; Sejarah Perkembangan Partai-Partai Islam di Indonesia* (Jakarta: Pustaka Pelajar, 2006), 123. Meskipun terdapat beberapa parti politik Islam yang menjadikan Islam, Pancasila atau gabungan Islam dan Pancasila sebagai asasnya, namun ciri-ciri Islam formalistik dapat diamati dari beberapa sisi atau aspek. *Pertama*, pemimpin parti yang merupakan tokoh Muslim seumpama Partai Indonesia Baru (Drs. H. Syaiful Anwar), Partai Islam Demokrat (Drs. H. Andi Rasyid Djalil), Partai Islam Persatuan Indonesia (H.M. Dault SH), Partai Kesatuan Ummat Indonesia (Drs. H. Zakiruddin Djamin, SH, MBA) dan sebagainya. *Kedua* daripada nama dan simbol parti seumpama tulisan Allāhu Akbar dalam simbol Partai Indonesia Baru dan Partai Abul Yatama, tulisan Ahlussunnah wa al-Jamā'ah dalam partai SUNNI dan sebagainya.

Rajah 5.1. Sambungan

| | | |
|----|-------------------------------------|---------------------|
| 9 | Partai Dinamika Ummat | Islam |
| 10 | PADRI | Islam |
| 11 | Partai Kesatuan Wahdatul Ummah | Islam |
| 12 | Partai Abul Yatama | Islam dan Pancasila |
| 13 | Partai Masyumi Baru | Islam dan Pancasila |
| 14 | Partai Nahdlatul Ummah | Islam dan Pancasila |
| 15 | Partai Kebangkitan Ummat | Islam dan Pancasila |
| 16 | Partai Pengamal Tharikat Islam | Islam dan Pancasila |
| 17 | Partai Persatuan Tharikat Islam | Islam dan Pancasila |
| 18 | Partai Kebangkitan Muslim Indonesia | Islam dan Pancasila |
| 19 | PAKKAM | Islam dan Pancasila |
| 20 | PERTI | Islam dan Pancasila |
| 21 | Partai AKAMSI | Pancasila |
| 22 | Partai Politik Tharikat Indonesia | Pancasila |
| 23 | Partai SUNI | Pancasila |
| 24 | Partai PUMI | Pancasila |
| 25 | Partai Bhakti Muslim | Pancasila |
| 26 | Partai Indonesia Baru | Pancasila |
| 27 | Partai Islam Demokrat | Pancasila |
| 28 | Partai Islam Persatuan Indonesia | Pancasila |
| 29 | Partai Kesatuan Ummat Indonesia | Pancasila |
| 30 | Partai Persatuan Sabilillah | Pancasila |

Sumber: Lili Romli, 2006.

Bagi golongan kedua, iaitu parti politik Islam substansialistik, Islam hanya mengajar mengenai nilai-nilai universal yang tidak terikat dengan perumpamaan atau simbol-simbol tertentu sahaja. Menurut golongan ini, di samping menentukan dan mengajar sistem ibadat yang formal, Islam juga memberikan landasan nilai-nilai moral universal yang tidak perlu ditetapkan secara kaku dengan penjelasan terperinci berkenaan dengan simbol-simbol keislaman tertentu. Pada hakikatnya, simbol-simbol ini mampu memasukkan pelbagai rumusan yang berkaitan dengan program dan aktiviti mereka bagi menyelesaikan isu-isu kemanusiaan yang diletakkan secara implisit dalam bingkai nilai-nilai Islam yang substantif.⁷⁸ Melalui kemunculannya, parti politik substantif ini memiliki asas massa daripada kalangan umat Islam berdasarkan fahaman kebangsaan dan lazimnya bersifat terbuka (inklusif) dan pelbagai. Dalam konteks ini, Partai Kebangkitan Bangsa (PKB) dan Partai Amanat Nasional (PAN) dapat dikategorikan sebagai parti politik Islam substansialistik.⁷⁹

Kedua-dua parti ini merupakan parti politik Islam yang lahir daripada dua gerakan keagamaan atau gerakan kemasyarakatan terbesar di Indonesia. Manakala Partai Kebangkitan Bangsa (PKB) lahir daripada gerakan Nahdlatul Ulama, Partai Amanat Nasional (PAN) pula lahir daripada gerakan Muhammadiyyah. Oleh itu, kedua-dua parti tersebut layak disebut sebagai parti politik Islam kerana parti tersebut daripada dua organisasi muslim terbesar, ditubuhkan dalam lingkungan umat Islam, dipimpin oleh seorang pemimpin atau tokoh muslim serta meletakkan asas massa dan kekuatannya ke atas umat Islam di seluruh Indonesia. Walaupun bagaimanapun, berbeza dengan orientasi politik Islam formalistik, kedua-duanya lebih cenderung memilih orientasi dan ekspresi politik substansialistik sehingga cantuman simbol-simbol Islam secara ketara dalam logo, ideologi, program serta dasar parti dianggap tidak perlu. Hal ini demikian kerana simbolisasi Islam dalam bidang politik dianggap tidak sesuai

⁷⁸ Abd A'la, *Partai-Partai Islam Indonesia Saat Ini*, 19.

⁷⁹ Lili Romli, *Islam Yes, Partai Islam Yes*, 122.

dengan aspek sosial, budaya dan politik semasa di Indonesia, malah menunjukkan sikap sektarianisme atau sikap berat sebelah terhadap salah satu golongan tertentu sahaja.

Secara umumnya, penggolongan parti-parti politik Islam yang muncul selepas era reformasi boleh dibahagikan ke dalam dua kategori besar, iaitu formalistik dan substansialistik. Kedua-dua kategori ini mempunyai variasi-variasi tertentu yang sangat pelbagai. Realiti ini sekali lagi menunjukkan bahawa format pemahaman umat Islam Indonesia terhadap ajaran agama mereka adalah sangat pelbagai sehingga ke tahap tertentu ianya menunjukkan perkembangan yang positif, namun membimbangkan. Perkembangan ini dilihat sangat positif apabila ianya membawa kebaikan dan kemaslahatan bagi seluruh rakyat Indonesia. Hal ini demikian kerana tidak dapat dinafikan bahawa Islam adalah rahmat untuk seluruh kehidupan di alam semesta ini. Oleh yang demikian, sudah tentu kerahmatan ini tidak akan berlaku, melainkan nilai-nilai Islam tersebut difahami, diamalkan dan dipertahankan secara menyeluruh oleh umat Islam. Oleh itu, setiap perjuangan politik, sama ada dalam bentuk atau orientasi politik formalistik dan substansialistik, ianya haruslah meletakkan pengamalan nilai-nilai Islam sebagai matlamat dan hala tuju utama mereka.

Sehubungan dengan itu, perbezaan orientasi atau kaedah perjuangan politik Islam seharusnya tidak menghalang golongan-golongan tersebut untuk tetap bersepada dan bersama-sama dalam perancangan masa depan politik Indonesia yang sesuai dengan ajaran dan nilai-nilai Islam. Walau bagaimanapun, kepelbagaiannya fahaman dan ekspresi politik ini masih lagi mendatangkan kebimbangan yang berterusan. Kebimbangan ini bermula daripada pemerhatian penulis yang melihat bahawa sikap berat sebelah yang keterlaluan terhadap salah satu orientasi politik tertentu, sama ada formalistik maupun substansialistik akan menggagalkan perjuangan politik Islam itu sendiri. Oleh sebab sering terikat kepada unsur legal-formal keislaman dan meninggalkan ciri-ciri substantif ajaran Islam adalah suatu pilihan yang kurang bijak. Perkara ini bersamaan dengan

sikap berat sebelah yang melampau terhadap inti atau substansi Islam, namun kepentingan terhadap simbolisasi Islam langsung dilupakan. Keadaan ini pastinya akan menjauhkan umat Islam daripada nilai-nilai dan ajaran Islam yang sebenar. Nilai-nilai Islam mungkin akan diamalkan, namun hanya yang berkaitan dengan nilai-nilai universal sahaja, iaitu nilai-nilai kemanusiaan yang diakui secara setara oleh seluruh agama dan kepercayaan yang lain.

Berdasarkan realiti ini, penulis melihat bahawa, sebagai wakil parti politik Islam substansialistik, Partai Kebangkitan Bangsa (PKB) dan Partai Amanat Nasional (PAN) memiliki peluang untuk memperjuangkan kejayaan Islam di Indonesia. Pilihan ke atas corak pemahaman dan ekspresi ini menunjukkan bahawa telah berlakunya perkembangan dan perubahan paradigmatis ke atas kedua-dua parti Islam tersebut daripada berpegang kepada corak politik lama yang lebih cenderung bersifat formalistik-legalistik kepada corak politik baru iaitu pendekatan substansialistik yang merupakan satu usaha politik bagi mengeratkan hubungan yang lebih harmoni antara Islam dan negara. Pilihan ini sudah tentunya dapat menimbulkan dua perkara yang saling berlawanan. Perkara pertama adalah perkara yang baik. Perkara ini berlaku dalam Islam substansialistik, sebagai sebuah gerakan politik dan budaya, dapat memperkenalkan, sekaligus memperjuangkan ajaran-ajaran Islam secara harmoni dalam kehidupan masyarakat Indonesia yang majmuk.

Perkara kedua adalah perkara yang agak membimbangkan, justeru ianya perlu dikaji semula dan dikembalikan kepada bentuk perjuangan politik Islam yang sebenar. Perkara ini berlaku apabila komitmen yang tinggi ke atas nilai-nilai universal yang diajar oleh semua agama seperti keadilan, kesamarataan, demokrasi dan sebagainya, melunturkan semangat dan hasrat politik untuk mengamalkan nilai-nilai Islam secara menyeluruh (*kāffah*) dan berterusan. Sesungguhnya, perlulah diingat bahawa pada tahap yang lebih terperinci, erti keadilan dan kesamarataan menurut perspektif Islam amatlah

berlainan berbanding dengan keadilan dan kesamarataan menurut fahaman agama lain. Oleh itu, kejujuran untuk memperjuangkan agama Islam ini merupakan salah satu perkara paling penting yang patut kita lakukan. Sehubungan dengan itu, penulis memahami bahawa kurangnya sikap jujur dan komitmen yang tinggi dalam perjuangan mengetengahkan nilai-nilai Islam secara menyeluruh (*kāffah*), sama ada kerana tuntutan keadaan sosial politik mahupun pragmatisme fahaman dan sikap politik merupakan petanda penting yang menunjukkan berlakunya sekularisasi dalam organisasi sebuah parti politik tertentu.

Sepertimana yang telah dijelaskan oleh penulis sebelum ini, paradigma substansialistik merupakan satu usaha politik yang dikembangkan oleh beberapa golongan intelektual Islam sejak tahun 1970-an bagi memperoleh kedudukan yang tepat bagi Islam dalam sistem politik Indonesia yang majmuk. Paradigma ini muncul sebagai penimbang corak perjuangan politik formalistik yang didapati terlalu kaku, bermazhab-mazhab, eksklusif dan telah gagal menjalinkan hubungan yang harmoni antara Islam dan negara. Oleh itu, paradigma substansialistik ini sengaja dikembangkan seperti ini bagi memperkenalkan wajah Islam yang lebih terbuka, inklusif dan bersifat toleransi terhadap kepelbagaiannya sosial, budaya dan keagamaan masyarakat Indonesia. Oleh yang demikian, di sinilah sekularisasi mula berlaku, iaitu melalui penghormatan yang sangat tinggi terhadap nilai-nilai kepelbagaiannya dan toleransi sehingga menimbulkan keengganinan untuk meyakini dan mengamalkan satu pandangan hidup sahaja.⁸⁰

Sehubungan dengan itu, pandangan hidup tersebut tidak dapat dijumpai dalam apa-apa sahaja agama. Penghormatan seumpama ini hanya dapat dijumpai dalam nilai-nilai kebangsaan (*nasionalisme*). Oleh itu, pendirian paradigma substansialistik terhadap nilai-nilai kebangsaan seumpama ini menunjukkan bukan sahaja kekurangan, malah kehilangan kepercayaan masyarakat Indonesia terhadap ajaran Islam. Apabila berlaku

⁸⁰ Harvey Cox, *the Secular City; Secularization and Urbanization in Theological Perspective* (New York: the Macmillan Company, 1965), 3.

secara berterusan, keadaan ini akan membawa kepada berlakunya krisis kredibiliti (*crisis of credibility*) terhadap agama Islam. Realiti yang menggerunkan ini, digambarkan oleh Berger sebagai sekularisasi pada tahap subjektif (*consciousness*). Fenomena sebegini juga mungkin akan diikuti oleh sekularisasi lain yang berlaku pada tahap yang lebih kompleks, iaitu pada peringkat objektif (*social-structural*).⁸¹ Selari dengan fahaman ini, Smith menegaskan bahawa perubahan cara pandang atau paradigma politik yang tegas ini meletakkan prinsip-prinsip kebangsaan, pluralisme, kesamarataan dan sebagainya di atas prinsip-prinsip agama (Islam), sepetimana berlaku ke atas paradigma substansialistik di atas merupakan sekularisasi yang berlaku pada peringkat nilai (*polity-transvaluation secularization*). Sekularisasi pada peringkat ini, selanjutnya wujud dengan ketara terhadap sikap, perilaku dan tindakan politik yang menegaskan terhadap pemisahan agama daripada politik (*polity-separation secularization*), walaupun hanya secara simbolik.⁸²

Demikianlah penjelasan mengenai faktor-faktor yang menimbulkan sekularisme dalam PKB dan PAN. Akibat daripada faktor kepemimpinan, faktor pemerintah dan faktor kemunculan cendekiawan Muslim pada tahun 1970-an, sekularisme dizahirkan dalam paradigma politik substansialistik sepetimana yang diamalkan oleh PKB dan PAN. Melalui pegangan paradigma politik ini, kedua-dua parti tersebut sememangnya telah membataskan pergerakan Islam dalam arena politik di Indonesia. Paradigma politik substansialistik telah menyebabkan wujudnya pemisahan antara Islam dan politik. Walaupun pemisahan tersebut tersebut tidak hadir dalam bentuk atau proses-proses tertentu di mana ideologi sekular dilancarkan secara terbuka dan terang-terangan, namun ianya telah berjaya meletakkan Islam di bawah prinsip-prinsip kebangsaan. Islam tidak dijadikan sebagai satu-satunya pemberi warna dalam platform politik parti,

⁸¹ Peter L. Berger, *The Social Reality of Religion* (London: Faber and Faber, 1969). Di Amerika Syarikat, buku ini diterbitkan dengan tajuk “*The Sacred Canopy*”, 1967, 107-8.

⁸² Lihat Donald Eugene Smith, *Religion and Political Development* (Boston USA: Little, Brown and Company, 1970), 85-123.

namun diletakkan secara sejajar dengan agama atau kepercayaan yang lain. Oleh itu, prinsip-prinsip Islam hanya dapat diperjuangkan oleh umat Islam selagi ianya bersesuaian dengan prinsip-prinsip kebangsaan.

5.4. Impak Sekularisme Politik dalam Organisasi PKB dan PAN

Sebelum ini, penulis telah menjelaskan bahawa PKB dan PAN adalah parti politik yang memperjuangkan hasrat politik Islam secara substantif. Corak politik substantif ini sangat berbeza dengan corak politik gaya lama yang lebih cenderung untuk memperjuangkan usaha formalisasi atau simbolisasi Islam. Sebagai satu usaha politik, sudah tentu corak perjuangan politik ini dapat membangkitkan impak-impak tertentu yang layak untuk dikaji. Selain itu, usaha politik ini juga sudah tentu memiliki beberapa impak negatif di samping impak-impak positif yang ditimbulkannya. Oleh yang demikian, menerusi kajian ini, penulis akan cuba untuk merungkai kedua-dua impak tersebut.

Sehubungan dengan itu, hakikatnya, perlu ditegaskan sekali lagi bahawa paradigma substansialistik ini merupakan satu usaha politik yang dikembangkan oleh golongan intelektual Islam sejak tahun 1970-an, bagi menemui kedudukan yang tepat bagi Islam dalam format politik Indonesia yang majmuk. Paradigma ini muncul sebagai penimbang corak perjuangan politik formalistik yang didapati terlalu kaku, bermazhab-mazhab, eksklusif sekaligus telah gagal menjalinkan hubungan yang harmoni antara Islam dan negara.⁸³ Oleh itu, paradigma substantif ini sengaja dikembangkan bagi

⁸³ Perbincangan mengenai hubungan agama (Islam) dan negara (politik) di Indonesia telah mendapat perhatian yang cukup besar daripada golongan tokoh, penulis dan ahli politik. Hubungan kedua-dua perkara tersebut telah mewarnai wacana politik dan sejarah tanah air serta sering menimbulkan polemik berpanjangan di antara tokoh-tokoh tersebut. Di samping itu, setidak-tidaknya polemik tersebut dapat dikemukakan semula dengan merujuk kepada empat gelombang perdebatan; pertama; perdebatan antara Soekarno dan M. Natsir pada akhir tahun 1930-an, kedua; Perdebatan antara kelompok nasionalis Islam dengan nasionalis sekular dalam sidang-sidang Badan Penyelidik Usaha-Usaha Persiapan Kemerdekaan Indonesia (BPUPKI) dan Panitia Persiapan Kemerdekaan Indonesia (PPKI) pada tahun 1945, ketiga; Perdebatan antara Nurcholish Madjid dengan H.M Rasyidi dan Endang Saifuddin Anshari pada tahun 1970, keempat; Perdebatan antara kelompok nasionalis sekular yang diwakili oleh Denny JA dengan

memperkenalkan wajah Islam yang lebih terbuka, inklusif dan bertoleransi terhadap pluraliti sosial, budaya dan keagamaan masyarakat Indonesia.

Dalam perkembangan berikutnya, perjuangan politik substantif ini telah menimbulkan beberapa implikasi yang penting. Antara implikasi tersebut adalah perubahan orientasi agama dan politik umat Islam daripada bercorak formalistik kepada substansialistik. Orientasi politik umat Islam sedikit sebanyak telah mengalami perubahan daripada terikat terhadap penegasan terhadap bentuk-bentuk simbolik Islam sahaja, menjadi pemihakan yang lebih bijak terhadap nilai-nilai (substansi) Islam itu sendiri. Oleh yang demikian, cita-cita politik lama yang menegaskan terhadap keperluan penubuhan negara Islam, ideologisasi Islam, parti Islam, pelaksanaan syariah dan sebagainya, menjadi tidak lagi relevan kerana ianya adalah bentuk perjuangan legalistik-formalistik yang lebih cenderung melupakan isi atau substansi daripada simbolisasi Islam itu sendiri. Kini, kesedaran umat Islam mula beralih kepada pemerhatian yang menyeluruh terhadap nilai-nilai atau substansi Islam dan pengaplikasianya dalam kehidupan berbangsa dan bernegara.

Selain itu, dengan mengusung idea politik substansialistik ini, PKB dan PAN sedikit sebanyak telah berjaya meruntuhkan suatu paradigma politik yang meyakini ketidakserasan antara Islam dan demokrasi.⁸⁴ Pada tatatingkat wacana, kedua-dua parti ini berjaya menunjukkan keserasian antara Islam dan demokrasi. Kedua-dua Islam dan demokrasi tidak mempunyai nilai-nilai yang bertentangan, namun mereka dilihat memiliki persamaan dari segi nilai. Oleh itu, nilai-nilai yang dibawa oleh Islam

nasionalis Islam yang diwakili oleh Ahmad Sumargono pada tahun 1997-1999. Lihat Saripuddin H.A, ed., *Negara Sekuler; Sebuah Polemik* (Jakarta: Puri Berdikari Bangsa, 2000), xi-xii.

⁸⁴ Menurut Hamid Enayat, konflik antara Islam dan demokrasi ini sememangnya timbul oleh sebab watak Islam sebagai sebuah agama, sepetimana agama-agama lain, yang memiliki sistem *kepercayaan* (*system of belief*) yang dibentuk oleh ajaran Tuhan, atau hasil konvensi kuasa tradisional, yang muktamad, paling benar dan tidak boleh dipertikaikan kebenarannya. Watak ini sudah tentu tidak wujud dalam demokrasi. Menurut Hamid, asas demokrasi, adalah pertanyaan dan perdebatan secara berterusan atau tanpa henti. Keadaan ini tentu akan menjadi ancaman ke atas aksioma-aksioma teologis sepetimana wujud dalam Islam. Mengikut prinsip demokrasi, ajaran-ajaran Islam perlu untuk diragui, dipertanyakan dan diperdebatkan dalam sebuah proses perdebatan yang tiada penghujungnya. Hamid Enayat, *Modern Islamic Political Thought; the Response of the Shi'I and Sunni Muslim to the Twentieth Century* (Kuala Lumpur: Islamic Book Trust, 2001), 186.

sememangnya sangat demokratik, Demikian pula sebaliknya, nilai-nilai yang dibawa oleh demokrasi sebenarnya sangat Islamik. Lebih daripada wacana, keserasian antara Islam dan demokrasi diwujudkan oleh PKB dan PAN dalam setiap tindakan dan langkah-langkah politiknya.

Perkara yang sama juga terjadi dalam kebangsaan. Penulis melihat bahawa PKB dan PAN berjaya menunjukkan komitmen yang tinggi terhadap nilai-nilai kebangsaan sehingga tahap-tahap tertentu. Dengan menjadi parti yang bersifat terbuka, menjadikan Pancasila sebagai ideologi politik, dan menolak beberapa idea berkaitan dengan sektarianisme seperti pindaan ke atas Undang-Undang Dasar 1945 dan Piagam Jakarta, penubuhan negara Islam dan sebagainya, cukup membuktikan bahawa PKB dan PAN setia dengan bentuk negara Kesatuan Republik Indonesia. Sesungguhnya, pencapaian tersebut tidak selari dengan pencapaian kedua-dua parti tersebut dalam setiap pilihan raya. Dalam setiap Pilihan Raya yang diselenggarakan di Indonesia, kedua-dua parti ini tidak pernah mendapatkan pungutan suara yang cukup signifikan berbanding dengan beberapa parti nasionalis-sekular seperti PDI-P, Golkar dan Demokrat.⁸⁵

Berkaitan dengan jumlah pungutan suara PKB dan PAN dalam setiap Pilihan Raya yang agak sedikit ini, terdapat beberapa faktor tertentu yang didapati menjadi punca penurunan tersebut. Antara alasan tersebut adalah wujudnya perpecahan dalam parti,⁸⁶ kelemahan sistem dasar parti dan kebergantungan terhadap karisma seorang

⁸⁵ Pada Pilihan Raya 1999, PKB hanya sekadar memperolehi tempat ke-4 sebagai peraih suara terbanyak dengan jumlah suara 13.336.982 dan PAN pada tempat ke-5 dengan jumlah suara 7.528.956. Kemudian pada Pilihan Raya tahun 2004, PKB mendapatkan 12.002.885 (10.61 %) suara dan PAN mengumpulkan 7.255.331 (6.41%) suara. Dan dalam Pilihan Raya 2009, PKB mendapatkan 5.146.302 (4.95%) suara berbanding PAN yang berjaya mengumpulkan 6.273.462 (6.03%). Pada Pilihan Raya 2014, PKB mendapatkan 11.298.957 suara dan PAN hanya 9.481.621 suara sahaja. Lihat laman sesawang http://kpu.go.id/dmdocuments/modul_1d.pdf, dicapai pada 12 Ogos 2014.

⁸⁶ PKB pernah mengalami konflik dalaman setelah Abdurrahman Wahid diturunkan daripada kerusi presiden RI tahun 2001. Ketika itu, PKB berpecah menjadi dua kubu iaitu PKB pimpinan Matori Abdul Jalil dan PKB pimpinan Alwi Shihab. Berkaitan dengan perkara ini, sila rujuk Koirudin, *Menuju Partai Advokat*, 66-78. Berkaitan PAN sendiri, kemunculan Partai Matahari Bangsa adalah merupakan imbasan daripada konflik dalaman antara parti tersebut dengan Muhammadiyah sebagai organisasi massa yang melahirkannya. Penjelasan lebih lanjut, sila rujuk Edison Muchlis M, *Pelembagaan Partai Politik di Indonesia Pasca Orde-Baru* (Jakarta: LIPI, 2007), 197 dan Ahmad Najib Burhani, "the Struggle for the Face of Reformist Islam in Indonesia," dalam *Contemporary Developments in Indonesian Islam*;

pemimpin sahaja, ketidakbolehan parti untuk menjumpai atau merumuskan isu-isu strategik dalam masyarakat dan penglibatan beberapa tokoh parti dalam kes-kes rasuah.⁸⁷ Selain itu, terdapat juga penjelasan lain yang menyatakan bahawa rendahnya minat umat Islam untuk memilih PKB dan PAN menunjukkan keberkesanan sekularisasi yang dijelaskan oleh Nurcholish Madjid dan tokoh-tokoh lain pada sekitar tahun 1970-an.⁸⁸ Seperti yang telah dinyatakan oleh penulis sebelum ini, penjelasan terhadap sekularisasi tersebut telah menimbulkan transformasi atau perubahan paradigma politik umat Islam daripada terikat dengan bentuk perjuangan politik yang simbolistik-formalistik kepada bentuk perjuangan yang substansialistik.

Oleh yang demikian, pada masa ini, wacana sekularisasi tersebut sedikit sebanyak telah membawa hasil sehingga ramai umat Islam yang memilih bentuk perjuangan substansialistik ini. Melalui perjuangan matlamat politik substansialistik ini, umat Islam bebas daripada belenggu-belenggu politik yang bermazhab dan eksklusif, sebaliknya dapat bergerak secara bebas untuk memperjuangkan nilai-nilai Islam dalam segenap aspek kehidupan. Umat Islam memahami bahawa usaha untuk memperjuangkan matlamat politik Islam tidak semestinya dilakukan melalui penyertaan dalam sesebuah parti politik Islam sahaja. Matlamat politik Islam sememangnya dapat diperjuangkan di luar parti politik Islam. Oleh itu, dengan menjadi anggota parti nasionalis-sekular, seseorang Muslim dapat memperjuangkan matlamat politik tersebut.

Explaining “the Conservative Turn, Martin Van Bruinessen (Singapore: Institute of South East Studies, 2013), 122.

⁸⁷ Kebanyakan parti politik Islam, termasuk PKB dan PAN, masih menganggap bahawa isu-isu perkauman masih cukup relevan untuk dijadikan “barang dagangan” dalam setiap Pilihan Raya. Pada kenyataannya tidak demikian. Kini masyarakat Indonesia, sedikit sebanyak lebih bermintat dengan isu-isu politik yang berkait langsung dengan keperluan sehari-hari mereka dan juga isu-isu pembangunan untuk memperbaiki keadaan bangsa Indonesia yang belum lagi pulih. Berkaitan hal ini, lihat, Ahmad Fuad Fanani, “*Dilema Partai Politik Islam; Terpuruk Dalam Kegagalan atau Menjawab Tantangan?*” *Jurnal Maarif* Vol. 8, no. 2 (Desember 2013), 10-16.

⁸⁸ Sila lihat Nurcholish Madjid, *Keharusan Pembaharuan Pemikiran Islam dan Masalah Integrasi Ummat*.

Tambahan pula, parti-parti nasionalis-sekular tersebut juga memperjuangkan kepentingan umat Islam melalui penubuhan beberapa sayap Islamnya.⁸⁹

Melalui pembacaan ini, dapatlah difahami bahawa bukan semua masyarakat Islam di Indonesia menyalurkan aspirasi politik mereka melalui parti-parti politik Islam, termasuklah PKB dan PAN. Mereka juga terlibat dengan pelbagai parti politik Indonesia sama ada parti yang membawa haluan nasionalis-Islam mahupun nasionalis-sekular. Keyakinan yang sedang dibangunkan adalah meyakini bahawa seluruh parti politik tersebut, walaupun kadang kala terdapat perbezaan pendapat antara parti Islam dan parti sekular, namun, mereka tetap menjalankan matlamat politik yang sama, iaitu bagi menambah baik kehidupan masyarakat Indonesia. Sehubungan dengan itu, umat Islam dapat menyalurkan suara mereka melalui mana-mana parti politik yang terdapat di negara tersebut.

Wacana sekularisasi yang diwawarkan oleh Nurcholish Madjid tersebut bukan sahaja berlaku secara umum, namun, ianya juga berlaku dalam kalangan parti politik Islam. Slogan politik “*Islam; Yes, Partai Islam; No*” berjaya mendorong kepada berlakunya proses desakralisasi parti politik Islam di Indonesia. Gagasan Cak Nur tersebut boleh dianggap sebagai hasrat bahawa perjuangan Islam tidak semestinya diformalisasikan dalam bentuk politik atau berada di bawah tanggungjawab parti politik, tetapi mengembalikan Islam sebagai agama kemanusiaan yang universal. Ianya merupakan inspirasi untuk membentuk parti politik yang ideal, iaitu inklusif dan

⁸⁹ Golkar menubuhkan Satkar Ulama, Kelompok Pengajian al-Hidayah dan Majelis Dakwah Islamiyyah. Parti-parti nasionalis-sekular lain juga tidak mahu ketinggalan untuk mendirikan lembaga sayap Islam mereka. PDI-P mendirikan Baitul Muslimin dan Demokrat dengan Majelis Dzikir SBY, manakala Gerindra pula menubuhkan Gerakan Muslim Indonesia Raya (GEMIRA). Selain itu, parti-parti nasionalis-sekular tersebut juga terlibat dalam usaha menyokong isu-isu berkaitan dengan agama, antaranya Peraturan Daerah tentang Syariat, Undang-Undang Sistem Pendidikan Nasional, Undang-Undang Anti Pornografi dan Surat Keputusan Bersama tentang Ahmadiyah. Ahmad Fuad Fanani, *Dilema Partai Politik Islam*, 15 dan isu-isu berkaitan dengan agama, sila lihat, Sunny Tanuwidjaya, “*Political Islam and Islamic Parties in Indonesia; Critically Assessing the Evidence of Islam’s Political Decline*,” *Contemporary Southeast Asia; A Journal of International and Strategic Affairs*, Vol. 32, No. 1 (April 2010), 41-44.

mengambil tahu mengenai nilai-nilai sejagat Islam.⁹⁰ Oleh itu, sekularisasi ini berkait rapat dengan perubahan paradigma politik formalistik menjadi substansialistik.

Dengan mengambil kira pemahaman seperti ini, desakralisasi dalam parti politik Islam mempunyai mesej penting bahawa parti Islam bukanlah perkara yang mendasar (*essential*) atau substantif, serta tidak berkaitan langsung dengan keislaman seseorang. Desakralisasi parti politik Islam juga memiliki matlamat untuk mengembalikan Islam sebagai asas kemanusiaan yang universal, bukan lagi hanya berfungsi sebagai simbol eksklusif, iaitu parti politik.⁹¹ Berkaitan dengan PKB dan PAN, desakralisasi politik ini menyebabkan kedua-duanya perlu melepaskan diri daripada simbol-simbol politik Islam seperti ideologi Islam, parti Islam, negara Islam, syariat Islam dan sebagainya. PKB dan PAN tidak akan pernah melibatkan Islam secara eksplisit dalam identiti politiknya atau menjadikan negara Islam sebagai matlamat akhir perjuangan politiknya.

Walau bagaimanapun, di sebalik isu desakralisasi ini, terdapat kesan-kesan ideologi yang cukup membimbangkan. Projek sekularisasi politik yang diwacanakan pertama kalinya oleh Nurcholish Madjid seperti yang dijelaskan sebelum ini sememangnya membawa kepada tindakan desakralisasi dalam semua perkara, selain hal-hal yang benar-benar bersifat ketuhanan, iaitu dunia. Perkara ini secara jelasnya tidak mempunyai perbezaan dengan semangat modenisme yang programnya adalah menghilangkan spiritualisme dan menggantikannya dengan rasionalisme. Pandangan ini bermaksud mengurangkan nilai-nilai moral dan perkara-perkara dari yang bersifat trasenden dan suci (*sacred*) menjadi sekular. Implikasinya, segala nilai dan perkara di dunia ini tidak ada yang suci.⁹² Penulis melihat bahawa perjuangan politik substansialistik seperti yang diperjuangkan oleh PKB dan PAN di atas, sememangnya

⁹⁰ Agus Hadi Nahrowi, “Pendirian Nurcholish Madjid Tentang Partai Politik Islam; Analisis Konvergensi Pemikiran Politik Tahun 1970-1999” (tesis undergraduate, Fakultas Syariah, Universitas Islam Negeri Yogyakarta, 2001), 128.

⁹¹ Sukidi, “Desakralisasi Partai Islam” dalam *Mengapa Partai Islam Kalah*, 51.

⁹² Lihat laman sesawang <http://hamidfahmy.com/konstruk-pembaharuan-pemikiran-islam-di-indonesia/>, dicapai pada 12 Januari 2014.

berlandaskan daripada pemikiran ideologi ini. Dalam arena politik, tidak ada sesuatu perkara pun yang dianggap suci melainkan zat Allah SWT.

Melalui fahaman tersebut, PKB dan PAN tidak perlu khuatir apabila salah satu tindakan politiknya dianggap menyalahi ajaran agama (Islam) kerana kebenaran Islam sememangnya tidak diketahui melalui pentafsiran akal budi manusia, namun ianya terletak di tangan Allah SWT semata-mata. Tidak dapat dinafikan bahawa setakat ini, PKB dan PAN tidak menunjukkan tindakan politik yang jelas menyalahi ajaran Islam. Namun, beberapa langkah politik yang bersifat terbuka, *neutral*, atau tidak berat sebelah atau menunjukkan sikap eksklusif terhadap Islam, sokongan terhadap demokrasi, penerimaan konvensi PBB tentang Hak Asasi Manusia dan sebagainya, sedikit sebanyak bertentangan dengan ajaran-ajaran berpolitik seperti yang dinyatakan oleh para fuqahā. Perkara tersebut mungkin dilakukan kerana kedua-dua parti tersebut meyakini bahawa nasihat-nasihat para fuqahā bukan bersifat suci dan harus diperdebatkan melalui satu media bersifat umum. (*public reason*).

Projek sekularisasi politik tersebut juga menimbulkan kesan negatif yang lain terhadap PKB dan PAN. Dengan mengambil bentuk perjuangan politik substantif, komitmen PKB dan PAN terhadap Islam sememangnya mulai lemah. hal ini demikian kerana melalui pergerakan ke tengah dan penghindaran daripada pengelompokan parti politik di Indonesia menjadi dua kubu yang ekstrim iaitu kubu Islam dan kubu sekular, PKB dan PAN mula kehilangan identiti sebagai parti Islam secara telus dan konsistennya memperjuangkan matlamat politik umat Islam. Berdasarkan perbincangan yang tuntas mengenai penambahbaikan kemakmuran dan kesejahteraan negara, PKB dan PAN berupaya untuk melepaskan diri daripada perdebatan-perdebatan untuk menunjukkan identiti ideologinya. Tambahan lagi, oleh sebab tuntutan pragmatis untuk meraup pungutan suara dan meneguhkan kewujudannya dalam struktur pemerintahan, PKB dan PAN berusaha untuk mengasingkan ideologi demi membentuk kerjasama atau

pakatan-pakatan politik berdasarkan unsur kepentingan dan bukan pada idealisme ideologi.⁹³

Demikianlah antara beberapa impak positif dan negatif yang dicetuskan oleh sekularisme politik seperti yang berlaku dalam organisasi PKB dan PAN.

5.5 Kesimpulan

Sebagai kesimpulan, penulis ingin menegaskan sekali lagi bahawa sekularisme politik dalam organisasi PKB dan PAN ditimbulkan oleh sekularisasi yang disebabkan oleh faktor-faktor kepimpinan, pemerintah dan intelektual Muslim pada tahun 1970-an. Sekularisasi yang ditimbulkan oleh faktor pemerintah dikenali juga sebagai sekularisasi atas-bawah dan faktor cendekiawan Muslim disebut sebagai sekularisasi bawah-atas. Sekularisasi atas-bawah bermaksud sekularisasi yang dilakukan dari tingkat atas menuju tingkat bawah atau daripada tingkat pemerintah ke tingkat masyarakat. Proses pemisahan politik daripada Islam dilakukan secara terbuka oleh pihak kerajaan Indonesia. Selain itu, perkara ini dilaksanakan dengan cara menerima sebarang idea atau gerakan yang dilancarkan oleh umat Islam untuk menjadikan Indonesia sebagai sebuah negara agama, di mana Islam dijadikan sebagai ideologi dan acuan untuk menguruskan negara. Hal ini agak berbeza dengan sekularisasi bawah-atas. Sekularisasi pada tahap ini ditandai dengan berlakunya pemisahan politik daripada agama yang dimulakan daripada tingkat masyarakat menuju ke tingkat pemerintahan.

⁹³ Lihat Ahmad Sumargono, "Sekularisme dan Kejujuran Ideologis" dalam *Negara Sekuler; Sebuah Polemik*, ed. Denny JA, A. Sumargono, Kuntowijoyo, et al., 33. Berkaitan PAN, dapat dijelaskan bahawa semenjak dipimpin oleh Hatta Rajasa, identiti Islamik dalam parti ini semakin kabur. Di bawah kepimpinan beliau, kekuatan ideologi dan penentangan ideologi PAN dinafikan. PAN lebih banyak melakukan perbincangan mengenai kesejahteraan rakyat berbanding memperbincangkan persoalan-persoalan ideologi. Hal ini sememangnya masuk akal kerana segmentasi pemilih PAN masih selari dengan golongan Muhammadiyah. Sedah tentu asas massa ini terlalu kecil bila dibandingkan dengan hasrat PAN untuk menjadi parti pemenang Pilihan Raya dan menghantar pemimpinnya sebagai presiden Republik Indonesia. Lihat laman sesawang <http://www.bonihargens.com/2013/07/30/445/hatta-menyetir-pant-menjadi-partai-sekuler-kapitalis.php>, dicapai pada 19 Jun 2013.

Penggabungan ketiga-tiga faktor sekularisasi tersebut menyebabkan munculnya sekularisme politik dalam PKB dan PAN. Sekularisme politik tersebut lahir dalam perubahan orientasi agama dan politik umat Islam daripada bercorak formalistik kepada substansialistik. Orientasi politik umat Islam sedikit sebanyak telah mengalami perubahan daripada terikat kepada penegasan yang kuat terhadap bentuk-bentuk simbolik Islam sahaja, menjadi pemihakan yang lebih arif terhadap nilai-nilai (substansi) Islam itu sendiri. Oleh yang demikian, hasrat politik lama yang menegaskan kepada keperluan penubuhan negara Islam, ideologi Islam, parti Islam, pelaksanaan undang-undang syariah dan sebagainya, tidak lagi relevan kerana ianya merupakan bentuk perjuangan legalistik-formalistik dan cenderung melupakan isi atau substansi daripada simbol Islam itu sendiri.

Selain itu, sekularisme yang wujud dalam PKB dan PAN menimbulkan beberapa impak penting. Dengan membawa idea poilitik substansialistik ini, PKB dan PAN sedikit sebanyak telah berjaya meruntuhkan sesuatu paradigma politik lama yang mempercayai ketidakserasan antara Islam dan demokrasi. Tambahan pula, sehingga tahap-tahap tertentu, penulis melihat bahawa PKB dan PAN berjaya menunjukkan komitmen yang tinggi terhadap nilai-nilai kebangsaan. Dengan menjadi suatu parti yang bersifat terbuka, menjadikan Pancasila sebagai ideologi politik, dan menolak beberapa idea berkaitan dengan sektarianisme seperti tindakan pemindaan Undang-Undang Dasar 1945 dan Piagam Jakarta, penubuhan negara Islam dan sebagainya, cukup membuktikan bahawa PKB dan PAN setia dengan bentuk negara Kesatuan Republik Indonesia. Namun, sekularisme politik juga menimbulkan impak negatif. Hal ini demikian kerana dengan menjadi parti terbuka dan inklusif, PKB dan PAN mula kehilangan identiti sebagai parti Islam yang secara telus dan konsisten memperjuangkan matlamat politik umat Islam.

BAB 6

KESIMPULAN DAN PENUTUP

6.1 Pendahuluan

Setelah melakukan penyelidikan terhadap hubungan Islam dan negara menurut PKB dan PAN, unsur-unsur sekularisme politik, sebab-sebab dan impak yang ditimbulkan oleh sekularisme politik terhadap kedua-dua parti politik tersebut, maka dalam bab 6 ini, penulis akan cuba mendedahkan kesimpulan dan penutup kajian. Bab ini akan dibahagikan kepada tiga bahagian, iaitu kesimpulan, cadangan serta penutup.

6.2 Kesimpulan

Kajian mengenai sekularisme adalah antara pokok perbincangan yang sangat menarik dan selalu menjadi perhatian ramai. Sebagai satu sistem nilai dan ajaran tentang kehidupan, sekularisme membawa satu ideologi moden yang berteraskan kepada moral alamiah dan terlepas daripada agama-wahyu dan supranaturalisme. Fahaman ini menggesa pemisahan yang tegas antara perkara-perkara yang dianggap *sacred* atau suci dan perkara-perkara yang *profane* atau biasa. Melalui sekularisme, masyarakat tradisional sedar bahawa perhatian lebih khusus terhadap kehidupan mereka di dunia ini lebih penting berbanding perhatian terhadap perkara-perkara langit yang menjadi bidang kuasa Tuhan. Seorang manusia sekular berkeyakinan bahawa kehidupan *inferior* adalah lebih penting berbanding kehidupan *superior*.

Secara falsafahnya, sekularisme merujuk kepada penolakan terhadap perkara-perkara transenden dan pengalihan perhatian manusia terhadap perkara-perkara yang bersifat empirikal. Dari segi sosiologi pula, sekularisme berkait rapat dengan modernisasi yang membawa proses-proses tertentu yang berlaku secara bertahap, di mana proses tersebut tertumpu kepada kekurangan atau menurunnya pengaruh agama

dalam kehidupan umat manusia. Dalam masyarakat moden, hampir seluruh elemen kehidupan dialihkan daripada institusi atau simbol-simbol agama. Perkara ini selari dengan makna lain sekularisme yang dapat difahami melalui kaca mata politik sebagai suatu fahaman yang menggesa pemisahan perkara umum dan peribadi, khususnya antara agama dan Negara dilakukan.

Walaupun ianya berlaku secara universal, namun sekularisme ternyata tidak dizahirkan ke dalam satu bentuk yang tunggal atau monolitik. Sekularisme menjelma ke dalam pelbagai bentuk dan model bergantung kepada pengkhususan wilayah atau daerah, di mana ianya muncul dan berkembang. Sebagai contoh, khususnya di Eropah, pelbagai pengalaman sejarah yang berbeza berkaitan dengan hubungan antara gereja dan negara serta pembangunan bangsa (*nation-building*), membawa kemungkinan munculnya lebih daripada satu bentuk sekularisme politik. Antara bentuk atau model tersebut ialah Anglo-Amerika dan Republik Perancis. Model pertama lazimnya disifatkan sebagai “mesra agama” (*religion-friendly*) atau versi lemah, manakala model kedua pula dicirikan sebagai “musuh agama” (*religion-hostile*) atau versi kuat sekularisme.

6.2.1 Hubungan Islam dan Negara menurut PKB dan PAN

Di Indonesia, sekularisme politik juga wujud dan berlaku dalam bentuk yang khusus. Usaha untuk menentukan hubungan yang harmoni antara nilai-nilai Islam dan kebangsaan serta demokrasi, bukanlah satu tugas yang mudah. Sebaliknya, ia merupakan tugas yang sangat sukar dan kadang kala menimbulkan pelbagai konflik antara negara dan umat Islam. Oleh yang demikian, melalui kesukaran tersebut, sekularisme politik berlaku secara halus dan perlahan-lahan.

Penulis melakukan pemerhatian bahawa sekularisme politik di Indonesia muncul daripada pemahaman bahawa Indonesia merupakan negara yang bermasyarakat majmuk, di mana ianya mesti disatukan dalam suatu ikatan kebangsaan yang inklusif dan demokratik. Ikatan ini perlu berdiri sendiri dan mengatasi segala perbezaan agama, sosial, politik, budaya dan latar belakang masyarakat yang lain. Sebagai sebuah fahaman yang inklusif, ikatan kebangsaan tersebut tidak diperolehi daripada definisi yang eksklusif terhadap satu ajaran agama, namun dirumuskan daripada nilai-nilai sejagat yang dibawa oleh setiap agama seperti ketuhanan, kedamaian, keadilan, kesamarataan dan sebagainya. Nilai-nilai kebangsaan mestilah bersifat *neutral* dan tidak memihak secara eksklusif terhadap salah satu agama.

Demikianlah sekularisme politik seperimana yang wujud dalam dua parti politik Islam, iaitu PKB dan PAN. Sehubungan itu, kenyataan ini dapat dianalisis melalui pemahaman kedua-dua parti tersebut berkait hubungan Islam dan negara. Hal ini demikian kerana, kedua-dua parti tersebut memiliki persamaan dari segi pandangan politik. Walaupun kedua-dua parti tersebut mempunyai kaitan budaya dan sejarah dengan dua buah organisasi massa terbesar di Indonesia, iaitu Nahdlatul Ulama dan Muhammadiyah, namun PKB dan PAN memiliki komitmen yang besar untuk menjadi milik bangsa Indonesia secara keseluruhannya. Tidak dapat dinafikan bahawa kaitan tersebut muncul dalam keterlibatan ramai ahli Nahdlatul Ulama dan Muhammadiyah dalam pengurusan PKB dan PAN. Oleh itu, terbentukkan satu anggapan dalam kalangan masyarakat yang menyatakan bahawa PKB adalah corong politik Nahdlatul Ulama dan PAN pula merupakan corong politik Muhammadiyah.

Walau bagaimanapun, PKB dan PAN adalah parti politik yang dipersembahkan untuk kemaslahatan seluruh bangsa Indonesia. Kedua-duanya merupakan parti Islam substantif yang terbuka, inklusif dan memperjuangkan kehidupan bangsa Indonesia yang demokratik, di mana diskriminasi oleh kaum majoriti terhadap kaum minoriti

dihapuskan. Melalui penonjolan watak terbuka ini, PKB dan PAN berusaha untuk menjadi sebuah parti bagi orang Indonesia secara keseluruhan tanpa membezakan latar belakang agama, kaum, budaya dan sebagainya. PKB dan PAN ingin menjadi seperti rumah politik bagi seluruh rakyat Indonesia.

Kedua-dua parti, iaitu PKB dan PAN menyatakan bahawa Islam dan negara memiliki bentuk hubungan yang tidak dapat dipisahkan, namun pada masa yang sama tidak dapat disatukan. Oleh itu, kedua-duanya menganggap bahawa bentuk tersebut harus dibina melalui sebuah hubungan *simbiotic mutualistis*, iaitu memisahkan secara eksklusif wilayah Islam dan negara, meskipun pada hakikatnya saling memerlukan dan mendukung antara satu sama lain.

Dengan mengambil kira paradigma ini, PKB dan PAN berusaha untuk menegaskan sikap dan pilihan politiknya tanpa menunjukkan keinginan untuk menggantikan Republik Indonesia dan Pancasila dengan ideologi keagamaan yang dianutinya (Islam). Oleh yang demikian, idea-idea berkaitan dengan penubuhan negara Islam, parti politik Islam, pelaksanaan syariah dan sebagainya adalah perkara-perkara yang dianggap dapat menjelaskan hubungan yang harmoni antara Islam dan negara dan ianya perlu ditolak.

Selain itu, sikap politik tersebut sebenarnya berdasarkan kepada pertimbangan bahawa masyarakat Indonesia adalah masyarakat yang sangat majmuk. Kemajmukan ini perlu dibina dan dikawal dalam sebuah kesatuan politik yang kukuh (*solid*), inklusif dan tentunya menghargai kepelbagaian itu sendiri. Namun begitu, apabila kesatuan politik tersebut ditubuhkan atas dasar-dasar afiliatif bagi menampung kepentingan-kepentingan eksklusif atas dasar penetapan agama tertentu sahaja. Bagi mereka, sikap berat sebelah terhadap sesuatu agama akan menjelaskan imej parti kepada melakukan polisi politik yang eksklusif, sektarian dan tidak popular sehingga pada masanya nanti mengurangkan peranan yang seharusnya dapat dimainkan oleh kedua-dua parti ini secara

maksimum. Berdasarkan pertimbangan strategik-pragmatik inilah, maka PKB dan PAN berasa tidak perlu melibatkan Islam secara eksplisit sebagai ideologi atau asas parti. Hal ini demikian kerana, menurut mereka, selagi negara berpegang kepada sistem nilai yang tidak bertentangan dengan ajaran Islam, maka tidak ada kewajipan ke atas umat Islam untuk merubah keadaan tersebut.

Oleh yang demikian, keadaan tersebut menunjukkan bahawa dalam wilayah politik Islam, telah berlakunya transformasi pemikiran dan perilaku politik yang sangat berbeza dengan zaman dahulu. Perbincangan mengenai politik Islam masa lalu dinyatakan ke dalam fahaman dan aksi-aksi politik yang lebih cenderung bersifat simbolik, keadaan berubah kepada perbincangan politik yang lebih menekankan kepada nilai-nilai Islam. Dalam kerangka transformasi paradigma inilah PKB dan PAN membentuk pandangannya yang berkaitan dengan Islam dan negara ke dalam satu format politik yang berciri substantif, simbiotik dan komplementer. Oleh yang demikian, penulis melihat bahawa kedua-dua parti ini, dalam konteks membincangkan hubungan antara Islam dan negara, dapat diletakkan dalam kategori kelompok substansial-realistik atau simbiotis-mutualistik.

6.2.2 Unsur-unsur sekularisme politik dalam PKB dan PAN

Dalam usaha membentuk transformasi ini, selain memberikan kesan-kesan yang positif, ternyata ianya juga membawa kepada kesan-kesan yang negatif. Dari sudut positif, paradigma ini sekurang-kurangnya menggambarkan dinamik perubahan dan perkembangan pemikiran Islam yang lebih moden dan mampu menyelaraskan hubungan antara Islam dan negara dalam bentuk yang lebih harmoni. Sebaliknya, dari sudut negatif, perkara ini menimbulkan kecenderungan terhadap pemisahan antara dua entiti tersebut. Perkara ini dilihat sangat munasabah apabila kita cuba untuk mengaitkannya dengan konsep, antaranya, pluralisme dan sekularisme.

Ekoran prinsip pluralisme yang menyatakan bahawa negara adalah sebuah institusi awam yang mesti menjadi hak milik setiap rakyat, maka iaanya perlu dijadikan *neutral* daripada melakukan preferensi atau bersikap berat sebelah terhadap agama, budaya atau tradisi tertentu. Walau bagaimanapun, penglibatan agama dalam negara harus dihadkan dan dinafikan sama sekali, sehingga penyatuan masyarakat yang plural sentiasa terjaga. Oleh itu, sekularisme politik atau pemisahan antara agama dan negara adalah perkara yang tidak dapat dihindarkan.

Penulis ingin menyatakan bahawa, sedar atau tidak, sekularisasi sedang berlaku dalam organisasi PKB dan PAN. Perkara ini berpunca daripada sudut pandang politik parti yang lebih cenderung melihat Islam melalui perspektif yang kurang seimbang, iaitu hanya menegaskan aspek dasar dan menafikan aspek bentuk. Kenyataan ini secara jelas dapat kita lihat melalui kajian yang teliti ke atas konsep hubungan Islam dan negara menurut perspektif kedua-dua parti Islam tersebut. Oleh itu, perkara ini perlu segera didedahkan kerana sekularisme politik merupakan salah satu ideologi yang mencabar Islam sebagai sebuah sistem pandangan hidup (*worldview*) yang paling benar.

Secara lebih terperinci, sekularisme politik dalam PKB dan PAN berlaku pada tiga kategori, iaitu *polity-separation secularization*, *polity-expansion secularization* dan *polity-transvaluation secularization*. *Polity-separation secularization* lahir dalam sikap parti untuk meletakkan Islam secara sama atau sejajar dengan agama-agama lain dan tidak menjadikannya sebagai satu-satunya landasan ideologi parti. Sebaliknya, PKB dan PAN meletakkan landasan tersebut terhadap prinsip-prinsip politik yang bermuara pada nilai-nilai kebangsaan. Nilai-nilai agama menjadi urusan peribadi ahli-ahli parti.

Polity-expansion secularization pula muncul ke dalam sikap keterbukaan parti. Kedua-dua parti, iaitu PKB dan PAN adalah parti terbuka dan inklusif serta tidak membataskan sistem keahliannya daripada masyarakat Islam sahaja, namun ia juga membuka peluang dalam kalangan masyarakat bukan Islam untuk menjadi salah

seorang ahli parti. Selain diberi hak keanggotaan, golongan bukan Islam ini juga diberi hak yang sama, sepetimana yang diperolehi oleh golongan Muslim, untuk menjadi anggota dewan, sama ada pada peringkat daerah maupun negara. Oleh yang demikian, tidak hairanlah sangat ramai golongan bukan Islam yang menjadi wakil PKB dan PAN di dalam parlimen daerah dan pusat. Selain itu, prinsip keterbukaan ini juga mendorong parti untuk menyokong kepimpinan wanita dalam arena politik negara.

Berkaitan dengan *polity-transvaluation secularization*, dua unsur sekularisme budaya politik berlaku dalam PKB dan PAN. Unsur pertama adalah terhapusnya agama sebagai pemberi legitimasi politik dan demokrasi serta kebangsaan dijadikan sebagai pengganti sumber legitimasi tersebut. Unsur kedua adalah hilangnya identiti PKB dan PAN sebagai parti Islam. Kedua-dua parti tersebut enggan untuk disebut sebagai parti Islam dan merasa lebih sesuai untuk dikelompokkan sebagai bahagian daripada parti nasional, terbuka dan inklusif.

Sesungguhnya, terdapat satu lagi unsur sekularisme politik iaitu *polity-dominance secularization*. Walau bagaimanapun, penulis berkeyakinan bahawa unsur keempat ini belum atau tidak wujud dalam PKB dan PAN. Hal ini demikian kerana masih belum ditemui bukti kukuh yang menunjukkan usaha yang dilakukan secara terang-terangan atau terbuka oleh parti untuk menyingkirkan Islam secara keseluruhannya dan menjadikan ideologi sekular sebagai ideologi parti.

6.2.3 Faktor-faktor dan impak yang ditimbulkan oleh sekularisme politik dalam PKB dan PAN

Penulis mendapati bahawa sekularisme politik dalam organisasi PKB dan PAN ditimbulkan oleh sekularisasi yang disebabkan oleh faktor-faktor kepimpinan, pemerintah dan intelektual Muslim pada tahun 1970-an. Sekularisasi yang ditimbulkan oleh faktor pemerintah juga dikenali sebagai sekularisasi atas-bawah dan faktor

cendekiawan Muslim disebut sebagai sekularisasi bawah-atas. Sekularisasi atas-bawah bermaksud sekularisasi yang dilakukan daripada tingkat atas menuju ke tingkat bawah atau daripada tingkat pemerintah ke tingkat masyarakat. Proses pemisahan politik daripada Islam dilakukan secara terbuka oleh pihak kerajaan Indonesia. Oleh itu, perkara ini dilaksanakan dengan cara menolak sebarang idea atau gerakan yang yang dilancarkan oleh umat Islam untuk menjadikan Indonesia sebagai sebuah negara agama di mana Islam dijadikan sebagai ideologi dan acuan untuk menguruskan negara. Keadaan ini agak berbeza dengan sekularisasi bawah-atas. Sekularisasi pada tahap ini ditandai dengan pemisahan politik daripada agama yang dimulakan daripada tingkat masyarakat menuju ke peringkat pemerintahan.

Seterusnya, melalui penggabungan ketiga-tiga faktor sekularisasi tersebut, ianya menyebabkan kemunculan sekularisme politik dalam PKB dan PAN. Sekularisme politik tersebut wujud dalam perubahan orientasi keagamaan dan politik umat Islam daripada bercorak formalistik kepada substansialistik. Orientasi politik umat Islam sedikit sebanyak telah mengalami perubahan daripada terikat kepada penegasan yang kuat terhadap bentuk-bentuk simbolik keislaman sahaja, menjadi pemihakan yang lebih arif terhadap nilai-nilai (substansi) Islam itu sendiri. Oleh yang demikian, hasrat politik lama yang menegaskan mengenai penubuhan negara Islam, ideologi Islam, parti Islam, pelaksanaan syariah dan sebagainya, menjadi tidak lagi relevan kerana ianya merupakan bentuk perjuangan legalistik-formalistik dan lebih cenderung melupakan isi atau substansi daripada simbol Islam itu sendiri.

Selain itu, sekularisme yang wujud dalam PKB dan PAN menimbulkan beberapa impak penting. Dengan membawa idea politik substansialistik ini, PKB dan PAN sedikit sebanyak telah berjaya meruntuhkan sesuatu paradigma politik yang meyakini ketidakserasan antara Islam dan demokrasi. Tambahan lagi, penulis melihat bahawa PKB dan PAN berjaya menunjukkan komitmen yang tinggi terhadap nilai-nilai

kebangsaan sehingga tahap tertentu. Dengan menjadi sebuah parti terbuka, menjadikan Pancasila sebagai ideologi politik, dan menolak beberapa idea berkaitan dengan sektarianisme seperti pindaan ke atas Undang-Undang Dasar 1945 dan Piagam Jakarta, penubuhan negara Islam dan sebagainya, cukup membuktikan bahawa PKB dan PAN setia dengan bentuk negara Kesatuan Republik Indonesia. Namun, sekularisme politik juga menimbulkan impak yang negatif. Hal ini demikian kerana dengan menjadi parti terbuka dan inklusif, PKB dan PAN mula kehilangan identiti sebagai parti Islam yang secara telus dan konsisten memperjuangkan matlamat politik umat Islam.

6.3 Cadangan

Seterusnya, merujuk kepada kesimpulan-kesimpulan di atas, penulis menyampaikan beberapa saranan berikut:

6.3.1 Kepada pihak Partai Kebangkitan Bangsa dan Partai Amanat Nasional.

Sebagai parti politik yang lahir dalam kalangan umat Islam, hendaknya PKB dan PAN bersikap lebih berani untuk menunjukkan watak keislamannya. Bukan hanya setakat membawa simbol-simbol atau slogan agama, watak keislaman tersebut juga perlu ditunjukkan dalam bentuk prestasi kerja yang baik sehingga mampu memberikan peranan yang besar dalam pembangunan masyarakat dan pengurusan negara. Sebaliknya, selain mampu untuk menegaskan nilai-nilai substantif Islam, PKB dan PAN perlu menunjukkan jati diri kedua-dua parti tersebut sebagai parti Islam yang tidak takut dengan ciri-ciri keislamannya. PKB dan PAN juga tidak perlu berasa takut untuk menonjolkan simbol-simbol Islam dalam perjuangan politik secara eksplisit. Sebaliknya, usaha untuk menjaga keseimbangan antara simbolisasi dan substansialisasi ajaran Islam perlulah dilakukan.

6.3.2 Kepada Parti-parti politik Islam di Indonesia

Sebagai sebuah gerakan politik, parti-parti Islam hendaklah memiliki iktikad dan komitmen yang kuat terhadap usaha untuk menjadikan Islam sebagai rahmat di bumi Indonesia. Walaupun sistem dan mekanisme politik tanah air lahir daripada proses-proses demokrasi yang cenderung bersifat sekular, di mana suara rakyat adalah suara Tuhan, parti-parti Islam tersebut dituntut untuk bersikap tegas dan menolak segala usaha untuk meraih kekuasaan melalui kaedah politik yang tidak dibenarkan oleh shar'i. Oleh itu, keunikan dan kelebihan yang dimiliki oleh parti-parti Islam terletak pada ketegasan untuk memperjuangkan komitmen dan idealisme politik seperti yang terdapat dalam al-Quran dan al-Hadith.

Selain itu, parti-parti Islam hendaklah melihat kewujudan parti Islam yang lain sebagai kawan, bukanlah lawan yang perlu ditentang. Kewujudan parti-parti Islam hendaklah difahami dalam konteks saling menolong dalam ketaatan dan ketakwaan terhadap Allah SWT. Semua parti Islam adalah rakan yang saling membantu dalam kerangka penegakkan agama Allah di Indonesia. Kenyataan ini dierangkan sebagai usul atau saranan untuk menyatukan parti-parti Islam sedia ada dalam suatu parti politik tertentu. Namun ianya juga dapat difahami sebagai ajakan atau sokongan terhadap parti-parti tersebut untuk melakukan pakatan (*coalition*) dalam beberapa kes atau perkara tertentu berkaitan dengan urusan kehidupan masyarakat Indonesia. Sesungguhnya, setakat ini banyak contoh yang membuktikan bahawa pakatan antara parti Islam telah diwujudkan dalam tempoh masa yang lama. Namun, pada masa hadapan nanti, usaha ini perlu dilakukan secara lebih kerap sehingga mampu mengukuhkan hubungan sedia ada antara mereka.

6.3.3 Kepada para tokoh politik Islam di Indonesia

Antara unsur paling penting yang mampu memberikan peranan besar dalam menentukan arah dan matlamat politik di Indonesia adalah tokoh politik. Mereka adalah tokoh bangsa yang terlibat secara langsung dan tidak langsung dalam arus politik tanah air. Buah fikiran dan idea mereka amatlah besar dan memiliki pengaruh yang cukup signifikan terhadap gerakan politik parti-parti Islam. Oleh itu, tidak hairanlah beberapa orang penulis menyatakan bahawa sesuatu parti Islam tertentu merupakan realisasi daripada pemikiran politik tokoh tertentu. Sehinggalah tahap tertentu, ungkapan ini berlaku dalam Partai Kebangkitan Bangsa, Partai Amanat Nasional, Partai Bulan Bintang dan sebagainya.

Dalam konteks memperkasakan hubungan yang baik dan kukuh antara parti politik Islam di Indonesia, kaitan emosi dan intelektual (pemikiran) antara tokoh Islam adalah satu kemestian. Parti-parti Islam enggan bersatu apabila para tokoh politik mereka enggan bersatu. Namun sebaliknya, parti-parti Islam tersebut akan menjadi satu apabila tokoh mereka tersebut bersedia untuk bersatu. Walhal, dalam persatuan ini, kita mampu meraih keuntungan yang sangat banyak. Selain menjadikan kekuatan parti Islam semakin tinggi, penyatuan tersebut juga akan memudahkan proses Islamisasi politik di tanah air. Sistem politik demokratik yang terlalu mengagung-agungkan nilai-nilai kebangsaan, dapat dibersihkan daripada unsur-unsur liberalisme, sekularisme dan humanisme yang bertentangan dengan nilai-niali Islam.

Untuk itu, penulis menyarankan usaha untuk memperkasakan hubungan yang lebih rapat antara tokoh politik Islam di Indonesia dilakukan. Kejernihan fikiran dan kualiti intelektual mereka amat diperlukan bagi merumuskan idealisme politik Islam dalam konteks politik tanah air yang sangat pelbagai. Secara lebih spesifik, kepakaran mereka dalam memahami ayat-ayat Allah, khususnya dalam bidang politik juga amat

diperlukan untuk menyangkal atau menolak fahaman sekularisme politik seperti yang berlaku pada saat ini.

6.3.4 Kepada para tokoh Islam dan gerakan Islam bukan politik

Sekularisme secara dasarnya merupakan suatu fahaman yang menafikan kewujudan dan peranan agama dalam kehidupan manusia. Ianya merupakan suatu fahaman yang inklusif dan boleh berlaku dalam setiap aspek kehidupan manusia. Sekularisme tidak berlaku pada salah satu bidang kehidupan sahaja, seperti politik, namun ianya berlaku dimana-mana sahaja. Sekularisme wujud dan berlaku dalam bidang sosial, budaya, pendidikan, ekonomi, perdagangan dan sebagainya. Oleh itu, sekularisme perlu ditangani bersama-sama. Hal ini demikian kerana ianya memerlukan usaha secara bersama untuk berdepan dengan sekularisme dalam seluruh bidang kehidupan tersebut.

Selain mendesak para tokoh Islam untuk menolak sekularisme dalam bidang politik, penulis juga mengajak seluruh umat Islam, khususnya para tokoh Islam dan individu-individu yang bergabung dalam suatu gerakan Islam tertentu, untuk berwaspada dan menolak sekularisme yang berlaku dari segi sosial, budaya, pendidikan dan sebagainya. Hal ini demikian kerana, oleh sebab ianya berlaku dalam seluruh bidang kehidupan manusia, sekularisme ini sudah tentu menjadi masalah yang cukup kompleks. Oleh itu, masyarakat perlu difahamkan mengenai erti dan makna sekularisme, impak yang ditimbulkannya, bentuk-bentuknya dalam realiti kehidupan mereka, dan tindakan untuk menolaknya. Melalui usaha-usaha ini, umat Islam diharapkan agar dapat mengamalkan ajaran Islam secara lebih menyeluruh dan terhindar daripada mengamalkan nilai-nilai sekular.

6.3.5 Kepada pihak yang hendak mengkaji sekularisme politik di Indonesia.

Sepanjang penyelidikan yang dilakukan untuk mengenal pasti dan memahami secara mendalam tentang sekularisme politik di PKB dan PAN, penulis sememangnya belum melakukan penyelidikan yang lebih luas atau mendalam dalam beberapa aspek tertentu. Terdapat beberapa objek atau bidang kajian yang dapat dianalisis lebih lanjut seumpama keberkesanan sekularisme dalam mempengaruhi fahaman politik para ahli PKB dan PAN. Persoalan sama ada para ahli tersebut menggunakan ayat-ayat dalam al-Quran dan al-Hadith, untuk menyokong dasar politik mereka atau usaha-usaha mereka untuk menyelaraskan Islam dengan idea kebangsaan, layak untuk dijadikan sebagai bahan kajian lanjutan.

Selain itu, penulis berharap bahawa pengkaji yang lain dapat melakukan kajian terhadap beberapa aspek tertentu seperti kajian terhadap paradigma politik Islam substantif di Indonesia dan negara-negara Muslim lain seperti Malaysia, Turki dan sebagainya. Penulis melihat bahawa pandangan politik Islam ini perlu dirungkai secara lebih mendalam sama ada dari segi takrifan, perkembangan serta prospek masa depan dalam konteks politik di Indonesia dan beberapa negara Islam yang lain. Tambahan pula, ketika masyarakat dikejutkan oleh isu-isu Islamophobia, perjuangan umat Islam yang cenderung menegaskan identiti dan simbol-simbol Islam akan menjadi semakin berat. Oleh yang demikian, melalui kajian ini, paradigma politik substantif dapat menemui peranannya bagi menunjukkan corak perjuangan Islam yang lebih menekankan kepada nilai-nilai moral Islam berbanding bentuk atau simbol-simbol yang melambangkannya. Kajian yang difokuskan untuk menghuraikan paradigma politik ini secara menyeluruh dan membandingkannya secara empiris di beberapa negara Islam, tentu sangat relevan untuk dilakukan sebagai acuan para pemikir politik Islam dalam meletakkan suatu teori tentang paradigma politik Islam substantif.

Selain itu, penulis juga mencadangkan supaya kajian terhadap hubung kait antara paradigma politik Islam substantif dan isu agama sipil (*civil religion*) turut diteliti. Hal ini demikian kerana penulis melihat bahawa kedua-dua konsep tersebut memiliki landasan berfikir yang sama dan bertemu dengan satu keyakinan yang sama, iaitu kehidupan manusia perlu ditadbir oleh suatu kesepakatan awam, di mana nilai-nilai universal yang dibawa oleh setiap agama dijadikan sebagai acuan tertinggi. Tidak dinafikan bahawa paradigma politik Islam substantif adalah merupakan bentuk lain daripada *civil religion* seperti yang pernah berkembang di negara-negara Barat, khususnya di Amerika Syarikat.

6.3.6 Kepada pihak Universiti Malaya

Kajian mengenai sekularisme politik di dunia Islam, khususnya Indonesia, merupakan bidang kajian yang sangat menarik. Sebagai satu negara yang memiliki majoriti penduduk beragama Islam, Indonesia perlu mendapatkan perhatian daripada para pengkaji. Di negara Muslim ini, sekularisme politik terhasil daripada proses saling tarik-menarik atau tolak ansur antara nilai-nilai keislaman dan kebangsaan. Proses ini terbukti berlaku dalam masa yang cukup lama dan wujud dalam pelbagai isu yang sering mengundang polemik berterusan dalam kalangan masyarakat.

Selain itu, seperti yang telah dijelaskan oleh penulis sebelum ini, kajian mengenai sekularisme politik ini akan menjadi lebih menarik apabila perbandingan antara Indonesia dan negara-negara Islam lain seperti Malaysia, Turki, Pakistan, Bangladesh dan sebagainya perlu dilakukan. Sesungguhnya, tidak mustahil apabila sekularisme politik di negara-negara Muslim tersebut timbul dalam sesuatu fahaman politik tertentu atau lahir melalui tindakan-tindakan politik yang khusus serta mendapat respon yang pelbagai daripada umat Islam yang hidup di dalamnya. Usaha untuk menganalisis dan membandingkan sekularisme politik di negara-negara Islam ini dapat

menghasilkan satu penemuan atau rumusan yang baru dan dapat diaplikasikan sebagai landasan teori dalam kajian-kajian berikutnya. Kajian seumpama ini sudah tentu dapat memberikan sumbangan yang besar terhadap perkembangan ilmu pengetahuan, khususnya ilmu-ilmu sosial, politik dan keagamaan.

Sebagai institusi pendidikan tinggi yang memiliki komitmen tinggi terhadap penyelidikan, pihak Universiti Malaya perlu mengambil kira tajuk kajian ini. Kajian berkaitan dengan sekularisme politik perlu mendapatkan sokongan supaya dapat dilakukan secara berterusan. Penambahan bilangan buku, grant kewangan atau agihan dana serta penerbitan hasil kajian yang berkaitan dengan sekularisme politik merupakan antara sokongan yang amat dialu-alukan daripada pihak UM.

6.4 Penutup

Sebagai penutup, penulis menyedari bahawa masih banyak kekurangan dalam tesis ini, meskipun penulis sudah berusaha secara maksimum untuk menyiapkannya. Oleh itu, kritikan dan saranan yang membina amatlah diharapkan daripada semua pihak untuk memperbaiki dan menyempurnakannya. *Wallāhu A'lam bi al-Sawāb.*

RUJUKAN

- []. (2011). *Kingsley Amis the King's English*. Great Britain: Penguin Group.
- A'la, Abd. (1419 H). Partai-Partai Islam Indonesia Saat Ini; Antara Formalisme dan Pengembangan Nilai- Nilai Islam. Dalam Al-Chaidar (Ed.), *Pemilu 1999; Pertarungan Ideologis Partai-Partai Islam versus Partai-Partai Sekuler*. Jakarta: Darul Falah.
- Ahmad, Nyarwi. (2007, Edisi 03- Juli). *Siasat Partai Politik dan Strategi Pencalonan Kandidat Dalam Pilkada*. Jakarta: Lingkaran Survei Indonesia.
- Ali, Mahrus & MF. Nurhuda Y. (2008). *Membela Yang Benar; Biografi Matori Abdul Jalil*. Jakarta: Penerbit Buku Kompas.
- Al-'Arabiyy, Muḥammad Abdullāh. (1968) *Nizām al-Ḥukm fī al-Islām*. Beirut: Dārul Fikri.
- Al-'Ied, Nawāl Bintu 'Abd al-'Azīz. (2006). *Huquq al-Mar'ah fī Dhaw I al-Sunnah al-Nabawiyyah*. Al-Madīnah al-Munawarah: al-Mamlakah al-'Arabiyyah al-Su'ūdiyyah.
- Al-Attas, Syed Muhammad Naquib. (1993). *Islam and Secularism*. Kuala Lumpur: International Institute of Islamic Thought and Civilization (ISTAC).
- _____. (2001). *Risalah untuk Kaum Muslimin* (Kuala Lumpur: Institut Antarbangsa Pemikiran dan Tamaddun Islam (ISTAC)).
- Al-Brebesy, Ma'mun Murod. (1999). *Menyingkap Pemikiran Politik Abdurrahman Wahid Dan Amien Rais Tentang Negara*. Jakarta: PT RajaGrafindo Persada.
- Al-Chaidar. (1419 H). *Pemilu 1999; Pertarungan Ideologis Partai-Partai Islam versus Partai-Partai Sekuler*. Jakarta: Darul Falah.
- Al-Ghazali. (1317 H). *Nasihat al-Mulk*. Teheran.
- Ali, Fachry & Effendy, Bachtiar. (1986). *Merambah Jalan Baru Islam*. Bandung: Mizan.
- Almanak Parpol Indonesia; Pemilu 1999*. (1999). Bogor: SMK Grafika Mardi Yuana.

Al-Ka'kay, Yaḥyā Aḥmad. (1996). *Ma'ālim al-Nizam al-Ijtīmā'iyy fī al-Islām*. Beirut: Dārul Naḥḍah al-'Arabiyyah.

Al-Māwardī, Abū Ḥasan. (1978). *al-Aḥkām al-Sultāniyyah wa al-Wilāyat al-Dīniyyah*. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah.

Al-Mawdūdiyah, Abū al-A'lā. (1960). *the Islamic Law and Constitution*. Lahore: Islamic Publication Ltd.

Al-Nabhāni, Taqiyuddīn (1996). *Nizāmul Hukmi fi al-Islām*, terjemahan berjudul *sistem pemerintahan Islam*. Bangil: al-Izzah.

Al-Qardāwī, Yūsuf. (1996). *Ghairul Muslimīna Fī al-Mujtama' al-Islāmiy*. Beirut: Muassasah al-Risālah.

Al-Sharbīnī, Al-Khaṭīb. (1940). *al-Iqnā fī ḥalli Alfāz Abī Shujā'*. Cairo: Muṣṭafā al-Bāb al-Ḥalabī.

Anshari, Saifuddin (1979). *The Jakarta Charter 1945; the Struggle for an Islamic Constitution in Indonesia*. Kuala Lumpur: Muslim Youth Movement of Malaysia [ABIM].

Anwar, Fuad (2004). *Melawan Gus Dur*. Yogyakarta: Pustaka Tokoh Bangsa.

Anwar, M. Syafi'I (1995). *Pemikiran dan Aksi Islam Indonesia; Sebuah Kajian Politik tentang Cendekiawan Muslim Orde Baru*. Jakarta: Paramadina.

Armas, Adnin. (2003). *Pengaruh Kristen-Orientalis terhadap Islam Liberal; Dialog interaktif dengan Aktivis Jaringan Islam Liberal*. Jakarta: Gema Insani Press.

_____. (2004). *Tantangan Sekularisasi dan Liberalisasi di Dunia Islam dalam Hamid Fahmy Zarkasyi dkk (Eds.)*. Penerbit Khairul Bayan.

Asmawi. (1999). *PKB Jendela Politik Gus Dur*. Jogjakarta: Titian Ilahi Press.

Asshiddiqie, Jimly & Agustinus, Linus Suryadi. (1995). *Islam dan Kedaulatan Rakyat*. Jakarta: Gema Insani.

Assyaukanie, Luthfi. (2009). *Islam and the Secular State in Indonesia*. Singapore: Institute of Southeast Asian Studies.

Asyari, Suadi. (2009). *Nalar Politik NU dan Muhammadiyah over Crossing Java Sentris*. Yogyakarta: LKiS.

Asy-Syawi, Taufiq Muhammad. (1997). *Syura Bukan Demokrasi*. terj. Djamaruddin Z.S. Jakarta: Gema Insani.

Barton, Greg. (2002). Islam and Politics in the New Indonesia. Dalam Jason F. Isaacson dan Colin Rubenstein (Eds.), *Islam in Asia; Changing Political Realities*. New Jersey, USA: Transaction Publishers.

_____. (1994). the Impact of Neo-Modernism on Indonesian Islamic Thought; the Emergence of a New Pluralist. Dalam David Baurchier dan John Legge (Eds.), *Democracy in Indonesia; 1950s and 1990s*. Victoria: Centre of Southeast Asian Studies.

_____. (1995). *Gagasan Islam Liberal di Indonesia; Pemikiran Neo-Modernisme Nurcholish Madjid, Djohan Effendi, Ahmad Wahib dan Abdurrahman Wahid*. Jakarta: Paramadina.

Bellah, Robert N. (1967). Civil Religion in America. *Daedalus*, Vol. 96, No. I, *Religion in America*. The MIT Press, the American Academy of Arts and Sciences, 1-21.

Berger, Peter L. (1969). *The Social Reality of Religion*. London: Faber and Faber. (Published in the USA under the title The Sacred Canopy, 1967).

Bhakti, Ikrar Nusa. (2004). DPR-RI 2004-2009; Kinerja Awal Yang Buruk. Dalam *Quo Vadis Politik Indonesia?*. Jakarta: LIPI Press.

Būthī, Muhammad Sa'īd Ramadān. (1996). *Al-Mar'ah baina Tugyāni al-Nidzām al-Gharbiyy wa Lathāifi al-Tashrī' al-Rabbāniy*. Dimasq: Darul fikri.

Black, Antony. (2001). *the History of Islamic Political Thought; From the Prophet to the Present*. Edinburgh University Press Ltd.

Boland, B.J. (1985). *Pergumulan Islam di Indonesia (1945-1972)*. (Terjemahan). Jakarta: PT. Grafiti Pers.

Bruce, Steve. (Ed.). (1992). *Religion and Modernization, Sociologists and Historians Debate the Secularization Thesis*. Oxford: Clarendon Press.

Burhani, Ahmad Najib. (2013). the Struggle for the Face of Reformist Islam in Indonesia. Dalam Martin Van Bruinessen (Ed.), *Contemporary Developments*

in Indonesian Islam; Explaining “the Conservative Turn. Singapore: Institute of South East Studies.

Chavchavadze, N.V, Nodia, Ghia & Peachey, Paul. (Eds.). (1994). *National Identity as an Issue of Knowledge and Morality.* Washington DC: Paideia Press & the Council for Research in Values and Philosophy.

Choi, Jungug. (2007). *the Politics of Economic Crisis.* Rountledge.

Choirie, Effendy. (2008). *Islam-Nasionalisme; UMNO-PKB Studi Komparasi dan Diplomasi.* Jakarta: Penerbit Pensil-324.

Cooper, David D. (1989). *Thomas Merton’s Art of Denial; the Evolution of a Radical Humanist.* Georgia: the University of Georgia Press.

Cox, Harvey. (1965). *the Secular City; Secularization and Urbanization in Theological Perspective.* New York: The Macmillan Company.

Daud, Mustafa H. (2004). *Tamadun Islam; Edisi Maktab Perguruan.* Kuala Lumpur: Utusan Publication.

Dhakidae, Daniel (1999). *Partai Politik Indonesia; Ideologi, Strategi dan Program.* Jakarta: Kompas.

Dijk, C. Van. (1981). *Rebellion under the Banner of Islam; the Darul Islam in Indonesia.* The Hague: Martinus Nithoff.

Djanggawirana, Ichwan Ishak. (2013). *Membangun Kemandirian dengan Nasionalisme dan Spiritualitas.* Jakarta: Institut Bangun Bangsa.

Effendy, Bahtiar. (2000). *(Re)politisasi Islam; Pernahkah Islam Berhenti Berpolitik ?.* Jakarta: Penerbit Mizan.

_____. (2003). *Islam and the State in Indonesia.* Singapore: Institute of Southeast Asian Studies.

_____. (1998). *Islam dan Negara, Transformasi Pemikiran dan Praktik Politik Islam di Indonesia.* Jakarta: Paramadina.

_____. (2001). *Teologi Baru Politik Islam; Pertautan Agama, Negara dan Demokrasi.* Yogyakarta: Galang Press.

Ekopriyono, Adi. (2008). *Boedi Oetomo 1908; Gerakan Pemuda Tonggak Kebangkitan Nasional*. Paguyuban Pengembangan dan Penerus Cita-Cita Boedi Oetomo.

Emmerson, Donald K. (Ogos 1989). *Islam and Regime in Indonesia; Who's Coopting Whom?*. Makalah dalam pertemuan tahunan American Political Science Association (APSA), Atlanta, Georgia, USA.

Enayat, Hamid. (2001). *Modern Islamic Political Thought; the Response of the Shi'I and Sunni Muslim to the Twentieth Century*. Kuala Lumpur: Islamic Book Trust.

Esposito, John L. & Voll, John O. (1999). *Demokrasi di Negara-Negara Muslim. Problem dan Prospek*, terj. Rahmani Astuti. Bandung: Mizan. Muhammad

Fāris, Abdul Qādir Abū. (1983). *al-Qādī Abū Ya'lā al-Farrā-I wa Kitābu hū al-Aḥkām al-Sultāniyyah*. Beirut: Muassasah al-Risālah.

Fathoni, Khoirul dan Zen, Muhammad. (1992). *NU Pasca Khittah; Prospek Ukhluwwah dengan Muhammadiyah*. Yogyakarta: Media Widya Mandala.

Fealy, Greg. (1997). Wahab Chasbullah; Tradisionalisme dan Perkembangan Politik NU. Dalam Greg Fealy & Greg Barton (Ed.), *Tradisionalisme Radikal; Persinggungan Nahdlatul Ulama-Negara*. Yogyakarta: LKiS.

_____. (2003). *Ijtihad Politik Ulama; Sejarah NU 1952-1967*. Yogyakarta: LKiS.

Feillard, Andree. (1999). *NU vis-à-vis Negara; Pencarian Isi, Bentuk dan Makna*. Yogyakarta: LKiS.

Feith, Herbert & Castle, Lance. (1988). *Pemikiran Politik Indonesia 1945-1965*. Jakarta: LP3ES.

Feurbach, Ludwig. (1989). *the Essence of Christianity*. (George Eliot, terj.). New York: Prometheus Book.

Finkielkraut, Alain. (1995). *The Defeat of the Mind*, terj. Judith Friedlander. New York: Columbia University Press.

Ghanūshiy, Rāshid. (1993). *Huqūq al-Muwātanah; Huqūq Ghair al-Muslim fī al-Mujtama' al-Islāmiy*. Virginia: al-Ma'had al-'Ālamiy lī al-Fikri al-Islāmiy/ IIIT.

Geertz, Clifford. (1981). *Abangan, Santri dan Priyayi dalam Masyarakat Jawa*. Jakarta: Pustaka Jaya.

Hadden, Jeffrey K. (1989). "Desacralizing Secularization Theory," dalam *Secularization and Fundamentalism Reconsidered, Religion and the Political Order*, ed. Jeffrey K. Hadden dan Anson Shupe. New York: Paragon House.

Hall, John A. (Ed.). (1998). *the State of the Nation; Ernest Gellner and the Theory of Nationalism*. Cambridge: Cambridge University Press.

Hamidullah, Muhammad. (1956). *al-Wathāiq al-Siyāsiyyah Li ‘Ahdi al-Nabawiyah wa al-Khilāfah*. Cairo: Matba’ah Lajnah al-Ta’līf wa al-Tarjamah.

_____. (1969). *Introduction to Islam*. Paris: Centre Culturel Islamique.

Harahap, Syahrin. (1994) *al-Quran dan Sekularisasi; Kajian Kritis Terhadap Pemikiran Thaha Husein*. Jogjakarta: PT Tiara Wacana.

Harvey, Barbara S. (1977). *Permesta; Half a Rebellion*. Ithaca: Southeast Asia Program, Cornell University.

Harvey, David. (1991). *The Condition of Postmodernity*. Cambridge: Blackwell

Hassan, Muhammad Kamal. (1982). *Muslim Intellectual Responses to "New Order" Modernization in Indonesia*. Kuala Lumpur, Malaysia: Dewan Bahasa dan Pustaka, Kementerian Pelajar.

Hill, Michael. (1973). *A Sociology of Religion*. London: Heinemann Educational Books.

Holyoake, George J. (1896). *English Secularism*. Chicago: the Open Court Publishing Company.

Husaini, Adian. (2007). *Liberalisasi Islam di Indonesia: Fakta dan Data*. Jakarta: Dewan Dakwah Islamiyah Indonesia.

_____. (2009). *Pancasila bukan Untuk Menindas Hak Konstitusional Ummat Islam; Kesalahan dan Penyalahpahaman Terhadap Pancasila 1945-2009*. Jakarta: Gema Insani.

- _____. (2005). *Wajah Peradaban Barat; Dari Hegemoni Kristen ke Dominasi Sekuler-Liberal*. Jakarta: Gema Insani Press.
- Ḩusain, Ṭāhā. (1980). *al-Ayyām*. Beirut: Dār al-Kitāb al-Lubnāny.
- _____. (1973). *Mustaqbal al-Thaqāfāt fī al-Miṣr*. Beirut: Dār al-Kitāb al-Lubnāny.
- Hwang, Julie Chernov. (2009). *Peaceful Islamist Mobilization in the Muslim World*. New York: Palgrave Macmillan.
- Ibrahim Hasan, Hasan. (1964). *Tārīkh al-Islām*. Cairo: Maktabah al-Nahdhah.
- Ida, Laode. (2010). Dukungan PKB dan Beban Nahdliyyin. Dalam Khamami Zada & A. Fawaid Sjadjili (Eds.), *Nahdlatul Ulama; Dinamika Ideologi dan Politik Kenegaraan*. Jakarta: Penerbit Buku Kompas.
- Imarah, Muhammad. (1972). *al-Islām wa Uṣūl al-Ḥukm li ‘Alī Abd al-Rāziq*. Beirut.
- Iskandar, A. Muhammin. (1988). PKB; Politik Rahmatan Lil-‘Alamin. Dalam Sahar L. Hasan et.al (Eds.), *Memilih Partai Islam; Visi, Misi dan Persepsi*. Jakarta: Gema Insani Press.
- _____. (2004). *Gus Dur yang saya kenal; Catatan Transisi Demokrasi Kita*. Yogyakarta: LKiS.
- _____. (2006). *Melampaui Demokrasi; Merawat Bangsa Dengan Visi Ulama, Refleksi Sewindu Partai Kebangkitan Bangsa*. Jakarta: DPP PKB dan KLIK.R.
- Ismail, Faisal. (2010). *Membongkar Kerancuan Pemikiran Nurcholish Madjid Seputar Isu Sekularisasi Dalam Islam*. Jakarta: PT Lasswell Visitama.
- Ismanto, Ign. (2005). *Pemilihan Presiden Secara Langsung 2004; Dokumentasi, Analisis dan Kritik*. Jakarta: Kementerian Riset dan Teknologi Republik Indonesia.
- JA, Denny. Sumargono, A., Kuntowijoyo et al. (2000). *Negara Sekuler; Sebuah Polemik*. Jakarta: Putra Berdikari Bangsa.

Jay, Robert R. (1963). *Religion and Politics in Rural Central Java*. New Haven: Southeast Asia Studies, Yale University.

Kamali, Mohammad Hashim. (2002). *Freedom, Equality and Justice in Islam*. Ilmiah Publisher.

Kamaruzzaman. (2001). *Relasi Islam dan Negara; Perspektif Modernis dan Fundamentalis*. Penerbit Yayasan Indonesiatera.

Kamus Dewan Edisi Keempat. (2007). Dewan Bahasa dan Pustaka.

Kamus Dewan, Edisi ke-3. (2000). (Kuala Lumpur: Percetakan Dewan Bahasa dan Pustaka.

Khān, Qamaruddīn. (1982). *Political Concepts in the Qur'ān*. Lahore: Islamic Book Foundation.

_____. (1973). *The Political Thought of Ibn Taimiyyah*. Michigan: Islamic Research Institute.

Khomeini, Imam. (1389 H). *al-Hukūmah al-Islāmiyyah*. al-Ḥarakah al-Islāmiyyah fī Irān.

_____. (1981). *Islam and Revolution, Writing and Declaration of Imam Khomeini*. (Hamid Algar, pent.). Berkeley.

Koirudin. (2005). *Menuju Partai Advokat*. Yogyakarta: Pustaka Tokoh Bangsa.

Komandoko, Gamal. (2008). *Boedi Oetomo; Awal Bangkitnya Kesadaran Bangsa*. Yogyakarta: Media Pressindo.

Korver, A.P.E. (1985). *Sarekat Islam; Gerakan Ratu Adil*. Jakarta: PT Grafitipers.

Kuntowijoyo. (1997). *Identitas Politik Umat Islam*. Jakarta: Mizan dan Majalah Ummat.

Kurzman, Charles. (Ed.). (2001). *Wacana Islam Liberal; Pemikiran Islam Kontemporer tentang Isu-Isu Global*. Paramadina: Jakarta.

- Kutoyo, Sutrisno. (1970). *Suatu Catatan Tentang Sumpah Pemuda 28 Oktober 1928*. Jakarta: Lembaga Sejarah dan Antropologi, Departement Pendidikan dan Kebudayaan Republik Indonesia.
- Langenberg, Michael Van. (1996). Negara Orde Baru Bahasa, Ideologi, Hegemoni. Dalam Yudi Latif & Idy Subandi Ibrahim (Eds.), *Bahasa Dan Kekuasaan; Politik Wacana di Panggung Orde Baru*. Bandung: Mizan.
- Latif, Yudi. (2007). *Dialektika Islam; Tafsir Sosiologis atas Sekularisasi dan Islamisasi di Indonesia*. Jakarta: Jalasutra.
- Legge, John D. (1961). *Central Authority and Regional Authority in Indonesia*. Ithaca: Cornell University Press.
- Liddle, R .William. (1995). ICMI dan Masa Depan Politik Islam di Indonesia. Dalam Nasrullah Ali Fauzi (Ed.), *ICMI antara Status Quo dan Demokratisasi*. Bandung: Mizan.
- Madjid, Nurcholish. (1970). Keharusan Pembaharuan Pemikiran Islam dan Masalah Integrasi Ummat. Dalam Nurcholish Madjid et al (Ed.), *Pembaharuan Pemikiran Islam*. Islamic Research Centre.
- _____. (1987). *Islam, Kemodernan dan Keindonesiaan*. Bandung: Mizan.
- Mahendra, Yusril Ihza. (1999). *Modernisme dan Fundamentalisme dalam Politik Islam: Perbandingan Partai Masyumi (Indonesia) dan Partai Jama'at Islami (Pakistan)*. Jakarta: Paramadina.
- Majelis Pendidikan Tinggi Penelitian dan Pengembangan dan Lembaga Pustaka dan Informasi Pimpinan Pusat Muhammadiyah. (2010). *1 Abad Muhammadiyah; Gagasan Pembaruan Sosial Keagamaan*. Jakarta: Penerbit Buku Kompas.
- Maksun. (2009). *Islam, Sekularisme dan JIL*. Semarang: Walisongo Press.
- Marijan, Kacung. (1992). *Quo Vadis NU setelah kembali ke Khittah*. Jakarta: Penerbit Erlangga.
- Marty, Martin E. (1967). Does Secular Theology Have a Future? Dalam *the Great Ideas Today*. New York: Encyclopaedia Britannica Inc.
- Mas'udi, Masdar Farid. (1994). Negara (...); Sebuah Pengantar. Dalam Abdelwahab El-Affendi. *Masyarakat Tak Bernegara: Kritik Teori Politik Islam*. (terj.

Amiruddin Ar-Rani. Yogyakarta: Lembaga Kajian Islam dan Sosial (LKiS-Pustaka Pelajar).

Ma'arif, Ahmad Syafi'ie. (1993). *Peta Bumi Intelektualisme Islam di Indonesia*. Bandung: Mizan.

Mietzner, Marcus. (2000). Sidang Umum MPR 1999: Wahid, Megawati dan Pergulatan Perebutan Kursi Kepresidenan. Dalam Chris Manning & Peter Van Dierman (Eds.), *Indonesia di Tengah Transisi; Aspek-Aspek Sosial dari Reformasi dan Krisis*. Yogyakarta: LKiS.

Muchlis, Edison M. (2007). *Pelembagaan Partai Politik di Indonesia Pasca Orde-Baru*. Jakarta: LIPI.

Mujani, Syaiful. (1999). Kekalah Partai Islam. Dalam H. Basyaib & H. Abidin (Eds.), *Mengapa Partai Islam Kalah?; Perjuangan Politik Islam dari Pra-Pemilu '99 sampai Pemilihan Presiden*. Jakarta: Alvabet.

Mukhtar, Naqiyah. (2011). Kepala Negara Perempuan Muslimah; Analisis Wacana Terhadap Tafsir Quraish Shihab. *Jurnal Komunika Sekolah Tinggi Agama Islam Negeri Purwokerto*, Vol. 5.

Nahrawi, Imam. (2005). *Moralitas Politik PKB; Aktualisasi PKB sebagai Partai Kerja, Partai Nasional dan Partai Modern*. Malang: Averoes Press.

Najib, Mohammad. (2000). *Ijtihad Politik; Poros Tengah dan Dinamika Partai Amanat Nasional*. Jakarta: Serambi.

_____. (1999). *Amien Rais; Dari Yogyakarta ke Bina Graha*. Jakarta: Gema Insani Press.

_____. (Ed.). (2006). *Sejarah Berdirinya PAN*. Jakarta: DPP PAN.

_____. (1999). *Melawan Arus; Pemikiran dan Langkah Politik Amien Rais*. Jakarta: Serambi Ilmu Semesta.

Nasihin. (2012). *Sarekat Islam Mencari Ideologi (1924-1945)*. Jakarta: Pustaka Pelajar.

Nasution, Harun. (2010). *Teologi Islam; Aliran-Aliran Sejarah Analisa Perbandingan*. Jakarta: Universitas Indonesia Press.

Natsir, Mohammad. (1957). *Islam Sebagai Dasar Negara*. Bandung: Pimpinan Fraksi Masyumi dalam Konstituante.

Nietzsche, Friedrich. (1968). *The Will to Power*, terj. Walter Kaufmann dan R.J. Hollingdale. New York: Vintage Book.

Noer, Deliar. (1996). *Gerakan Modern Islam Di Indonesia (1900-1942)*. Jakarta: LP3ES.

Noer, Deliar. (1987). *Partai Islam di Pentas Nasional 1945-1965*. Jakarta: Grafiti Pers.

Pohl, Florian. (2012). the Muhammadiyah; A Muslim Modernist Organization in Contemporary Indonesia. Dalam Michael D. Palmer dan Stanley M. Burgess (Eds.), *the Wiley-Blackwell Companion to Religion and Social Justice*. West Sussex, UK: Blackwell Publishing Limited.

Pulungan, J. Suyuti. (1995). *Fiqh Siyasah; Ajaran, Sejarah dan Pemikiran*. Jakarta: Rajawali-LSIK.

Qutb, Sayyid. (1979). *Fī Zilāl al-Qurān*. Beirut: Dār al-Shurūq.

Rachman, Budhy Munawar. (2010). *Argumen Islam Untuk Sekularisme; Islam Progresif dan Perkembangan Diskursusnya*. Jakarta: PT Grasindo Gramedia.

Rahmat, M. Imdadun. (2008). *Ideologi Politik PKS; Dari Masjid Kampus ke Gedung Parlemen*. Jogjakarta: LKiS.

Rais, M. Amien. (2002). Kata Pengantar. Dalam *Living Together in Plural Societies*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, British Council, Pemuda Muhammadiyah.

_____. (1983). Indonesia dan Demokrasi. Dalam Bosco Carvallo, Dasrizal (Ed.), *Aspirasi Umat Islam Indonesia*. Jakarta: LEPHENAS.

_____. (1989). Kata Pengantar. Dalam M. Amien Rais (Ed.), *Islam di Indonesia; Suatu Ikhtiar Mengaca Diri*. Jakarta: Rajawali Press.

_____. (1996). Representasi Umat Harus Diperjuangkan. Dalam Arief Affandy (Ed.), *Islam Demokrasi Atas Bawah; Polemik Strategi Perjuangan Umat Model Gus Dur dan Amien Rais*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar.

- _____. (1996). *Cakrawala Islam; Antara Cita dan Fakta*. Bandung: Mizan.
- _____. (1998). *Membangun Politik Adiluhung; Membumikan Tauhid Sosial, Menegakkan Amar Ma'ruf Nahi Munkar*. Bandung: Zaman.
- Ramadan, Said. (1987). *Islamic Law; Its Scope and Equity*. Kuala Lumpur: Muslim Youth Movement of Malaysia.
- Rasjidi, HM. (1977). *Koreksi Terhadap Drs. Nurcholish Madjid Tentang Sekularisasi*. Jakarta: Bulan Bintang.
- Rauf, Muhammad Abdul. (1988). *the Concept of Islamic State; with Particular Reference to Treatment of Non-Muslim Citizens*. Kuala Lumpur: Islamic Affairs Division, Prime Minister Department.
- Ramage, Douglas E. (1940). Pemahaman Abdurrahman Wahid tentang Pancasila dan Penerapannya dalam Era Pasca Asas Tunggal. Dalam Ellyasa KH. Darwis (Ed.), *Gus Dur, NU dan Masyarakat Sipil*. Yogyakarta: LKiS.
- _____. (1995). *Politics in Indonesia; Democracy, Islam and the Ideology of Tolerance*. London and New York: Routledge.
- Ridwan, Nur Khalik. (2010). *NU dan Bangsa 1914-2010; Pergulatan Politik dan Kekuasaan*. Jogjakarta: Ar-Ruzz Media.
- Romli, Lili. (2006). *Islam Yes, Partai Islam Yes; Sejarah Perkembangan Partai-Partai Islam di Indonesia*. Jakarta: Pustaka Pelajar.
- Rosenthal, E.I.J. (1968). *Political Thought in Medieval Islam; an Introductory Outline*. Cambridge University Press.
- Rousseau, Jean Jacque. (1913). *The Social Contract*, Book IV. London: Everyman.
- Sadzali, Munawir. (1993). *Islam dan Tata Negara; Ajaran, Sejarah dan Pemikiran*. Jakarta: University Indonesia Press.
- Salam, Aprinus. (2016). *Politik Sastra, Negara, Ideologi*. Yogyakarta: Pusat Studi Kebudayaan Universitas Gadjah Mada.

- Salim G.P., M. Arskal. (1999). Fragmentasi Partai Islam. Dalam Hamim Basyaib & Hamid Abidin (Eds.), *Mengapa Parti Islam Kalah? Perjalanan Politik Islam dari Pra Pemilu '99 Sampai Pemilihan Presiden*. Jakarta; Alvabet.
- _____. (1999). *Partai Islam dan Relasi Agama-Negara*. Jakarta: Pusat Penelitian IAIN Jakarta.
- Saripuddin H.A. (Ed.). (2000). *Negara Sekuler; Sebuah Polemik*. Jakarta; Puri Berdikari Bangsa.
- Schatz, Gottfried. (2006). *Jeff's view on Science and Scientists*. Amsterdam: Elsevier BV.
- Shāwīsy, ‘Abdul Majīd Maḥmūd Muḥammad. (2013). *Wilāyatul Mar’ah fī al-Tashrī’ al-Islāmiy; Dirāsah Fiqhiyyah Muqāranah*. Malaysia: Kaci Printing.
- Sejarah Pembentukan dan Perkembangan Boedi Oetomo*. (1993). Jakarta: Direktorat Publikasi, Direktorat Jenderal PPG, Departemen Penerangan RI.
- Siddiq, Achmad. (1979). *Pedoman Berpikir Nahdlatul Ulama (Fikrah Nahdliyah)*. Surabaya: Balai Buku.
- Sikana, Mana. (2013). *Berdiri di Akar Diri; Kritikan Sastera Melayu Pascamoden*. Kuala Lumpur: Institut Terjemahan dan Buku Malaysia.
- Silverman, Hugh J. (1990). “The Philosophy of Postmodernism,” dalam *Postmodernism Philosophy and Art*, ed. Hugh J. Silverman. London: Routledge.
- Siradj, Sa’id Aqiel. (1997). *Ahlussunnah wal Jama’ah dalam Lintasan Sejarah*. Yogyakarta: LKPSM-NU.
- Smith, Donald Eugene. (1970). *Religion and Political Development*. Boston, USA; Little, Brown and Company.
- Subekti, Valina. S. (1999). Partai Politik dan Pemilu 1999. Dalam *Bersikap Independen; Pedoman Meliput Pemilu di Masa Demokrasi Transisi*. Jakarta: Aliansi Jurnalis Independen.
- Suhelmi, Ahmad. (2002). *Polemik Negara Islam; Soekarno versus Natsir*. Jakarta Selatan: Penerbit Teraju Refleksi Masyarakat Maju.

- Sukidi. (1999). Desakralisasi Partai Islam. Dalam Hamid Basyaib dan Hamid Abidin (Eds.), *Mengapa Partai Islam Kalah*. Jakarta: Alvabet.
- Sularto, Bambang. (1986). *Dari Kongres Pemuda Indonesia Pertama ke Sumpah Pemuda*. Jakarta: Balai Pustaka.
- Syafi'I Ma'arif, Ahmad. (1996). *Islam dan Masalah Kenegaraan; Studi tentang Percaturan dalam Konstituante*. Jakarta: LP3ES.
- Syamsuddin, M Dien. (2002). *Etika Agama dalam Membangun Masyarakat Madani*. Jakarta: PT Logos Wacana Ilmu.
- _____. (2002). Beberapa Catatan Problematika Politik Islam di Indonesia. Dalam Abuddin Nata (Ed.), *Problematika Politik Islam di Indonesia*. Jakarta: Grasindo.
- Thaba, Abdul Aziz. (1996). *Islam dan Negara dalam Politik Orde Baru*. Jakarta: Gema Insani Pers.
- UUD 1945; Amandemen Pertama s/d Keempat*. (2010). Yogyakarta: Jogja Bangkit.
- Wahid, Abdurrahman. (1994). Agama dan Demokrasi. Dalam *Spiritualitas Baru; Agama dan Aspirasi Rakyat*. Yogyakarta: Institut Dian/Interfidei.
- _____. (1999). Antara Asas Islam dan Asas Pancasila. Dalam Hamid Basyaib dan Hamid Abidin (Eds.), *Mengapa Partai Islam Kalah? Perjalanan Politik Islam dari Pra-Pemilu '99 sampai Pemilihan Presiden*. Jakarta: Alvabet.
- _____. (1991-1992). Hubungan Agama dan Pancasila Harus Berwatak Dinamis. Dalam Sudjangi (Ed.), *Kajian Agama dan Masyarakat; 15 Tahun Badan Penelitian dan Pengembangan Agama 1975-1990*. Jakarta: Departemen Agama.
- _____. (1996). Islam, Pluralisme dan Demokrasi. Dalam Arief Affandy (Ed.), *Islam Demokrasi Atas Bawah; Polemik Strategi Perjuangan Umat Model Gus Dur dan Amien Rais*. Jakarta: Pustaka Pelajar.
- _____. (1999). Mencari Sintesa Agama-Negara. Dalam YB. Sudarmanto, et al (Eds.), *H Matori Abdul Djamil; Dari NU untuk Kebangkitan Bangsa*. Jakarta: Grasindo.

_____. (1989). Pribumisasi Islam. Dalam Muntaha Azhari & A. Mun'im Saleh (Eds.), *Islam Indonesia Menatap Masa Depan*. Jakarta: P3EM.

Wahid, Marzuki & Rumadi. (2001). *Fiqh Madzah Negara; Kritik Atas Politik Hukum di Indonesia*. Yogyakarta: LKiS.

Wahid, Marzuki & Ghazali, Abd Moqsith. (2010). *Relasi Agama dan Negara; Perspektif Pemikiran Nahdlatul Ulama*. Makalah dibentangkan dalam Annual Conference on Islamic Studies (ACIS ke-10), Banjarmasin.

Wilson, B. R. (1982). *Religion in Sociological Perspectives*. Oxford.

Winarno, Budi. (2007). *Sistem Politik Indonesia Era Reformasi*. Yogyakarta: MedPress.

Zaini, A. Helmy Faishal. (2007). *Bentuk Final NKRI; Perang Ideologi dan Gerakan Politik Tentang Bentuk Negara*. Jakarta: RMBOOKS Graha Pena.

Zarkasyi, Hamid Fahmy. (2008). *Liberalisasi Pemikiran Islam (Gerakan Bersama Missionaris, Orientalis dan Kolonialis)*. Gontor: Center for Islamic and Occidental Studies, ISID Gontor.

DOKUMEN PARTI:

Anggaran Dasar dan Anggaran Rumah Tangga PKB. (cetakan 3, 2012). Jakarta: DPP PKB.

Dewan Pengurus Pusat Partai Kebangkitan Bangsa. (2012). *Platform Green Party Partai Kebangkitan Bangsa*. Jakarta: DPP PKB.

DPP PKB. (1999). *Membangun Politik Rahmatan Lil'Alamin; Hasil-hasil Musyawarah Kerja Nasional I PKB dan Silaturrahmi Alim Ulama*. Jakarta: DPP PKB.

Iskandar, A. Muhamin. (2011). Sambutan Ketua Umum DPP Partai Kebangkitan Bangsa. Dalam *Buku Pedoman Kader Penggerak Desa/ Kelurahan*. Jakarta; DPP PKB.

_____. (2006). *Melampaui Demokrasi; Merawat Bangsa Dengan Visi Ulama, Refleksi Sewindu Partai Kebangkitan Bangsa*. Jakarta: DPP PKB dan KLIK.R.

Panitia Deklarasi PKB. (1998). *Menyambut Deklarasi Partai Kebangkitan Bangsa*. Jakarta: Panitia Deklarasi.

Pimpinan Wilayah Masyumi Jawa Timur. (1956). *Hari Ulang Tahun Partai Politik Masyumi ke-II*. Surabaya: Pimpinan Wilayah Masyumi Jawa Timur.

Platform dan Anggaran Dasar Anggaran Rumah Tangga Partai Amanat Nasional. (2010). Hasil Kongres III PAN di Batam.

Rais, M. Amien. (t.t). *Ideologi Perjuangan Partai Amanat Nasional*. Jakarta: DPP PAN dan Fraksi PAN DPR RI.

Sekretariat Jenderal DPP PKB. (2008). *Anggaran Dasar dan Anggaran Rumah Tangga PKB, Hasil Muktamar Luar Biasa PKB, di Ancol*. Jakarta.

TESIS DAN DISERTASI:

Anshari, Endang Saifuddin. (1976). *The Jakarta Charter of June 1945; a History of the Gentleman's Agreement Between the Islamic and the Secular Nationalist in Modern Indonesia* (tesis master, Montreal, Canada, Institute of Islamic Studies, McGill University).

Ghazali, Abd Rahim. (2004). *Peranan Partai Politik Dalam Masa Transisi dan Konsolidasi Demokrasi Di Indonesia (1998-2004); Kasus Partai Amanat Nasional (PAN)* (tesis Master, Jurusan Ilmu Politik Program Pasca Sarjana Universitas Indonesia).

Indriany, Indah Putri. (2002). *Islam dan Negara di Indonesia; Pemikiran Politik Abdurrahman Wahid* (tesis master, Fakultas Ilmu Sosial dan Ilmu Politik, Program Pascasarjana, Univeristas Indonesia).

Munfaridah. (2001). *Wanita Sebagai Kepala Negara; Studi Pemikiran Ulama dalam Fiqh Siyasah* (tesis undergraduate, Fakultas Syariah, Insitut Agama Islam Negeri Yogyakarta).

Nahrowi, Agus Hadi (2001). *Pendirian Nurcholish Madjid Tentang Partai Politik Islam; Analisis Konvergensi Pemikiran Politik Tahun 1970-1999* (tesis undergraduate, Fakultas Syariah, Universitas Islam Negeri Yogyakarta).

Ummah, Iswatul. (2004). *Artikulasi Politik Muhammadiyah di Era Reformasi 1998-2004* (tesis undergraduate, Fakultas Syariah, Institut Agama Islam Negeri Wali Songo, Semarang).

Utaria, Sri. (2008). *Tipologi Politik Partai Islam di Indonesia: Kontestan Pemilu 2004* (Undergraduate Dissertation, Fakultas Syariah, Institut Agama Islam Negeri Yogyakarta).

JURNAL:

Barton, Greg. (1995). Neo Modernism; A Vital Synthesis of Traditionalist and Modernist Islamic Thought in Indonesia. *Studi Islamika*, Vol. 2. Nomor 3.

Budge, Ian. (1994). A New Spatial Theory of Party Competition: Uncertainty, Ideology and Olicy Equilibria Viewed Comparatively and temporally. *British Journal of Political Science*, No. 24.

Coleman, John A. (1970). Civil Religion. *Sociological Analysis*, Vol. 31, No. 2. The Oxford University Press.

Daulay, Saleh Partaonan (2011). Menyegarkan Hubungan PAN-Muhammadiyah. *Jurnal Nasional*, Selasa, 13 Desember.

Fanani, Ahmad Fuad. (2013). Dilema Partai Politik Islam; Terpuruk Dalam Kegagalan atau Menjawab Tantangan?. *Jurnal Maarif*, Vol. 8, no. 2.

Feith, Herbert & Lev, Daniel S. (1963). The End of Indonesia Rebellion. *Pacific Affair* 36, no. I.

Jamil, M. Mukhsin. (2013). Revitalisasi Islam Kultural. *Jurnal Penelitian Sosial dan Keagamaan, UIN Walisongo*, Volume 21, Nomor 2.

Shiner, Larry. (1967). the Concept of Secularization in Empirical Research. *Journal for the Scientific Study of Religion*, Vol. VI, no 2.

Syamsuddin, Din. (1992). *Usaha Pencarian Konsep Negara dalam Sejarah Pemikiran Politik Islam. Ulumul Quran*, no. 2, Vol. IV, 4-7.

Tanuwidjaja, Sunny. (2010). Political Islam and Islamic Parties in Indonesia; Critically Assessing the Evidences of Islam's Political Decline. *Journal of Contemporary Southeast Asia*, Vol. 32, No. 1.

Wahid, Abdurrahman. (2001). Indonesia's Mild Secularism. *SAIS Review*, 21, Summer Fall.

AKHBAR HARIAN DAN MAJALAH:

“Anggota PDI Masuk PKB,” *Kompas*, 1 April 2000.

“Anggota PDI Masuk PKB,” *Kompas*, 1 April 2000.

“Hubungan PAN dan Muhammadiyah Kian Renggang,” *Rakyat Merdeka Online*, 02 Ogos 2012.

“Muhammadiyah dan PAN Memiliki Kedekatan Kultural,” *Sindonews.com*, 07 Mac 2014 dicapai 03 July 2014 pukul 10.25.

“Muhammadiyah Takkan Tinggalkan PAN,” *Harian Kompas*, Sabtu 3 Juli 2010

“Muhammadiyah Wajib Besarkan PAN,” *Suara Merdeka*, 17 Februari 2014.

“Secara Umum Warga Muhammadiyah Akan Memilih PAN,” *Rakyat Merdeka Online*, 12 Mac 2014. Dicapai 25 Jun 2014 pukul 08.45.

“Taufik Kurniawan Yakin Muhammadiyah Tak Tinggalkan PAN,” *Rakyat Merdeka Online*, 03 Juli 2010. Dicapai 25 Jun 2014 pukul 09.25.

Abdurrahman Wahid, “Agama, Ideologi dan Pembangunan,” *PRISMA*, nomor 11, November 1980, 11.

Abdurrahman Wahid, “Bagaimana Membaca NU,” *Kompas*, 3 November 2003.

Abdurrahman Wahid, “Bagaimana Membaca NU,” *Kompas*, 3 November 2003

Abdurrahman Wahid, “Beda Tugas NU dan Tugas Negara,” *AULA*, nomor 3, tahun VIII (Maret 1986), 35-9.

Abdurrahman Wahid, “Kami Tidak Menyusun Kekuatan”, dalam wawancara *TEMPO*, 13 April 1991

Abdurrahman Wahid, “Merumuskan Hubungan Ideologi Nasional dan Agama,” *AULA*, Mei 1985

Abdurrahman Wahid, “Pancasila dan Kondisi Obyektif Kehidupan Beragama,” *KOMPAS*, 26 September 1985

Abdurrahman Wahid, "PKB Milik Semua Golongan," *Kompas*, 24 Juli 2000.

Abdurrahman Wahid, "PKB Milik Semua Golongan," *Kompas*, 24 Juli 2000.

Abdurrahman Wahid, "Salahkah Jika Islam Dipribumikan?," *Tempo*, 16 July 1983 Aula, No. 7, Tahun XX (Juli 1998).

Dadang Kahmad, "Pergeseran Paradigma Politik Muhammadiyah," *Pikiran Rakyat*, Selasa, 02 Mac 2004

Eep Saefullah Fattah, "Refleksi: Oposisi Islam," *Republika*, 12 Desember 1999.

Eep Saifullah Fatah, "Dari Mu'adzin ke Rais," *Ummat*, no. 3, Thn. IV, 27 Juli 1998/ 2 Rabi'ul Akhir 1419 H

Kompas, 7 dan 22 Juli 1998 dan 25 Juli 2000.

M. Amien Rais, "PAN dan Usaha Penegakan Demokrasi," *AMANAT*, nomor 001, 22 Oktober 1998.

Matori Abdul Djalil, "Hubungan Islam dan Demokrasi," *Media Indonesia*, 9 April 1999.

Matori Abdul Djalil, "PKB dan Inklusivisme Islam," *Kompas*, 5 April 1999

Muhammadiyah Dukung Amien Rais Sebagai Presiden," *Tempo Interaktif*, 10 Februari 2004

Ulil Absar Abdalla, "Menyegarkan Kembali Pemahaman Islam," *Kompas*, Senin, 18 Oktober 2002

William Liddle, "Merekayasa Demokrasi di Indonesia," *Kompas*, 6-7 Februari 1990.

LAMAN SESAWANG:

Nuim Hidayat, “Partai Islam dan Inklusifitas”, laman sesawang <http://majalah.hidayatullah.com/lain-lain/opini-lain-lain/partai-islam-dan-%E2%80%9Cracun%E2%80%9D-inklusifitas.html>, dicapai pada 25 July 2014.

<http://www.hidayatullah.com/artikel/tsaqafah/read/2011/02/17/1488/solusi-problem-ahmadiyah.html#.VAfyfVe0r5M>.

<http://insistnet.com/menyikapi-nabi-palsu-dan-ahmadiyah/>, dicapai pada 25 Ogos 2014.

Laman sesawang <http://www.merdeka.com/politik/pkb-kami-bukan-partai-islam.html>, dicapai pada 2 September 2013.

Laman sesawang <http://politik.news.viva.co.id/news/read/448486-pkb--kami-bukan-partai-islam>, dicapai pada 25 Ogos 2013.

“Ketua PKB Tobasa Orang Kristen”, laman sesawang <http://bataknews.wordpress.com/2008/01/12/ketua-pkb-tobasa-orang-kristen/>, dicapai pada 27 July 2014.

“Keteguhan Politik Muhammadiyah”, *PIKIRAN RAKYAT*, Selasa, 02 Maret 2004, *Detiknews*, Senin, 09 June 2014 19:43 WIB.

<http://news.detik.com/read/2014/06/09/194319/2603511/103/keteguhan-politik-muhammadiyah> dicapai 02 July 2014 pada pukul 10.20.

<http://muhammadiyahstudies.blogspot.com/2009/12/pergeseran-paradigma-politik.html>

<http://muhammadiyahstudies.blogspot.com/2009/11/menyoal-konsistensi-khittah.html>, dicapai 09 June 2014

Viva Yoga Mulyadi, “Meski Tak Ada Hubungan Organisasi PAN Akan Tetap Berkhidmat pada Perjuangan Muhammadiyah,” *Rakyat Merdeka Online*, 25 Januari 2013.

<http://www.vivayogamauladi.com/Berita/tabid/630/articleType/ArticleView/articleId/4775/Meski-Tak-Ada-Hubungan-Organisasi-PAN-Akan-Tetap-Berkhidmat-pada-Perjuangan-Muhammadiyah.aspx>. Dicapai 02 June 2014 pukul 16.35.

<http://nasional.kompas.com/read/2010/07/03/19581283/Muhammadiyah.Takkan.Tinggalikan.PAN>. Dicapai 15 June 2014 pukul 19.15.

<http://www.tempo.co/read/news/2004/02/10/05839468/Muhammadiyah-Dukung-Amien-Rais-Sebagai-Presiden>. Dicapai pada 03 July 2014 pukul 21.30.

<http://muhammadiyahstudies.blogspot.com/2009/12/pergeseran-paradigma-politik.html>. Dicapai 28 Jun 2014 pukul 09.25.

[http://www.rmol.co/read/2012/08/02/73289/Hubungan-PAN-dan-Muhammadiyah-Kian-Renggang-](http://www.rmol.co/read/2012/08/02/73289/Hubungan-PAN-dan-Muhammadiyah-Kian-Renggang-.). Dicapai 28 Jun 2014 pukul 09.45.

<http://www.pedomannews.com/politik-hukum-dan-keamanan/21897-inilah-ideologi-pan-menurut-hatta-rajasa>. Dicapai 25 Jun 2014 pukul 12.35.

Achmad Rubaie, “Partai Amanat Nasional Dorong Caleg Ideologis,” dalam laman sesawang <http://www.achmadrubaie.com/index.php/2013-02-11-09-55-19/partai-amanat-nasional/item/129-pan-dorong-caleg-ideologis>. Dicapai 30 Jun 2014 pukul 20.15.

<http://hatta-rajasa.info/read/36/pidato-hatta-rajasa-di-acara-ulang-tahun-13-pan#sthash.b91Srh0V.dpuf>. Dicapai 13 Jun 2014 pukul 22.24

<http://hatta-rajasa.info/read/2729/memahami-smart-nasionalism-ala-hatta>. Dicapai 23 Jun 2014 pukul 10.25.

Eko Hendro Purnomo, “PAN; Kami partai terbuka tak Cuma satu agama” laman sesawang.

<http://nasional.kompas.com/read/2014/04/04/0647507/PAN.Kami.Partai.Terbuka.Tak.Cuma.Satu.Agama>, dicapai pada 18 Jun 2014.

Nuim Hidayat, “Partai Islam dan Inklusifitas”, laman sesawang, <http://majalah.hidayatullah.com/lain-lain/opini-lain-lain/partai-islam-dan-%E2%80%9Cracun%E2%80%9D-inklusifitas.html>, dicapai pada 25 July 2014.

“Ketua PKB Tobasa Orang Kristen”, laman sesawang <http://bataknews.wordpress.com/2008/01/12/ketua-pkb-tobasa-orang-kristen/>, dicapai pada 27 July 2014.

<http://www.kpu.go.id/>

“Siapkan Caleg Berkualitas, PAN Juga Ajukan Calon Non-Muslim”, Laman sesawang <http://news.liputan6.com/read/568193/siapkan-caleg-berkualitas-pan-juga-ajukan-calon-non-muslim>, dicapai pada 3 Januari 2014.

“PAN akomodasi Caleg Non-Muslim”, laman sesawang <http://microsite.metrotvnews.com/metronews/read/2013/04/22/1/148586/PAN-Akomodasi-Caleg-Nonmuslim>, dicapai pada 12 Oktober 2013.

“PAN jadi partai liberal, gelar perayaan natal tingkat nasional di papua”, laman sesawang <http://m.voa-islam.com/news/indonesiana/2013/01/14/22740/pan-jadi-partai-liberal,gelar-perayaan-natal-tingkat-nasional-di-papua/>, dicapai pada 1 April 2013.

Laman sesawang <http://www.indomedia.com/bernas/042001/19/UTAMA/20uta3.htm>, dicapai pada 29 Ogos 2013.

AM. Fatwa, “PAN mendukung Megawati menjadi Presiden,” laman sesawang <http://news.liputan6.com/read/16577/am-fatwa-pan-mendukung-megawati-menjadi-presiden>, dicapai pada 13 September 2013.

<http://nasional.news.viva.co.id/news/read/203964-ppp-dukung-ahmadiyah-jadi-agama>, dicapai pada 15 May 2014.

laman sesawang
<http://www.hidayatullah.com/artikel/tsaqafah/read/2011/02/17/1488/solusi-problem-ahmadiyah.html#.VAfyfVe0r5M> dan <http://insistnet.com/menyikapi-nabi-palsu-dan-ahmadiyah/>, dicapai pada 25 Ogos 2014.

Laman sesawang <http://www.merdeka.com/politik/pkb-kami-bukan-partai-islam.html>, dicapai pada 2 September 2013.

Laman sesawang <http://politik.news.viva.co.id/news/read/448486-pkb--kami-bukan-partai-islam>, dicapai pada 25 Ogos 2013.

Laman sesawang <http://www.beritasatu.com/nasional/157034-hatta-pan-bukan-partai-berbasis-agama-tapi-nasionalis-terbuka.html>, dicapai pada 19 May 2014.

Laman sesawang <http://www.beritasatu.com/nasional/157034-hatta-pan-bukan-partai-berbasis-agama-tapi-nasionalis-terbuka.html>, dicapai pada 26 May 2014.

Laman sesawang <http://www.beritasatu.com/nasional/152160-barahasibuan-pan-bukan-partai-islam.html>, dicapai pada 23 Ogos 2014.

Laman sesawang <http://politik.news.viva.co.id/news/read/458008-diajak-bentuk-poros-tengah--pan--kami-bukan-partai-islam>, dicapai pada 23 Ogos 2014.

Laman sesawang <http://www.republika.co.id/berita/nasional/politik/13/01/13/mgkb49-taufik-pan-partai-terbuka>, dicapai pada 23 Ogos 2014.

Laman sesawang http://www.solopos.com/2014/03/23/pemilu-2014-pan-akui-buka-pintu-koalisi-dengan-pdip-498151?mobile_switch=mobile, dicapai pada 02 Ogos 2014.

Laman sesawang <http://www.merdeka.com/politik/gara-gara-jokowi-pan-ngebet-koalisi-dengan-pdip.html>, dicapai pada 03 September 2014.

Laman sesawang <http://www.tribunnews.com/pemilu-2014/2014/03/30/pan-optimistis-koalisi-dengan-pdip-di-pilpres-2014>, dicapai pada 13 Ogos 2014.

Laman sesawang http://kpu.go.id/dmdocuments/modul_1d.pdf, dicapai pada 12 Ogos 2014.

Laman sesawang <http://hamidfahmy.com/konstruk-pembaharuan-pemikiran-islam-di-indonesia/>, dicapai pada 12 Januari 2014.

Laman sesawang <http://www.bonihargens.com/2013/07/30/445/hatta-menyetir-pan-menjadi-partai-sekuler-kapitalis.php>, dicapai pada 19 Jun 2013.

Laman sesawang <http://mui.or.id/wp-content/uploads/2014/05/13.-Aliran-Ahmadiyah.pdf>

TEMUBUAL:

Helmy Faishal Zaini (anggota parlimen Indonesia fraksi PKB periode 2009-2014) dalam temubual dengan penulis pada 3 Oktober 2013.

Abdul Malik Haramain (anggota DPR RI dari fraksi PKB periode 2009-2014) dalam temubual dengan penulis pada 23 September 2013.

Marwan Ja'far (anggota DPR RI dari fraksi PKB periode 2009-2014) dalam temubual dengan penulis pada 24 September 2013.

Andi Muawiyah Ramli (anggota DPR RI dari fraksi PKB periode 2009-2014) dalam temubual dengan penulis pada 24 September 2013.

Sandy Nayoan dan Helmy Faishal Zaini dalam suatu temubual dengan penulis pada 24 September dan 3 Oktober 2013.

Achmad Rubaie (anggota parlimen Indonesia fraksi PAN periode 2009-2014) dalam temubual dengan penulis pada 23 September 2013

M. Najib (anggota parlimen RI dari fraksi PAN periode 2009-2014) dalam temubual dengan penulis pada 24 September 2013.

Mardiana (anggota parlimen Indonesia fraksi PAN periode 2009-2014) dalam temubual dengan penulis pada 23 September 2013

LAMPIRAN A

Biodata Responden

1. Dr (Hc). Helmy Faishal Zaini, S.T, M.Si

Tempat dan tarikh lahir : Babakan, Cirebon, 1 Ogos 1972.

Pendidikan : - Universitas Darul Ulum Jurusan Teknik Sipil.
- Universitas Paramadina.
- Doktor Honoris Causa UIN Sunan Gunung Jati.

Pengalaman : - Anggota DPR (2004-2009 dan 2014-2019).
- Menteri Pembangunan Daerah Tertinggal
- Sekretaris Fraksi Kebangkitan Bangsa (2004-2007).
- Anggota Komite Pendeklarasian PKB (1998).
- Wakil Sekretaris Jenderal DPP PKB (2005-2010).
- Ketua Yayasan Pusat Pendidikan Luhur al-Jilani Cirebon,
- Ketua Yayasan Banyu Putih

2. H. Abdul Malik Haramain, S.Sos, M.Si

Tempat dan tarikh lahir : Probolinggo, 3 Mei 1972.

Pendidikan : - MI Ilhayaul Islam Pondok Pesantren Roudlotul Tholibin
- MTS Ilhayaul Islam Pondok Pesantren Roudlotul Tholibin
- SMA Negeri 2 Probolinggo
- Fakultas Ilmu Sosial dan Politik Universitas Merdeka Malang
- Pasca Sarjana Jurusan Ilmu Politik Universitas Indonesia

Pengalaman : - Anggota DPR RI 2014-2019.
- Anggota DPR RI 2009-2014.
- Staf Ahli Komisi I Bidang Pertahanan Komisi I DPR RI.

- Dosen Pascasarjana Kajian Timur Tengah dan Kajian Internasional UI.
- Koordiantor Divisi pada Pusat Kajian AVEORUS
- Penanggung Jawab JAMPII
- Koord. Divisi Informasi dan Analisis Wacana Pada JAMPII
- Analisis di Lembaga Kajian Strategis di Jakarta
- Koordinator Departemen Pengembangan Intelektual SEMA – Universitas Merdeka Malang 1993-1994
- Ketua PMII Cabang Malang (1995-1996)
- Ketua Umum PB PMII (2003-2005)
- Sekretaris Jenderal PP GP Ansor (2006-2010)
- Sekretaris Jenderal DKN Garda Bangsa Jakarta (2010-2015)
- Anggota Dewan Pembina Indonesia Network for Public Service Watch (in Pitch) Jakarta (2013-sekarang)

3. Marwan Ja'far

- Tempat dan tarikh lahir : Pati, 12 March 1971.
- Pendidikan : - Hukum Universitas Islam Indonesia, Yogyakarta (1991-1998)
 - Ekonomi Universitas Gajayana Malang (1993-1998)
 - IMBI Yogyakarta Program BBA (1992-1995)
- Pengalaman : - Menteri Desa, Pembangunan Daerah Tertinggal dan Transmigrasi Indonesia 2014 – 2016.
 - Anggota DPR-RI periode 2014-2019.
 - Anggota DPR-RI periode 2009-2014
 - Anggota DPR-RI periode 2004-2009
 - Komisaris PT. Wahana Sarana Jati (2004-sekarang)
 - Direktur PT. Wahana Sarana Jati (2000-2004)
 - Marwan & Sidabutar Partners Law Firm sebagai Senior Partners (2003)

- Marketing Manager PT. Sentra Mekanindo (1999-2000)
- Direktur PT. Madu Buana Abadi (2000)
- Rusdiono & Partners Law Firm sebagai Konsultan Hukum (1999)

4. Andi Muawiyah Ramli

- Tempat dan tarikh lahir : Watampone, 10 Oktober 1957.
- Pendidikan : - IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta
- Universitas Negeri Jakarta
- Pengalaman : - Ketua IPNU Watampone (1971-1972)
- Wakil Sekretaris Jenderal PP. G.P Ansor (1988)
- Koordinator LAKPESDAM NU (1989)
- Sekretaris Jenderal PCNI
- Anggota Tim 9 Pendiri PKB (1998)
- Pembuat Mabda' Siyāsiyah/ Platform PKB (1998)
- Ketua DPP PKB
- Sekretaris Dewan Syuro PKB (2008-sekarang)
- Staff Ahli Ketua DPR-MPR RI (2004-2009)
- Staff Khusus Menteri KNPDT RI (2009-2013)
- Anggota DPR RI 2009-2014.

5. Sandy Nayoan.

- Tempat dan tarikh lahir : Jakarta, 18 Oktober 1970.
- Pendidikan : Fakulti Hukum, Universitas Kristen Indonesia
- Pengalaman : - Timbalan Ketua DPP PKB Sulawesi Utara
- Ketua Bidang Hubungan Internasional DKN Garda Bangsa
- Pernah mencalonkan diri menjadi anggota parlemen wilayah Sulawesi Utara tahun 2009-2014.
- Pernah mencalonkan diri sebagai Gubernur Sulawesi Utara untuk periode 2010-2015.

6. Drs. H. Achmad Rubaie, SH, MH.

- Tempat dan tarikh lahir : Madura, 2 Oktober 1958.
- Pendidikan : - IAIN Sunan Ampel Malang (1978)
- IAIN Surabaya (1987)
- Universitas Airlangga (1999)
- Universitas Putra Bangsa Surabaya (2005)
- Pengalaman : - Presidium KAHMI Jawa Timur (1999-2003)
- Pimpinan Majlis Nasional KAHMI (Jawa Timur dan Bali/ 2003-2007)
- Anggota Lembaga Hikmah dan Studi Kebijakan Pimpinan Muhammadiyah Jawa Timur (2000-2005)
- Ketua Pimpinan Wilayah Tapak Suci Muhammadiyah Jawa Timur (2005-2010)
- Wakil Ketua Komisi A Bidang Pemerintahan DPRD Jawa Timur (1999-2004)
- Pembantu Rektor III Bidang Kemahasiswaan Universitas Muhammadiyah Gresik (1997-2000)
- Anggota DPR RI Fraksi PAN (2009-2014)

7. Ir. M. Najib, M.Sc

- Tempat dan tarikh lahir : Singaraja, 9 Ogos 1960.
- Pendidikan : - Institut 10 November Surabaya
- Institut Tekhnologi Bandung
- Pengalaman : - Anggota DPR RI
- Timbalan Sekretaris Majelis Penasehat Partai DPP PAN
- Ketua HMI Cab. Surabaya
- Sekjen PP. Pemuda Muhammadiyah
- Ketua Hubungan Luar Negeri Muhammadiyah
- Wakil Sekjen DPP PAN
- Dosen Univ. Muhammadiyah Surabaya

8. Mardiana Indraswati

- Tempat dan tarikh lahir : Surakarta, 28 Januari 1960.
- Pendidikan : - SMA Muhammadiyah Yogyakarta
- Aliyah Muallimat Yogyakarta
- Fakulti Ekonomi Universitas Islam Indonesia
Yogyakarta
- Pengalaman : - Dosen UNISBA Bandung
- Direktur Utama Payung Group
- Direktur Marketing Asuransi Pertanian "Tali Insani"
- Pengajar dan Pembicara Seminar/ Pelatihan Pengusaha Kecil
- Anggota DPR RI Komisi VI dan Komisi IX dari Fraksi PAN