

**PERJUANGAN PENUBUHAN NEGARA ISLAM DALAM ERA
KEBANGKITAN ISLAM DI MALAYSIA DAN INDONESIA,
1982-2004**

AMIN FADLILLAH

**FAKULTI SASTERA DAN SAINS SOSIAL
UNIVERSITI MALAYA
KUALA LUMPUR
2017**

**PERJUANGAN PENUBUHAN NEGARA ISLAM DALAM ERA
KEBANGKITAN ISLAM DI MALAYSIA DAN INDONESIA,
1982-2004**

AMIN FADLILLAH

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

**FAKULTI SASTERA DAN SAINS SOSIAL
UNIVERSITI MALAYA
KUALA LUMPUR
2017**

UNIVERSITI MALAYA

PERAKUAN KEASLIAN PENULISAN

Nama: (No. K.P/Pasport:)

No. Pendaftaran/Matrik:

Nama Ijazah:

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

Bidang Penyelidikan:

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 secukupnya 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 semunasabahnya 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

Tarikh

Diperbuat dan sesungguhnya diakui di hadapan,

Tandatangan Saksi

Tarikh

Nama:

Jawatan:

PENGHARGAAN

Alhamdulillah rabbil 'alamiin...

Puji syukur ke hadrat Allah SWT di atas limpahan rahmat, inayah dan hidayah-Nya sehingga penulis dapat menuntaskan tesis Doktor Falsafah yang merupakan tugas maha berat yang penulis harungi sepanjang penyelidikan yang memakan tahap paling 'maksimum' dalam tempoh pengajian penulis. Solawat serta salam selalu tercurahkan kepada junjungan kita Nabi Muhammad SAW, anggota keluarga dan para sahabatnya yang membawa risalah kebenaran azali dengan terciptanya *dienul Islam* dan peradaban yang tiada tandingannya di dunia ini.

Sesungguhnya penulisan tesis ini tidak akan direalisasikan tanpa adanya sumbangan dan bantuan dari pelbagai kalangan baik dalam bentuk material mahupun motivasi yang tiada henti-hentinya. Secara khusus dan pertama-tama, penulis ingin merakamkan penghargaan yang setinggi-tingginya kepada penyelia Prof. Dato' Dr Mohammad Redzuan Othman yang telah menjelma menjadi telaga ilmu bagi penulis dengan memberikan penyeliaan, tunjuk ajar, kritik, analisis dan kesabaran menghadapi kerenah anak muridnya. Ketelitian, kecermatan dan sikap disiplin beliau telah memantapkan tesis ini meskipun masih jauh dari sempurna.

Penulis juga ingin menyampaikan ucapan terima kasih kepada Prof. Dr. Md Sidin Ahmad Ishak selaku Dekan Fakulti Sastera dan Sains Sosial Universiti Malaya, Prof. Madya Dr. Zulkanain Abdul Rahman selaku Timbalan Dekan, Ketua Jabatan Sejarah Prof. Madya Dr. Sivachandralingam Sundara Raja di atas bantuan bagi melicinkan penyiapan tesis ini. Juga kepada para pensyarah di Jabatan Sejarah seperti Prof. Datuk Dr. Abdullah Zakaria Ghazali, Dr. Abu Hanifah Haris, Dr. Hasanudin Daud, Puan Salina Zainol, para kakitangan jabatan Kak Sam, Kak Ita, Suzi Suzana,

kepada teman-teman di UMcedel iaitu Ikwanita dan Muslim. Semua individu yang penulis sebut itu telah banyak membantu penulis dengan caranya masing-masing.

Kepada ibubapa penulis iaitu *almarhum* Hj. Abdullah Sadjadi Fadlillah dan *almarhumah* Hjh. Anisah Safa, *Allahummaighfirlahuma warhamhuma kama rabbayani saghira*. Meskipun sudah tiada, tesis ini penulis persembahkan kepada mereka berdua yang mungkin tidak akan menyangka pencapaian anaknya sampai pada peringkat ini. Serta kepada mertua penulis Hj. Abdul Hamid Chidli dan Hjh. Faiqotul Himmah yang tidak pernah putus-putusnya memotivasi dan mendoakan kejayaan penulis dan kesabarannya menyimpan ‘dasi dan jas’ di almari beliau agar dapat dipakai pada saatnya nanti. Juga kepada adik beradik penulis iaitu Hj Fatikhul Umam, Hjh Yusmi Afridah, Hj Ainur Ridlo dan adik beradik ipar penulis Hjh Eva Fahmadia, Hjh Arina, Hjh Iklilah, Hj Hulaimy dan Hj Fahmi Alify.

Juga kepada beberapa pihak yang banyak membantu seperti Hj Mohd Shauki Abd Majid dan keluarga, Bulek Noor Zakiyah dan keluarga, Datuk Dr Aziz Jamaludin Mhd Tahir dan keluarga, Dato Seri Ahmad Zamzamin dan keluarga dan Siti Ma'rifatul Azizah dan keluarga. Kepada kawan-kawan seperjuangan di Universiti Malaya seperti Norazlan Hadi, Samsul Azhar, Sabri, Mashitah Sulaiman dan semua teman-teman yang tidak dapat penulis sebut satu persatu. Juga teman-teman di Nahdlatul Ulama Cabang Istimewa Malaysia, KMNU dan semua kalangan yang penulis kenali selama pengembaraan ilmu dan pengalaman hidup di bumi Malaysia.

Last but not least, penulis persembahkan tesis ini kepada isteri tercinta Hjh Ibanah Suhrowardiyah Shiam Mubarakah, anak-anak penulis Muhammad Avis Shiena Safir al Halimy sang *legacy*, Raghed Aish Nuzha Humairo *my little princess*, Aghithna Terza Faza Mufawadiyah sang penyeri hati dan Zahra Moesh'ielah Resfat Arizqa, puteri bungsu yang hadir dalam proses akhir penulisan ini telah memberi anugerah dan pelengkap isi keluarga. Mereka telah memberi inspirasi, kekuatan dan motivasi kepada penulis untuk menyelesaikan kajian ini. Kesabaran dan waktu kebersamaan yang

banyak penulis tinggalkan untuk mereka membuat penulis persembahkan tesis ini kepada mereka.

Akhir kalam, semoga karya ini dapat memperkaya khazanah intelektual dan menambah literatur dalam kalangan keilmuan Islam yang dapat dimanfaatkan seluruh masyarakat secara umumnya dan umat Islam khususnya di Malaysia dan Indonesia.

Kajang, 10 Mac 2017

Amin Fadlillah

University of Malaya

ABSTRAK

Tesis ini mengkaji tentang perjuangan menubuhkan negara Islam yang terhasil daripada cetusan fenomena kebangkitan Islam di Malaysia dan Indonesia bagi tempoh 1982 sehingga 2004. Meskipun terdapat perbezaan konsepsi, interpretasi dan mekanisme dalam merumuskan negara Islam, akan tetapi perjuangan mewujudkan negara Islam yang digagaskan oleh parti politik, pertubuhan Islam dan organisasi sivil telah memberi kesan kepada pelaksanaan Islam dalam bidang pendidikan, ekonomi, perundangan dan mahkamah, nilai Islam dan pengukuhan jentera pentadbiran negara. Metodologi kajian ini menggunakan kaedah kualitatif dengan kajian kepustakaan sebagai mekanisme utama untuk memilih sumber-sumber primer seperti dokumen kerajaan, parti politik, organisasi Islam dan sumber sekunder seperti buku, jurnal, artikel. Kaedah kajian diperkukuhkan dengan wawancara yang mendalam dengan narasumber berkaitan. Malaysia dan Indonesia dipilih sebagai objek kajian selain kerana merupakan negara Islam utama di rantau Asia Tenggara, ia juga disebabkan wujudnya keyakinan bahawa kebangkitan Islam muncul di kedua negara ini dan akan menjadi peneraju dunia Islam sekaligus menjadi alternatif kepada kawasan Timur Tengah. Tahun 1982 dipilih sebagai permulaan kajian kerana semakin kukuhnya kedudukan Mahathir Mohamad dan Soeharto selepas pilihan raya pada tahun yang sama serta faktor masuknya Anwar Ibrahim ke UMNO dan semakin membaiknya hubungan Islam dan pemerintah di Indonesia. Tahun 2004 dipilih sebagai tahun akhir kajian berasaskan kepada pelaksanaan pilihan raya di kedua negara yang keputusannya menjadi kayu pengukur kepada kesinambungan perjuangan negara Islam. Dapatan kajian ini menunjukkan bahawa aliran konservatif cuba melaksanakan idealisme negara dan pelaksanaan Islam dengan penerapan syariat Islam secara sempurna sebagai acuan utamanya. Aliran

progresif mengilhamkan negara Islam secara substantif, pragmatik, dan mempertimbangkan kekangan sedia ada dengan realistik. Aliran sekular menolak segala bentuk pembabitan dan campur tangan negara terhadap hal ehwal Islam rakyat kerana berkeyakinan negara harus dipisahkan secara tegas dengan agama. Walau bagaimanapun, secara keseluruhan pelaksanaan Islam di Malaysia dan Indonesia dalam pelbagai bidang banyak dipengaruhi oleh pendekatan yang digunakan oleh golongan progresif. Dalam pelaksanaan Islam bidang perundangan, pendekatan yang digunakan ialah dengan mengukuhkan peruntukan undang-undang Islam dan institusi mahkamah syariah sedia ada. Dalam bidang pendidikan dan ekonomi iaitu dengan menubuhkan institusi dan sistem perundangan yang selari dengan panduan Islam. Perubahan orientasi dan komitmen kepimpinan di kedua-dua negara kepada Islam turut menjadi faktor dominan dalam pelaksanaan Islam yang rancak dalam tempoh kajian ini. Perbezaan yang cukup ketara antara kedua negara ialah terletak kepada manifestasi pelaksanaan Islam yang mana di Malaysia dilaksanakan secara formal berikutan kedudukan Islam yang istimewa dalam perlembagaan, sedangkan di Indonesia dilaksanakan secara substantif. Oleh itu, meskipun di Malaysia diisytiharkan secara terbuka sebagai negara Islam dan di Indonesia tidak pernah dinyatakan secara tegas dan jelas, akan tetapi hakikatnya kedua-dua negara boleh dianggap sebagai negara Islam berikutan pelaksanaan Islam yang cukup rancak dalam pelbagai aspek kehidupan.

ABSTRACT

This thesis studies the struggle to establish an Islamic state In Indonesia and Malaysia. The idea of Islamic state was triggered by the phenomenon of Islamic resurgence for the period 1982 to 2004 of this study. Although there are differences in the conception, interpretation and mechanism on the definition of Islamic state, but the efforts initiated by political parties, Islamic and civil organizations towards the establishment of Islamic state have resulted in the implementation of Islam in education, economy, law, Islamic values and the strengthening the administrative machinery of the state. The methodology used in this study is qualitative method which based on written primary sources such as governmental documents, Islamic organizations, political parties and personal diaries. In addition, secondary sources such as books, articles and journal are also used. These sources also reinforced with interviews. Malaysia and Indonesia are chosen as the object of the study not only because both are major Islamic states in Southeast Asia, but also because there is a belief that the Islamic resurgence in these two countries will lead them to be the leaders of the Islamic world as an alternative to the Middle East region. 1982 was chosen as the beginning of the study because of the increasingly strong position of Mahathir Mohamad and Suharto after elections in both countries in the same year especially when Anwar Ibrahim joined UMNO in the same year, while in Indonesia, 1982 marked the improving relations between Islam and the government. 2004 was chosen as the limitation of the study based on event of the elections in the two countries which was a benchmark for the continuation of the struggle for an Islamic state. The findings show that the approach of conservative idealism attempted to establish an Islamic state idealism through the implementation of Islamic law comprehensively. The progressive approach idealizes the concept of Islamic

state substantially and pragmatically with some considerations on existing constraints realistically. Secular group reject all forms of involvement and state intervention in the affairs of Muslim people because they believe the state should be strictly separated from the religion. Thus, the overall implementation of Islam in Malaysia and Indonesia in many areas affected by the approach of progressive faction. In the implementation of Islamic law, the approach used was to strengthen the provisions of Islamic law and the existing *syariah* courts. While in the field of education and economy are by setting up an institutional and legal system in line with Islamic principles. The change of orientation and commitment of the leaders in both countries also were the dominant factors in the rapid implementation of Islam in the period of this study. However, a significant difference between these two countries is the manifestation of the implementation of Islam in Malaysia is done formally. This is because the special position of Islam in the constitution, while in Indonesia is carried out by substantive. Thus, despite the open declaration by the government that Malaysia is an Islamic state and in Indonesia has never declared, but the fact that the two countries can be considered as Islamic states following the implementations of Islam in all aspects of life.

KANDUNGAN

Halaman Tajuk	i
Perakuan Keaslian Penulisan	ii
Abstrak	iii
Abstract	v
Penghargaan	vii
Kandungan	x
Senarai Singkatan	xii

BAB 1 PENDAHULUAN

1.1	Latar Belakang	1
1.2	Persoalan Kajian	13
1.3	Objektif Kajian	17
1.4	Definisi Konsep	19
1.5	Skop Kajian	27
1.6	Kepentingan Kajian	30
1.7	Metodologi Kajian	32
1.8	Kajian Kepustakaan	35
1.9	Pembahagian Bab	48

BAB 2 PEMIKIRAN DAN KONSEP NEGARA ISLAM

2.1	Pengenalan	50
2.2	Perkembangan dan Sejarah Penubuhan Negara Islam	51
2.3	Polemik Konseptual Negara Islam	62
2.4	Kontroversi Penubuhan Negara Islam di Malaysia dan Indonesia	74
2.5	Penutup	94

BAB 3 ERA KEBANGKITAN ISLAM DAN TUNTUTAN PENUBUHAN NEGARA ISLAM

3.1	Pengenalan	96
3.2	Latar Belakang dan Kemunculan Kebangkitan Islam	97
3.3	Tuntutan Penubuhan Negara Islam	116
3.4	Tanggapan terhadap Kebangkitan Islam	139
3.5	Penutup	150

BAB 4 PENDEKATAN KONSERVATIF DALAM PENUBUHAN NEGARA ISLAM

4.1	Pengenalan	152
4.2	Idealisme Penubuhan Negara Islam	153
4.3	Perjuangan Penubuhan Negara Islam Melalui Parti Politik	169

4.4	Kesan Pendekatan Penubuhan Negara Islam Konservatif	190
4.5	Penutup	203

BAB 5 PENDEKATAN PROGRESIF DALAM PENUBUHAN NEGARA ISLAM

5.1	Pengenalan	205
5.2	Pandangan Progresif terhadap Negara Islam	206
5.3	Kemunculan Progresif dalam Era Kebangkitan Islam	219
5.4	Kesan Pendekatan Penubuhan Negara Islam Progresif	235
5.5	Penutup	253

BAB 6 PENENTANGAN GOLONGAN SEKULAR DALAM PENUBUHAN NEGARA ISLAM

6.1	Pengenalan	254
6.2	Pemikiran dan Kemunculan Golongan Sekular	255
6.3	Penentangan Terhadap Penubuhan Negara Islam	272
6.4	Respons Terhadap Perjuangan Penubuhan Negara Islam	284
6.5	Penutup	300

BAB 7 CABARAN DAN KESINAMBUNGAN PERJUANGAN PENUBUHAN NEGARA ISLAM

7.1	Pengenalan	302
7.2	Cabaran Pendekatan Radikalisme	303
7.3	Reaksi Bukan Islam	319
7.4	Kesinambungan Perjuangan Penubuhan Negara Islam	334
7.5	Penutup	349

BAB 8 KESIMPULAN

350

RUJUKAN

361

LAMPIRAN

BAB 1

PENDAHULUAN

1.1 Latar Belakang

Islam sebagai satu kekuatan politik yang sangat berpengaruh di Malaysia dan Indonesia pada era 1980-an, tidak lari daripada fenomena global khususnya yang berlaku di dunia Islam ketika itu. Pendekatan kepada elemen-elemen Islam yang dilaksanakan oleh pemerintah secara umumnya merupakan tindak balas gejala kebangkitan Islam yang melanda negara-negara Islam termasuklah di Malaysia¹ dan Indonesia.² Revolusi Iran pada 1979 tidak dapat dinafikan menjadi salah satu faktor pencetus kepada fenomena kebangkitan Islam secara menyeluruh di dunia Islam.³ Sebagai satu perkembangan sosio-politik yang cukup penting di dunia Islam, kebangkitan Islam mencetuskan semangat kepada tuntutan gerakan kembali ke ajaran Islam yang asas, sama ada dalam konteks pengukuhan semula aspek spiritual dan ritual keagamaan secara peribadi mahupun dalam

¹ Lihat Mohamad Abu Bakar, "External Influence on Contemporary Islamic Resurgence in Malaysia", *Contemporary Southeast Asia*, No. 2, September 1991, hlm. 220-228.

² Lihat Amein Rais, "International Islamic Movement and their Influence upon the Islamic Movement in Indonesia", *Prisma*, No. 35, November 1984, hlm. 41-48.

³ Lihat Mohammed Ayoob, "Introduction, The Myth of the Monolith", dalam Mohammad Ayoob (pnyt.), *The Politics Islamic Reassertion*, London: Croom Helm, 1981. Meskipun ramai pengkaji yang berpendapat sedemikian, namun ada beberapa pengkaji yang melihat kebangkitan Islam yang berlaku di kawasan Asia Tenggara, terutama di Malaysia atau Indonesia, tidak banyak dipengaruhi oleh revolusi Iran. Kebangkitan Islam yang berlaku di kawasan Asia Tenggara merupakan fenomena yang berdiri sendiri dan tidak terkait dengan pengaruh luar. Hal ini kerana Islam di Asia Tenggara mempunyai sejarah gerakan Islam yang khas dan memiliki watak beragama yang berbeza dengan kawasan Timur Tengah. Diskusi lanjut tentang masalah ini lihat, Michael R.J. Vatikiotis, *Political Change in Southeast Asia, Trimming the Banyan Tree*, London: Routledge, 1996, hlm. 51. Bandingkan juga dengan tulisan Sidney R. Jones, "It Can't Happen Here: A Post-Khomeini Look at Indonesia Islam", *Asian Survey*, Vol. XX, No.3, March 1980.

aspek ruang ekspresi politik.⁴ Situasi ini juga memunculkan satu fenomena gerakan pemikiran dan politik Islam sebagai satu cara hidup (*ad-din*) menyeluruh yang merangkumi pelbagai aspek kehidupan seperti aspek ekonomi, pendidikan, sosial, politik, perundangan dan budaya.⁵

Kebangkitan Islam di Indonesia dan Malaysia dapat dikatakan sebagai manifestasi daripada premis-premis yang dikeluarkan beberapa sarjana tentang kebangkitan Islam yang akan muncul dari dunia Melayu.⁶ Sebagai pelakon utama penggerak Islam di wilayah Asia Tenggara, Indonesia dan Malaysia memiliki peluang sebagai negara yang diperhitungkan, yang pada gilirannya akan berupaya menjadi pemimpin di dunia Islam.⁷ Kawasan ini juga dianggap menjadi tumpuan utama dan menjadi kuasa baru dalam peta dunia Islam sekaligus menjadi alternatif selain kawasan Timur Tengah yang selama ini dianggap sebagai pusat

⁴ Perbincangan tentang berlakunya kesedaran penghayatan Islam dalam konteks global, lihat John L. Esposito, *Introduction Islam and Muslim Politics*, dalam John L. Esposito (pnyt), *Voices of Resurgence Islam*, New York dan Oxford: Oxford University Press, 1983, hlm. 11.

⁵ Dalam konteks Malaysia, kajian yang cukup komprehensif dalam membincangkan proses transformasi masyarakat Melayu, kesan daripada isu kebangkitan Islam pada masa itu, lihat Muhammad Abu Bakar, *Penghayatan Sebuah Ideal: Suatu Tafsiran tentang Islam Semasa*, Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka, 1987, terutama bab 7, hlm. 142-161. Bandingkan juga isu pengislaman dalam konteks kekinian dalam tulisan Joel S. Kahn, "Islam, Modernity and the Popular in Malaysia", dalam Virginia Hooker dan Norani Othman (pnyt), *Islam, Society and Politics*, Singapura: Institute of Southeast Asian Studies, 2003. Dalam konteks Indonesia, situasi ini dirakam dengan cukup baik oleh Robert W. Hefner (1993, 1997) dalam artikelnya tentang titik awal proses pengislaman dan pendemokrasian di Indonesia. Lihat, "Islam, State, and Civil Society: ICMI and the Struggle for the Indonesian Middle Class", *Indonesia*, Number 56, October 1993. Lihat juga karyanya yang lain, *Islamization and Democratization in Indonesia*, dalam, Robert W. Hefner (pnyt), *Politics and Religious Renewal in Muslim Southeast Asia*, Honolulu: University of Hawaii Press, 1997. Dalam perspektif yang kontemporari, lihat Masdar Hilmy, "Muslim's Approaches to Democracy: Islam and Democracy in Contemporary Indonesia", *Journal of Indonesian Islam*, Volume 01, Number 01, June 2007. Lihat juga Anis Rasyid Baswedan, "Political Islam in Indonesia: Present and Future Trajectory", *Asian Survey*, Vol. XLIV, No. 5, September/October 2004.

⁶ Walaupun daripada perspektif geografi dan etnografi dunia Melayu meliputi sebahagian besar negara-negara anggota Asia Tenggara, namun yang dimaksud dunia Melayu di sini adalah Indonesia dan Malaysia. Penjelasan lebih lanjut tentang premis kebangkitan Islam dari Melayu lihat, Azyumardi Azra, "Kebangkitan Islam akan Muncul Dari Melayu", *Ulumul Qur'an*, No. 1, VII/TH 1996, hlm. 19-23.

⁷ Lihat John L. Esposito, "Islam's Southeast Shift, A Success that Could Lead Renewal in Muslim World", *Asiaweek*, 4 April 1997.

Islam dan sinonim dengan pelbagai aspek yang berkaitan dengan keislaman sama ada aspek politik, tradisi keilmuan dan kebudayaan.⁸

Dalam bahasa mudahnya, kebangkitan Islam yang bermula pada tahun 1970-an telah mencetuskan tuntutan untuk menubuhkan negara Islam. Slogan kembali ke Islam yang disuarakan secara lantang oleh peserta kebangkitan Islam dalam konteks politik perlu diterjemahkan dalam bentuk negara Islam secara formal.⁹ Hal ini disebabkan tidak hanya sistem politik dan perlembagaan sedia ada dianggap mewarisi sistem penjajah dan tidak Islamik, akan tetapi ia juga dilatari keyakinan bahawa dengan negara Islam segala persoalan kehidupan manusia seperti keruntuhan akhlak, amalan rasuah, sekularisme, hedonisme, gejala sosial dan pelbagai penyakit dunia lain dapat dicarikan jalan penyelesaiannya.¹⁰

Dalam sejarah politik di Malaysia dan Indonesia, mungkin isu mengenai negara Islam merupakan yang paling kontroversial dan seolah-olah tiada berkesudahan. Isu negara Islam tidak hanya mencetuskan perdebatan dan pertentangan tiada berkesudahan di antara orang Islam dengan bukan Islam, malah isu ini mengheret sesama orang Islam. Pertikaian tidak hanya semata-mata tertumpu kepada 'jenama' negara Islam sebagai matlamat dan faktor pembeza antara parti Islam mahupun sebaliknya, akan tetapi sumber persoalan turut

⁸ Moeflich Hasbullah, "Asia Tenggara dan Konsentrasi Kebangkitan Islam yang Bergeser", dalam Moeflich Hasbullah (pnyt), *Asia Tenggara Konsentrasi Baru Kebangkitan Islam*, Bandung: Fokusmedia, 2003, hlm. 4.

⁹ Lihat Hussin Mutalib, *Islam in Malaysia: From Revivalism to Islamic State*, Singapura: National University of Singapore, 1993.

¹⁰ Lihat misalnya pandangan Siddiq Fadzil, "Islam sebagai Alternatif", *Panji Masyarakat*, Ogos/Sep 1982.

berkisar kepada perkara-perkara yang mengitarinya seperti konsep, ciri-ciri, takrifan, tafsiran, skop mahupun strategi dalam pengisian negara Islam.¹¹

Walau bagaimanapun, hakikatnya terdapat perbezaan yang cukup ketara dari segi konsepsional dan operasional dalam kalangan Islam mengenai negara Islam. Secara garis besarnya, terdapat dua aliran dalam merumuskan konsepsi negara Islam dan kaitannya dalam konteks bagaimana mengartikulasikan semangat kebangkitan Islam dan proses pelaksanaan Islam di Malaysia dan Indonesia. Di satu pihak, berpendirian bahawa tuntutan penubuhan negara Islam perlu diterjemahkan dalam bentuk formal yang dicirikan dengan pelaksanaan syariat Islam secara menyeluruh dalam pentadbiran dan perlembagaan negara. Di pihak lain, negara Islam secara formal tidak penting untuk dideklarasikan secara rasmi. Bagi kumpulan ini, perkara yang lebih penting ialah intipati (*substance*) prinsip Islam dapat diterapkan dalam pelbagai peringkat. Begitu juga dengan aspek pelaksanaan Islam di mana kedua negara ini dari beberapa segi menyerlahkan perbezaan yang cukup ketara.¹²

Di Malaysia, tuntutan penubuhan negara Islam secara umumnya diperjuangkan dalam kerangka berperlembagaan dan melalui mekanisme demokrasi. Meskipun pernah berlaku cubaan menubuhkan negara Islam dengan elemen radikalisme dan revolusi sebagaimana yang tercermin dalam penubuhan Hizbul Muslimin pada 1946¹³ dan perjuangan di luar kerangka berperlembagaan (cara keganasan) seperti dalam kes Memali

¹¹ Kajian perbandingan mengenai sejauh mana Islam berperanan dalam negara di Indonesia dan Malaysia, lihat Kikue Hamayotsu, "Islam and National Building in Southeast Asia: Malaysia and Indonesia in Comparative Perspective", *Pacific Affairs*, Vol. 75, No. 3, 2002.

¹² Lihat Greg Fealy, "Islamisation and Politics in Southeast Asia: The Contrasting Cases of Malaysia and Indonesia", dalam Nelly Lahoud dan Anthony H. Johns (pnyt), *Islam in World Politics*, London & New York: Routledge, 2005.

¹³ John Funston, *Malay Politics in Malaysia: A Study of UMNO and PAS*, Petaling Jaya: Heinemann Educational Books, 1980.

pada 1985,¹⁴ akan tetapi secara keseluruhannya cita-cita penubuhan negara Islam secara formal diperjuangkan oleh Parti Islam se-Malaysia (PAS) secara konsisten sejak penubuhannya pada 1951 hingga ke hari ini.¹⁵ Di Indonesia, meskipun tidak menjadi penegasan di muka umum sebagaimana yang berlaku di Malaysia, cita-cita penubuhan negara Islam terserlah dalam perjuangan Masyumi pada era Orde Lama dan Partai Persatuan Pembangunan (PPP) pada era Orde Baru dan puluhan parti baru yang lahir pada era reformasi pada 1998.¹⁶

Di luar wadah politik kepartian, cita-cita terbentuknya negara Islam disuarakan oleh pelbagai pertubuhan (NGO) Islam yang mula muncul seiring dengan kebangkitan Islam seperti Angkatan Belia Islam Malaysia (ABIM),¹⁷ Darul Arqam¹⁸ dan Jamaah Tabligh.¹⁹ Hal ini misalnya secara simbolik ditandai dengan munculnya fenomena pemakaian tudung dan kegiatan dakwah yang meningkat secara drastik dalam kalangan pelajar universiti.²⁰ Di

¹⁴ Lihat, "Clash in Kedah", *Asiaweek*, 29 Nov 1985.

¹⁵ Wawancara dengan Nasaruddin Mat Isa, Bandar Bukit Mahkota Bangi, 25 September 2013. Lihat juga Ismail Said, *Menegak Agama Membela Bangsa, Perjuangan PAS 1951-1970*, Kuala Lumpur: Unit Buku Harakah, 2001, hlm. 61.

¹⁶ Tentang perjuangan Masyumi lihat misalnya, Ahmad Syafii Maarif, *Islam dan Politik di Indonesia Pada Masa Demokrasi Terpimpin (1959-1965)*, Yogyakarta: IAIN Sunan Kalijaga Press, 1988. Allan A. Samson, "Army and Islam in Indonesia", *Pacific Affair*, Vol. XLIV, No. 4, Winter, 1971-1972. Mengenai perjuangan politik Islam pada era Orde Baru lihat Syamsuddin Haris, *PPP dan Politik Orde Baru*, Jakarta: Grasindo, 1991. Nasir Tamara, "Islam under the New Order: A Political History", *Prisma*, The Indonesian Indicator 49, June 1990. Dalam konteks pasca reformasi lihat Bernhard Plattdasch, *Islamism in Indonesia: Politics in the Emerging Democracy*, Singapore: Institute of Southeast Asian Studies, 2009. Al Chaidar, *Pemilu 1999: Pertarungan Ideologis Partai-partai Islam versus Partai-partai Sekuler*, Jakarta: Darul Falah, 1999. Aminuddin, *Kekuatan Islam dan Pergulatan Kekuasaan di Indonesia Sebelum dan Sesudah Runtuhnya Rezim Soeharto*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1999.

¹⁷ Kajian tentang respons dan penglibatan ABIM dalam kebangkitan Islam lihat, Mohammad Nor Manutty, *Perception of Social Change in Contemporary Malaysia: A Critical Analysis of ABIM's Role and Its Impact Among the Muslim Youth*, Tesis PhD, Temple University, 1988.

¹⁸ Keterangan lanjut tentang peranan Darul Arqam dalam kebangkitan Islam, lihat Ahmad Fauzi Abdul Hamid, *Islamic Revivalism in the Periphery: A Study of Political Islam in Contemporary Malaysia with Special Reference to the Darul Arqam Movement 1968-1996*, PhD Thesis, University of Newcastle Upon Tyne, United Kingdom, 1998. Untuk pandangan yang kritikal tentang gerakan ini, lihat Ann Wan Seng, *Al Arqam Di Sebalik Tabir*, Kuala Lumpur: Penerbit Universiti Malaya, 2005, Mohd. Lazim Lawee, *Penyelewengan Jemaah Al-Arqam dan Usaha Pemurniannya*, Bangi: Penerbit UKM, 2004.

¹⁹ Lihat Chandra Muzaffar, *Kebangkitan Semula di Malaysia*, Petaling Jaya: Penerbit Fajar Bakti, 1988.

²⁰ Lihat Zainah Anwar, *Islamic revivalism in Malaysia: Dakwah among the Students*, Petaling Jaya: Pelanduk, 1987.

Indonesia, Nahdlatul Ulama (NU) dan Muhammadiyah merupakan NGO Islam yang tidak hanya menjadi suara arus perdana umat Islam akan tetapi juga mempunyai peranan besar dalam proses kemerdekaan dan pembentukan negara.²¹

Fenomena kebangkitan Islam di seluruh dunia, antara faktor utama yang menjadi pencetus pelaksanaan Dasar Penerapan Nilai-nilai Islam di Malaysia pada 1984.²² Islamisasi dalam bidang pentadbiran ini merupakan usaha kerajaan Malaysia untuk mereformasi budaya kerja dan mental penjawat awam agar selari dengan nilai-nilai Islam. Sebaik sahaja Mahathir Mohamad dilantik sebagai Perdana Menteri Malaysia ke-4 pada 1 Julai 1981, beliau mengeluarkan dasar yang meletakkan Islam sebagai ruh utama dalam pentadbirannya.²³ Satu era permulaan yang menjadikan Malaysia dikenali dunia sebagai negara yang lebih Islamik tanpa menjadikannya sebagai negara Islam.²⁴

Simbol penting dalam melihat kesan gelombang kebangkitan Islam adalah diasaskannya Universiti Islam Antarabangsa pada 18 Julai 1983 dan penubuhan Bank Islam

²¹ Mengenai peranan kedua NGO Islam ini dalam proses kemerdekaan lihat misalnya, B.J. Bolland, *Pergumulan Islam di Indonesia 1945-1970*, (terj.), Jakarta: PT Grafiti Pers, 1985. Lihat juga Amin Fadlillah, "Arus Perdana Islam di Malaysia dan Indonesia: Perspektif Sosio-Politik" dalam Mohammad Redzuan Othman et.al (pnyt), *Malaysia Indonesia Romantika Hubungan Bangsa Serumpun*, Kuala Lumpur: Fakulti Sastera dan Sains Sosial, 2012.

²² Di dalam UMNO terutama yang berasal dari golongan menengah yang menjadi penyokong kuatnya, wujud satu kerisauan jika UMNO tidak merespon kebangkitan Islam secara positif, maka ia akan mengancam survival politik UMNO itu sendiri. Lihat Ibrahim Ahmad, *Konflik UMNO-PAS dalam isu Islamisasi*, Petaling Jaya: IBS Buku Sdn Bhd, 1989, hlm. 71. Analisis tentang sikap kerajaan terhadap fenomena kebangkitan Islam, lihat Simon Barraclough, "Managing the Challenges of Islamic Revival in Malaysia: A Regim Perspective", *Asian Survey*, Jil XXIII, Bil 8, hlm. 958-975.

²³ Lihat Diana K. Mauzy dan R.S. Milne, "The Mahathir Administration in Malaysia: Discipline through Islam", *Pacific Affair*, Jil. 56, Bil. 4, Winter 1983-1984, hlm. 617-648. Lihat juga, Ho Khai Leong, *Malaysia's Civil Services Reform: Mahathir's Legacy and Abdullah Challenges*, dalam, Saw Swee- Hock dan K. Kesavapany (pnyt.), *Malaysia Recent, Trends and Challenges*, Singapura: Institute of Southeast Asian Studies, 2006.

²⁴ Lihat, Judith Nagata, "How to be Islamic without being An Islamic State: Contested Model of Development in Malaysia", dalam Akbar S. Ahmed dan Hasting Donnan (pnyt.), *Islam, Globalization and Post Modernity*, London: Routledge, 1994.

pada 1 Julai 1983.²⁵ Penubuhan kedua institusi ini telah menjadi mercu tanda kepada berlakunya proses pelaksanaan Islam yang semakin meluas di dalam pentadbiran negara. Dasar-dasar keislaman yang diputuskan Mahathir menitikberatkan kepada kedudukan dan peranan Islam dalam masyarakat sama ada daripada segi ekonomi, politik, undang-undang, pendidikan, sains dan teknologi di Malaysia. Pada era Mahathir inilah jentera pentadbiran negara mengalami pengislaman secara rasminya.²⁶

Salah satu aspek penting dalam melihat berlakunya proses pelaksanaan Islam terutama yang berlaku di bawah pentadbiran Mahathir Mohamad adalah masuknya tokoh berwibawa dan mantan presiden ABIM Anwar Ibrahim ke dalam UMNO pada 1982.²⁷ Peristiwa ini merupakan titik tolak kepada bermulanya era Islamisasi yang telah memberi gambaran warna Islam di Malaysia lebih kental dan sistematik. Sebagai salah satu tokoh gerakan Islam terkemuka di negara ini, penyerapan Anwar Ibrahim ke dalam tubuh parti berkuasa itu telah menyemai ruh dan semangat Islam ke dalam kerajaan sebagaimana yang beliau buat dalam ABIM ketika dahulu.²⁸ Tidak menghairankan jika wujud satu pandangan

²⁵ Penubuhan Universiti Islam Antarabangsa (UIA) dan Bank Islam pada tahun 1983 antara projek awal yang dilihat sebagai permulaan gelombang pelaksanaan Islam di Malaysia. Keterangan lanjut tentang isu ini sila lihat, Khoo Boo Teik, *Paradoxes of Mahathirism: An Intellectual Biography of Mahathir Mohammad*, Kuala Lumpur: Oxford University Press, 1995, hlm. 176. Penubuhan kedua institusi ini menjadi pencetus utama kepada perkembangan system pendidikan dan ekonomi Malaysia di kemudian hari. Daripada segi pendidikan, kolej-kolej Islam bermunculan di pelbagai negeri, seperti Kolej Agama Sultan Zainal Abidin (KUSZA) pada 1980, Kolej Islam Darul Ehsan (KISDAR) pada 1997, Kolej Islam Melaka (KIM) pada 1994 dan lain sebagainya. Sementara itu, kehadiran Bank Islam merencanakan system perekonomian negara berdasarkan Islam dengan terciptanya produk-produk Bank Islam seperti Ar-rahm, Takaful, al-Ijarah dan lain sebagainya. Lihat Abdullah Muhammad Zin et.al., *Pendidikan Islam di Malaysia: Dari Pondok ke Universiti*, Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka, 2005. Lihat juga Jabatan Kemajuan Islam Malaysia, *JAKIM 4 Dekad: Memacu Transformasi Pengurusan Hal Ehwal Islam*, Putrajaya: JAKIM, 2012.

²⁶ Hussin Mutalib, *Islam in Malaysia: From Revivalism to Islamic State*, Singapura: National University of Singapore, 1993, hlm. 30.

²⁷ Analisis lanjut tentang apa yang disebut sebagai ijihad politik Anwar Ibrahim, lihat Ahmad Zaki Abd Latif, *Dakwah dan Politik dalam Gerakan Islam di Malaysia*, Shah Alam, UiTM, 2012, hlm. 60-64. Lihat juga

²⁸ Ibid., hlm. 128.

yang menyatakan bahawa kerajaan pada masa itu telah mengalami pengABIMan berikutan masuknya Anwar Ibrahim yang juga diikuti oleh para penyokongnya ke UMNO.²⁹

Kemuncak isu yang berkaitan dengan pelaksanaan Islam adalah ketika Mahathir Mohamad mengisytiharkan Malaysia sebagai negara Islam pada September 2001.³⁰ Pengisytiharan ini merupakan satu langkah yang berani memandangkan tidak pernah muncul sebelumnya dalam kalangan kepimpinan UMNO yang sanggup untuk membuat kenyataan secara terbuka terhadap kedudukan Islam.³¹ Meskipun mencetuskan kontroversi terutama di kalangan orang bukan Islam dan golongan minoriti yang lain, namun ia memberikan persepsi bahawa pelaksanaan Islam telah menjadi salah satu agenda penting kerajaan, selain juga terutama untuk tujuan meraih sokongan daripada penyokong tradisinya bagi mengekalkan kuasa politik dan imej kerajaan yang memperjuangkan Islam.³²

Berbeza dengan di Malaysia, tuntutan penubuhan negara Islam di Indonesia tidak pernah dinyatakan secara formal dan terang-terangan. Selain kerana tuntutan secara formal dianggap 'sensitif' dan merupakan gagasan 'haram' dalam kamus rejim Soeharto, pengertian dan rumusan negara Islam di Indonesia lebih menepati kepada penekanan terhadap

²⁹ Mohammad Redzuan Othman dan Shaharuddin Baharuddin, "Islam dan Politik Partisan: Peranan Badan Bukan Kerajaan dalam Politik Kepartian", dalam, Mohd Izani Mohd Zain, *Demokrasi dan Dunia Islam: Perspektif Teori dan Praktik*, Kuala Lumpur: Penerbit Universiti Malaya, 2007, hlm. 181.

³⁰ Lihat, "Malaysia Negara Islam – PM: Dr. Mahathir Sahut Cabaran Fadzil Nor", *Mingguan Malaysia*, 30 September 2001. Lihat juga analisis pengisytiharan itu oleh Salleh Buang, "Retorik Penubuhan Negara Islam: Antara Penolakan dan Pengisian", *Massa*, 6-12 Oktober 2011.

³¹ Diskusi tentang kontroversi pengisytiharan Malaysia sebagai negara Islam, lihat Mohammad Abu Bakar, *Polemik Negara Islam dan Pembudayaan Politik Malaysia*, Petaling Jaya: Institut Perkembangan Minda (INMIND), 2002. Patricia Martinez, "The Islamic State or the State of Islam in Malaysia", *Contemporary Southeast Asia*, Vo. 23, No.3 (Disember 2001). Perbincangan tentang negara Islam di Malaysia dari segi konseptual lihat, Rahimin Affandi dan Mohd. Faizal Malik, "Adakah Malaysia Sebuah Negara Islam?", *Jurnal Yadim*, Bilangan Kelima, Dis 2003, hlm. 1-15.

³² Lihat Peter G. Riddle, "Islamization, Civil Society and Religious Minorities in Malaysia", dalam, K.S. Nathan dan Mohammad Hashim Kamali (pnyt). *Islam in Southeast Asia: Political, Social and Strategic Challenges for The 21st Century*, Singapore: Institute of Southeast Asian Studies. 2005, hlm. 182.

penghayatan atau kesadaran Islam secara individu. Dimensi Islam di Indonesia semakin terserlah dengan semakin meningkatnya penghayatan ajaran Islam di kalangan kelas menengah dan elit Indonesia di kalangan pentadbiran terutama disimbolkan dengan berangkatnya bekas Presiden Soeharto menunaikan ibadah haji pada tahun 1990.³³

Kesan kebangkitan Islam dan tuntutan penubuhan negara Islam tidak dapat dinafikan menjadi pemangkin kepada wujudnya aspirasi agar prinsip-prinsip Islam lebih banyak dilaksanakan di dalam pentadbiran negara. Setelah Pancasila diterima oleh sebahagian besar kalangan Islam sebagai asas negara pada tahun 1985, hubungan kalangan Islam dengan kerajaan mula memasuki episod baru.³⁴ Hubungan kerajaan dan golongan Islam yang sebelum itu diwarnai dengan ketegangan, sikap saling mencurigai dan seringkali berlaku konflik, mula terkikis dengan adanya penerimaan itu. Sejak masa itu, hubungan pemerintah dengan kalangan Islam memasuki fasa baru yang harmonis dan dapat memberikan keuntungan secara sosio-politik kepada kedua belah pihak. Situasi ini kemudian mendorong teretusnya rentetan peristiwa yang dilihat sebagai usaha untuk

³³ Keberangkatan Soeharto dalam menunaikan haji pada masa itu merupakan peristiwa yang cukup luar biasa dalam melihat lanskap politik Orde Baru yang sinonim dengan legasi falsafah Jawa. Ia juga sedikit banyak telah mematahkan tesis tentang amalan keagamaan golongan arsitokrat Jawa (selanjutnya disebut dengan istilah priyayi) sebagai golongan elit yang berkuasa di bidang pentadbiran negara. Golongan priyayi ini dikenali sebagai golongan yang kurang taat dan mencampur tradisi atau kepercayaan tempatan dalam menjalankan ajaran agama. Kajian tentang corak amalan beragama golongan priyayi ini lihat Mark R. Woodward, *Islam in Java: Normative Piety and Mysticism in the Sultanate of Yogyakarta*, Tucson: University of Arizona Press, 1989. Laporan media terkait hubungan Soeharto dengan Islam lihat, Umat Islam dan Pak Harto, *Tempo*, 6 Julai 1991. Bagaimanapun, peristiwa ini oleh sebahagian kalangan dianggap sebagai haji politik, iaitu bagi menarik sokongan daripada kalangan Islam kerana situasi ketika itu Soeharto berdepan dengan penentangan dari golongan tentera yang menjadi penyokong kuatnya. Keterangan lanjut tentang peristiwa ini lihat, Bukan Haji Politik, *Tempo*, 6 Julai 1991.

³⁴ Lihat, "Kecurigaan itu Sudah Usai", *Tempo*, 6 Julai 1991. Tentang proses penerimaan Pancasila oleh kalangan Islam sebagai satu-satunya asas atau ideologi negara lihat, Faisal Ismail, *Islam and Pancasila: Indonesian Politics 1945 – 1995*, Jakarta: Badan Litbang Agama dan Diklat Keagamaan Departemen Agama Indonesia, 2001.

merangkul kalangan Islam dengan keluarnya dasar-dasar politik atau perundangan yang menguntungkan umat Islam.³⁵

Di Indonesia, pelaksanaan Islam berikutan wujudnya kesedaran baru dan penghayatan Islam muncul pada akhir tahun 1980-an. Terdapat dua bentuk pelaksanaan Islam yang diberikan rejim Orde Baru terhadap kepentingan Islam iaitu yang bersifat struktural dan infrastruktural.³⁶ Pelaksanaan Islam dalam aspek struktural ditandai dengan dilantikannya secara besar-besaran kalangan Islamis di dalam jentera pentadbiran negara, dasar-dasar yang membela kepentingan Islam seperti pelaksanaan undang-undang pendidikan, pengadilan agama, pembentukan lembaga zakat, dan sebagainya. Manakala dalam aspek infrastruktural, ditandai dengan pembinaan masjid di seluruh Indonesia, pengiriman 1,000 pendakwah di kawasan terpencil, penubuhan Bank Muamalat Indonesia dan penubuhan ICMI.³⁷

Berbeza dengan di Malaysia di mana proses Islamisasi pentadbiran sudahpun bermula pada awal tahun 1980-an, di Indonesia dasar pelaksanaan Islam baru bermula pada tahun 1988 dengan keluarnya Undang-Undang Pendidikan Nasional (UUPN).³⁸ Dasar pengislaman yang cukup penting seterusnya iaitu dengan berkuatkuasanya Undang-Undang Peradilan Agama (UUPA) yang diusulkan oleh Kementerian Agama. Dengan wujudnya

³⁵ Faisal Ismail, "Pancasila as the Basis for All Political Parties and for All Mass Organizations: An Account of Muslims Responses", *Studia Islamika*, Vol. 3, Number 4, 1996, hlm. 61-69.

³⁶ Bahtiar Effendy, *Islam and the State in Indonesia*, Singapore: Institute of Southeast Asian Studies, 2003.

³⁷ Lihat, "YABMP Bangun Seratus Mesjid", *Panji Masyarakat*, No 504, 1986. "Ratusan Masjid, Seribu Dai", *Tempo*, 6 Julai 1991. "Bank Dengan Agunan Amanah", *Tempo*, 9 November 1991. "Cendekiawan Muslim: Melangkah dari Malang", *Tempo*, 8 Disember 1990.

³⁸ Undang-undang ini mewajibkan pelajaran agama Islam untuk diajarkan di sekolah-sekolah rendah dan menengah jenis kebangsaan mahupun swasta. Undang-Undang ini juga memperuntukkan ketentuan guru agama yang mengajar pelajaran agama mesti sama dengan agama yang dianutnya. Satu bentuk kemenangan politik kepada Islam kerana sebelum ini berlaku situasi di mana guru bukan Islam mengajar pelajar Islam yang menciptakan kerisauan berlakunya indoktrinasi tertentu terhadap pelajar Islam. Lihat Lembaran Negara Republik Indonesia, Undang-Undang Republik Indonesia Nomor 2 Tahun 1989 tentang Sistem Pendidikan Nasional, Jakarta: Sekretariat Negara Republik Indonesia.

undang-undang ini, Indonesia mempunyai sumber hukum yang berasal daripada hukum Islam selain hukum konvensional warisan penjajah Belanda.³⁹ Undang-undang ini memberi kuasa kepada setiap pengadilan agama (mahkamah syari'ah) setanding dan setaraf dengan mahkamah sivil.⁴⁰

Usaha untuk menyerlahkan dimensi Islam dalam pemikiran dan kehidupan negara dan bangsa Indonesia yang bersifat infrastrukturnal mencapai kemuncaknya dengan diasaskannya Ikatan Cendekiawan Muslim Indonesia (ICMI) pada 6 Disember 1990.⁴¹ Dibentuknya wadah kumpulan intelektual Islam dengan pelbagai latar belakang disiplin keilmuan ini merupakan kemenangan politik golongan Islam yang selama dua dekad sebelumnya dipinggirkan secara sistematik.⁴² Perkembangan ini sekaligus menjadi pertanda terhakisnya legasi falsafah Jawa yang memunculkan terminologi dikotomi golongan

³⁹ Umar Shihab, "Perkembangan Islam di Indonesia", kertas kerja dibentangkan dalam Seminar Islam dan Imperialisme Baru, anjuran Persatuan Ulama Malaysia pada 19-20 Julai 2003 di Hotel Armada Petaling Jaya.

⁴⁰ Di bawah undang-undang ini, umat Islam dapat menyelesaikan kes-kes syari'ah yang berkaitan dengan hukum muamalat seperti perkahwinan, wakaf, dan warisan di pengadilan agama tanpa merujuk lagi dengan keputusan mahkamah sivil sebagaimana yang berlaku pada era sebelumnya. Lihat Lembaran Negara Republik Indonesia, Undang-Undang Republik Indonesia Nomor 7 Tahun 1989 tentang Peradilan Agama, Jakarta: Sekretariat Negara Republik Indonesia. Kajian tentang dikuatkuasakannya undang-undang yang dianggap sebagai titik awal proses Islamisasi sistem mahkamah, lihat Mark Cammack, Indonesia's 1989 Religious Judicature Act: Islamization of Indonesia or Indonesianization of Islam?, *Indonesia*, Number 63, April 1997, hlm. 143. Euis Nurlaelawati, "Change and Continuity: The Kompilasi and Indonesian Islamic Courts", *Studia Islamika*, Vol. 14, No. 1, 2007. Tentang latar belakang sosial politik yang melatarbelakangi diluluskannya undang-undang ini, lihat Ahmad Imam Mawardi, *Socio-Political Background of the Enactment of Kompilasi Hukum Islam in Indonesia*, Tesis Sarjana, Institute of Islamic Studies McGill University Canada, 1998.

⁴¹ Mengenai latar belakang dan kronologi penubuhan ICMI, lihat Makmur Makka dan Dhuroruddin Mashad, *ICMI Dinamika Politik Islam di Indonesia*, Jakarta: Pustaka CIDESINDO, 1997. Rujuk juga Syafii Anwar, "Islam, Negara dan Formasi Sosial dalam Orde Baru: Menguak Dimensi Sosio-Historis Kelahiran dan Perkembangan ICMI", *Ulumul Qur'an*, No. 3, Vol. III, 1993. Analisis tentang kelahiran ICMI dan bangkitnya kelas menengah masyarakat sivil yang ditunjukkan golongan santri, lihat "Islam, State, and Civil Society: ICMI and the Struggle for the Indonesian Middle Class", *Indonesia*, Number 56, October 1993.

⁴² M. Rusli Karim, *Negara dan Peminggiran Islam Politik*, Yogyakarta: Tiara Wacana, 1999. Lihat juga kajian Pramono U.Tanthowi, *Kebangkitan Politik Kaum Santri: Islam dan Demokratisasi di Indonesia 1990-2000*, Jakarta: Pusat Studi Agama dan Peradaban, 2005.

abangan⁴³ dan santri⁴⁴ yang selama ini dipegang teguh Soeharto dan rejimnya.⁴⁵ Kemunculan ICMI memberi pertanda bahwa pemerintah Orde Baru telah membuka lembaran baru dalam menjalin hubungan dengan golongan Islam yang selama ini diwarnai dengan pelbagai episod yang penuh dengan gejolak politik yang cukup menegangkan dan pertentangan menuju satu bentuk hubungan yang harmonis, memperkuat kerja sama yang semakin erat dan saling pengertian secara politik.⁴⁶

Situasi Islam di Indonesia terus menunjukkan perkembangan yang dinamik setelah teretusnya peristiwa reformasi 1998 yang berjaya meruntuhkan pemerintahan despotik Orde Baru yang telah berkuasa selama 32 tahun.⁴⁷ Di satu pihak, era reformasi telah membuka ruang seluas-luasnya kepada semua komponen bangsa termasuk golongan Islam untuk mengartikulasikan cita-citanya di alam demokratisasi yang tercipta ekoran gerakan

⁴³ Perkataan ini berasal daripada bahasa Jawa yang bermaksud merah. Golongan abangan merujuk kepada kalangan orang Islam (terutama di Jawa) yang kurang taat dalam menjalankan ajaran Islam dan masih mengamalkan dimensi nilai-nilai di luar Islam dalam praktik keagamaannya. Kajian tentang golongan abangan dan pengaruhnya terhadap perkembangan sosial politik keagamaan di Indonesia, lihat, Mark R. Woodward, *Islam in Java: Normative Piety and Mysticism in the Sultanate of Yogyakarta*, Tucson: University of Arizona Press, 1989.

⁴⁴ Santri bermaksud golongan orang Islam yang taat dalam menjalankan ajaran Islam. Golongan ini mempunyai latar belakang pendidikan di pondok pesantren atau sekolah Islam yang lain. Pengkategorian golongan orang Islam ini dicetuskan oleh antropolog terkenal asal Amerika yang membuat kajian di Jawa pada tahun 1950-an iaitu Clifford Geertz yang kemudian mencetuskan terminologi trikotomi golongan Islam. Golongan lain yang turut mendapat perhatian kajian Geertz ialah golongan Islam priyayi. Golongan ini sebenarnya dikategorikan juga sebagai golongan Islam abangan, iaitu muslim yang kurang taat. Namun dalam struktur masyarakat, golongan ini berada di lingkaran elit masyarakat iaitu golongan yang menguasai birokrasi pemerintah. Garis ini yang membezakannya dengan Islam abangan yang mempunyai struktur masyarakat kelas bawahan atau rakyat jelata yang dari segi akses kekuasaan mahupun pendidikan amat terhad. Meskipun banyak menuai kritik bahkan penolakan atas pengkategorian yang dianggap mensesderhanakan permasalahan ini, namun ia digunakan secara umum dalam menilai perilaku keagamaan di Indonesia terutama di Jawa pada zaman itu. Untuk perbincangan lanjut lihat, *Religion of Java*, Chicago dan London: University of Chicago Press, 1976. Lihat juga kajian tentang dikotomi muslim santri dan abangan, Zaini Muchtarom, *Santri dan Abangan di Jawa*, Jakarta: INIS, 1998.

⁴⁵ Keterangan lanjut tentang pengaruh kuat aliran falsafah Jawa dalam jentera pentadbiran elit Orde Baru, lihat Allan A. Samson, "Army and Islam in Indonesia", *Pacific Affair*, Vol. XLIV, No. 4, Winter, 1971-1972.

⁴⁶ Abdul Aziz Thaba, *Islam dan Negara*, hlm. 25-27.

⁴⁷ Perbincangan yang menarik tentang gerakan reformasi dan detik-detik kejatuhan Soeharto, lihat Geoff Forrester dan R.J. May (pnyt), *The Fall of Soeharto*, Singapore: SelectBooks, 1999. Analisis secara kritikal tentang berlakunya reformasi terutama kaitannya dengan kepentingan-kepentingan kuasa besar seperti Amerika Syarikat dan Badan Tabung Antarabangsa (IMF), lihat Noam Chomsky, "Master Card in Washington's Hand", *Indonesia*, Number 66, October 1998, hlm. 1-4.

reformasi. Sebelum reformasi, keadaannya jauh berbeza di mana hambatan dan penindasan terhadap Islam merupakan keadaan yang lazim diterapkan oleh pemerintah bagi menghalang pengaruh kekuatan Islam sebagaimana yang dialami oleh sebahagian besar organisasi gerakan Islam di Indonesia semenjak pasca kemerdekaan lagi.⁴⁸

Dinamika dan perkembangan yang berlaku di Malaysia dan Indonesia dalam tempoh 1980-an hingga awal tahun 2000-an dalam mengartikulasikan negara Islam dengan pelbagai versi dan pandangan akan cuba dianalisis lebih mendalam dalam kajian ini. Perkara ini termasuklah mengkaji dasar-dasar Islam di dalam wilayah pentadbiran sebagai kesan daripada perjuangan penubuhan negara Islam yang tercetus pada era kebangkitan Islam.

1.2 Persoalan Kajian

Kajian ini akan mengkaji unsur-unsur yang menjadi asas kepada tercetusnya perjuangan penubuhan negara Islam dan kesannya terhadap pelaksanaan Islam dalam era kebangkitan Islam. Meskipun dari segi matlamat tiada perbezaan dalam perjuangan penubuhan negara Islam, namun dalam kalangan Islam sendiri tiada persamaan konsepsi, interpretasi, cara mencapainya dan dari segi pelaksanaan dalam negara Islam. Lantaran itu, terdapat dua bentuk corak dan pendekatan dalam perjuangan penubuhan negara Islam iaitu pendekatan secara konservatif-formalistik dan pendekatan progresif-realistik. Selain kedua pendekatan utama tersebut, terdapat juga pendekatan secara sekularistik-liberal yang diperjuangkan oleh golongan yang tidak menghendaki penubuhan negara Islam secara formal dan

⁴⁸ Tentang sejarah konflik Islam di Indonesia dan kaitannya dengan bentuk ideologi negara lihat, Kuntowijoyo, *Paradigma Islam: Interpretasi untuk Aksi*, Bandung: Penerbit Mizan, 1991, hlm. 138-156.

pelaksanaan Islam oleh kerajaan. Kepelbagaian pendapat dan pendekatan dalam memperjuangkan negara Islam ini memberi kesan kepada pelaksanaan Islam yang cukup meluas di wilayah pentadbiran dalam era kebangkitan Islam.

Dari segi masa, wujud perbezaan yang cukup ketara dalam beberapa aspek pelaksanaan Islam di Malaysia dan Indonesia. Pelaksanaan Islam yang rancak di Malaysia bermula pada tahun 1981 terutama setelah Mahathir Mohamad dilantik menjadi Perdana Menteri yang keempat. Idealisme mengenai penubuhan negara Islam secara progresif semakin menyerlah setelah Anwar Ibrahim masuk UMNO pada 1982 yang mana beliau merupakan perancang utama dalam agenda Islam di negara ini. Pelaksanaan Islam secara progresif ini sekaligus meminggirkan usaha menubuhkan negara Islam secara konservatif dan doktrinal sepertimana yang diperjuangkan oleh PAS.

Manakala di Indonesia, pelaksanaan Islam yang rancak baru bermula pada 1988 yang ditandai dengan rentetan keluarnya beberapa undang-undang dan dasar-dasar kerajaan yang menyebelahi kepentingan umat Islam. Pelaksanaan dasar-dasar Islam di Indonesia munculnya boleh dianggap terlambat berbanding Malaysia. Salah satunya disebabkan konflik di antara elit pemerintah dan golongan Islam yang menghendaki negara Islam secara formal dan konservatif yang berlarutan sejak awal terbentuknya Orde Baru, sehingga menyebabkan umat Islam dipinggirkan secara terancang dan sama sekali tidak diberi kesempatan ikut ambil bahagian dalam pentadbiran negara.

Dari segi proses tercetusnya pelaksanaan Islam juga menonjolkan perbezaan yang ketara. Di Malaysia, secara umumnya gagasan tentang penonjolan dan penyerapan prinsip-

prinsip Islam di dalam kehidupan masyarakat dan negara berdasarkan dinamika dan desakan arus bawah (*bottom-up*). Sebahagian besar motivasi pelaksanaan Islam kerana ia didasari oleh pelbagai desakan dan tentangan yang kuat daripada golongan Islam untuk lebih banyak mengakomodasi kepentingan umat Islam yang kalau dibiarkan boleh menggugat kestabilan kerajaan. Namun manifestasi dan usaha sungguh-sungguh kerajaan untuk melaksanakan dasar Islam ini mengurangi darjah kecurigaan sesetengah pihak yang menuduh kerajaan hanya menjalankan dasar Islam yang bersifat kosmetik. Selain itu, yang tak kurang pentingnya adalah faktor lahirnya kesedaran baru terhadap penghayatan dan pengamalan Islam di kalangan elit kerajaan,⁴⁹ turut memainkan peranan dalam melicinkan program yang dirancang sehingga menjadikan Malaysia dikenali sebagai negara Islam yang maju.⁵⁰

Sedangkan di Indonesia, pelaksanaan Islam yang dicanangkan secara umumnya merupakan bentuk jawapan rejim terhadap dinamika sosio-politik yang berlaku di mana Soeharto mula mengalami konflik dengan kalangan tentera yang selama ini menjadi pendokong kuatnya turut mempercepat proses transformasi Islam ke pusat kekuasaan.⁵¹ Sebagai seorang presiden yang mempunyai kuasa besar dalam menentukan halatuju negara, menjadi petunjuk bahawa faktor pemimpin memainkan peranan yang besar dalam agenda Islam. Pelaksanaan Islam yang rancak di bawah era Soeharto ini disumbangkan oleh pendekatan secara pragmatik dan disokong oleh kumpulan progresif Islam. Ini bermakna,

⁴⁹ Salah satu contoh yang cukup menonjol dalam konteks ini adalah kenyataan Haji Suhaimi Kamaruddin yang menyerukan kerajaan supaya mengganti perlembagaan warisan kolonial Inggeris dengan hukum syariah Islam sebaik sahaja beliau terpilih sebagai Ketua Pemuda UMNO pada tahun 1978. Meskipun kenyataan itu dilihat mempunyai motif politik semata-mata iaitu bagi menyangkal kempen PAS dalam isu negara Islam, namun ia tidak menghilangkan fakta bahawa di dalam tubuh UMNO terdapat tuntutan untuk lebih banyak “mengislamkan” Malaysia. Lihat, Simon Barraclough, "Managing the Challenges", hlm. 965.

⁵⁰ Muhammad Abu Bakar, *Penghayatan Sebuah Ideal*, bab. 7.

⁵¹ Huraian yang cukup menarik dalam mengamati dinamika perubahan orientasi politik rejim Orde Baru, lihat William Liddle, "The Islamic Turn in Indonesia: A Political Explanation", *Journal of Asian Studies* 55, no. 3 (1996).

dapat dikatakan di sini bahawa dasar pelaksanaan Islam yang diterapkan di Indonesia berpunca daripada atas ke bawah (*top-down*), keadaan sebaliknya dengan apa yang berlaku di Malaysia iaitu tekanan dan kehendak daripada kalangan bawah.

Berdasarkan huraian di atas, timbul beberapa persoalan dalam kajian ini yang dapat dirumuskan sebagai berikut: *pertama*, apakah konsepsi dan interpretasi negara Islam di dalam kalangan umat Islam sama ada dalam perspektif gerakan Islam mahupun di kalangan parti politik Islam dalam era kebangkitan Islam? Dengan melontarkan persoalan ini akan dapat membantu untuk memahami pandangan dan pemikiran umat Islam di Malaysia dan Indonesia mengenai negara Islam. Perkara ini terutama disebabkan konsepsi dan interpretasi negara Islam yang terbentang sejak awal kemunculan Islam pasca kewafatan Nabi Muhammad sehingga pada era moden telah memberi contoh dan bentuk yang beragam dan pelbagai tafsir. Kenyataan ini mencetuskan ruang dan dinamik bagi umat Islam untuk menterjemahkan konsepsi negara Islam yang disesuaikan dengan faktor kekinian dan bersifat tempatan.

Persoalan *kedua* ialah, dalam bentuk dan pendekatan bagaimanakah perjuangan penubuhan negara Islam cuba dimanifestasikan di dalam pentadbiran negara pada era kebangkitan Islam? Apakah persamaan dan perbezaan pelaksanaan Islam di Malaysia dan Indonesia baik berdasarkan kepada segi masa kemunculan, corak pendekatan dan kesannya terhadap masyarakat Islam? Persoalan ini penting diketengahkan bagi mengenalpasti aliran dan corak pemikiran dalam kalangan Islam mengenai idealisme penubuhan negara Islam yang berasaskan kepada pendekatan secara konservatif, progresif dan penentangan

golongan sekular. Corak dan pendekatan ini telah memberi kesan kepada perjalanan dan dinamika pelaksanaan Islam di kedua negara dalam era kebangkitan Islam.

Persoalan *ketiga* yang ingin dikaji ialah sejauh mana kesinambungan perjuangan penubuhan negara Islam yang tercetus pada era kebangkitan Islam seiring dengan perkembangan dan dinamika politik yang berlaku pasca era reformasi? Pembahasan kesinambungan ini penting memandangkan berlakunya perubahan kepimpinan negara dan persekitaran politik yang cukup berbeza dengan era sebelumnya. Ini termasuk dengan wujudnya cabaran radikalisme dan reaksi bukan Islam terhadap terhadap isu negara Islam. Perubahan dan persekitaran baru ini pada akhirnya memberi kesan kepada proses pelaksanaan Islam yang terus berjalan.

1.3 Objektif Kajian

Berdasarkan persoalan kajian yang telah dihuraikan di atas, kajian ini dijalankan bagi mencapai objektif utama iaitu;

1. Mengkaji konsepsi dan interpretasi negara Islam dalam masyarakat Islam di Malaysia dan Indonesia. Dalam hal ini, era kebangkitan Islam telah mencetuskan tuntutan penubuhan negara Islam. Objektif kajian menjurus kepada konsepsi negara Islam yang disuarakan oleh pelbagai kalangan Islam sama ada dalam kalangan pertubuhan Islam utama seperti ABIM, Darul Arqam di Malaysia dan Nahdlatul Ulama dan Muhammadiyah di Indonesia serta Hizbut-Tahrir sebagai organisasi Islam yang merentasi sempadan negara. Dalam kalangan parti politik, menjurus kepada konsepsi PAS dan UMNO di Malaysia, Masyumi dan PPP di Indonesia. Manakala pandangan-

pandangan individu dan tokoh Islam tertentu turut memainkan peranan besar dalam merumus dan menentukan tafsiran negara Islam yang berkembang secara dinamik.

2. Meneliti pendekatan dan corak perjuangan penubuhan negara Islam berasaskan kepada kumpulan dan kecenderungan aliran dalam pemikiran politik Islam. Terdapat tiga pendekatan utama yang tercetus dalam perjuangan penubuhan negara Islam iaitu pendekatan konservatif, pendekatan progresif dan penentangan golongan sekular. Pendekatan konservatif menumpukan penubuhan negara Islam secara idealistik, formalistik dan cenderung mengabaikan perkara yang substantif. Pendekatan progresif menjurus kepada penubuhan negara Islam dengan kaedah yang realistik, mengutamakan perkara asas dan cenderung pragmatik, manakala pendekatan sekular menolak sebarang bentuk pembabitan elemen agama dalam pengurusan pentadbiran dan perundangan negara.
3. Menganalisis titik persamaan dan perbezaan sejarah perjuangan penubuhan negara Islam dan kesannya terhadap pelaksanaan Islam yang berlaku di Indonesia dan Malaysia. Perjuangan penubuhan negara Islam secara konservatif cuba dilakukan parti politik Islam yang secara khusus meletakkan penerapan syariat Islam sebagai acuan utamanya. Pelaksanaan Islam yang rancak dalam era kebangkitan Islam merupakan peranan dan sumbangan utama pendekatan secara progresif baik dalam bidang pendidikan, perundangan, ekonomi, nilai Islam dan dominasi Islam dalam jentera pentadbiran. Didapati juga bahawa penolakan kumpulan sekular terhadap pelaksanaan Islam hanya disuarakan oleh segelintir umat Islam.
4. Menilai dan merumuskan bagaimana berlakunya kesinambungan perjuangan negara Islam dalam arus perubahan dan perkembangan dalam masyarakat Islam di Malaysia dan Indonesia. Meskipun penggerak dan pelaku utama pelaksanaan Islam sudah tidak berada

dalam pentadbiran negara seperti Anwar Ibrahim dan Mahathir Mohamad di Malaysia, ICMI dan Soeharto di Indonesia, akan tetapi peruntukan perlembagaan dan faktor bahawa Islam merupakan elemen terpenting dalam dinamika politik negara, perjuangan penubuhan negara Islam akan terus berlangsung pada masa hadapan. Sungguhpun berlaku cabaran dalam mendaulatkan Islam seperti pendekatan keganasan dan radikalisme dalam cubaan menubuhkan negara Islam dan reaksi bukan Islam, akan tetapi ia tidak menghalangi sebarang usaha untuk pelaksanaan Islam yang dirancang kedua negara kerana realitinya majoriti penduduknya beragama Islam.

1.4 Definisi Konsep

Tujuan bahagian ini adalah untuk menjelaskan kepada beberapa istilah yang kerap digunakan dalam kajian ini. Hal ini penting bagi mewujudkan satu istilah yang konsisten dan dapat diterima pakai dari segi akademik dalam penulisan tesis ini. Dalam hal ini, perlu dijelaskan tentang definisi konsep yang dimaksudkan dalam kajian ini supaya tidak timbul kekeliruan konseptual.

a. Negara Islam

Istilah negara Islam patut diakui masih kontroversial sehingga ke dewasa ini dan seolah-olah tiada penghujungnya. Dalam kalangan sarjana muslim sendiri terjadi perdebatan dan polemik yang berpanjangan baik dari segi konsepsi, ciri-ciri, definisi dan kerangka negara Islam. Dalam kalangan ulama fiqh klasik misalnya, Abu Hanifah berpendapat bahawa

status negara Islam ditentukan oleh bilangan penduduknya iaitu sekiranya lebih ramai berbanding bukan Islam, maka ia ditakrif sebagai negara Islam. Begitu juga dengan ulama era moden seperti Abu Zahrah yang berpendapat bahawa selagi kuasa pemerintahan berada di tangan muslim dan tidak berbuat maksiat seperti berjudi, minum arak dan riba, ia boleh diiktiraf sebagai negara Islam. Negara yang berada dalam keadaan aman, hidup sejahtera dan selesa, Abu Zahrah juga mengiktirafnya sebagai negara Islam.⁵² Pandangan ini boleh dianggap sebagai mewakili definisi atau tafsiran yang agak longgar dan sederhana (*simple*) mengenai negara Islam. Konsepsi yang dirumuskan oleh ulama fiqh ini menjadi justifikasi kepada ulama atau intelektual pro kerajaan di Malaysia dan Indonesia bagi melabel negara mereka sebagai negara Islam.⁵³

Sedangkan bagi pandangan yang ketat dan kaku mengenai negara Islam ialah menjurus kepada takrifan bahawa sesebuah negara boleh diiktiraf sebagai negara Islam sekiranya negara berkenaan menerapkan hukum (syariat) Islam sepenuhnya. Termasuk di dalamnya ialah pelaksanaan hukum jenayah Islam (hudud). Ini bermakna, meskipun kepimpinan negara dikuasai oleh umat Islam dan jumlah penduduknya majoriti beragama Islam, perkara itu tidak mencukupi untuk dilabel negara Islam sekiranya negara berkenaan tidak menerapkan hukum syariat Islam. Pandangan atau tafsiran sebegini secara umumnya

⁵² Omdin Ashaari, *Sistem Politik Dalam Islam*, Kuala Lumpur: Yayasan Dakwah Islamiah Malaysia, 2008, hlm. 4.

⁵³ Dalam konteks Malaysia, lihat Mohd Nakhaie Ahmad, *Siyasah Syariyyah dan Kepentingannya dalam Mengurus Kepentingan Muslim di Malaysia*, Kertas Kerja dibentangkan dalam Wacana Pemikiran dan Peradaban Ummah III, anjuran Pertubuhan Muafakat Sejahtera Masyarakat Malaysia (MUAFAKAT) di Universiti Islam Antarabangsa (UIA), Gombak, 12 November 2011, hlm. 29. Dalam konteks Indonesia lihat misalnya Hasbullah Bakri, "Lima Dalil Republik Indonesia Bisa Disebut Negara Islam Non-Konstitusional", *Panji Masyarakat*, No 439, 1984.

ditampilkan oleh PAS di Malaysia dan diidealkan oleh sebahagian besar pertubuhan Islam seperti ABIM, IKRAM, ISMA, Hizbut Tahrir dan sebagainya.⁵⁴

Manakala di Indonesia, penggunaan takrifan dan definisi negara Islam dalam konsepsi yang sedemikian tidak pernah menjadi perjuangan atau wacana secara rasmi sebagaimana yang berlaku di Malaysia. Selain kerana perjuangan menjadikan Islam sebagai dasar negara oleh parti-parti Islam sejak merdeka hingga dewasa ini tidak pernah berhasil, ia sedikit banyak didasari oleh persepsi negatif di kalangan orang ramai mengenai istilah negara Islam. Perjuangan atau wacana negara Islam menjadi isu sensitif kerana dikaitkan dengan sejarah pemberontakan Darul Islam (DI) pimpinan Kartosoewirjo pada tahun 1940-an. Istilah negara Islam juga menjadi kontroversi di beberapa kalangan seperti pihak bukan Islam, golongan sekular dan pihak tentera yang pernah merasakan bertempur menentang pemberontak DI.

Malah, sejak akhir 1950-an hingga akhir 1990-an, istilah negara Islam menjadi isu 'haram' untuk diperbincangkan, apatah lagi untuk diperjuangkan pembentukannya berikutan sikap fobia dalam kalangan pemimpin yang berkuasa di Indonesia. Sejak ke belakang ini, beberapa parti yang jelas berideologi Islam seperti Partai Keadilan Sejahtera (PKS) mengelak menggunakan istilah negara Islam meskipun secara jelas parti berkenaan menyokong dan memperjuangkan penerapan syariat Islam dalam perundangan negara. Begitu juga dengan sikap beberapa pertubuhan Islam yang dikenali sebagai gerakan fundamentalis seperti Majelis Mujahidin Indonesia (MMI) dan Front Pembela Islam (FPI).

⁵⁴ Bagaimanapun patut dicatat bahawa meskipun mempunyai persamaan menjadikan pelaksanaan syariat Islam sebagai kayu pengukur pendefinisian negara Islam, akan tetapi dari banyak segi seperti aspek kepimpinan, strategi politik dan mekanisme untuk membentuk negara Islam wujud banyak perbezaan. Perkara ini akan didiskusikan dalam bab yang lain.

Mereka tidak lagi mementingkan 'jenama' atau nama negara Islam dalam asas perjuangan mereka. Sebaliknya, apa yang penting bagi mereka adalah sejauh mana prinsip Islam atau syariat Islam dapat diimplementasikan secara meluas dalam konteks perundangan, pentadbiran dan peraturan yang membabitkan kepentingan orang ramai dan umat Islam.

Lantaran itu, pengertian istilah negara Islam dalam kajian ini bersifat eklektik. Pengertian ini bersifat dinamik dan mengikut konsep pihak masing-masing kerana semuanya mempunyai landasan dan hujah yang boleh diterima. Bagaimanapun, bagi memudahkan pengertian, secara umumnya dapatlah dirumuskan bahawa istilah negara Islam di Malaysia dan Indonesia merujuk kepada ciri-ciri tertentu seperti wujudnya pelaksanaan syariat atau prinsip Islam dalam aspek perundangan, pentadbiran dan perlembagaan negara, realiti majoriti penduduknya Islam dan penguasaan orang Islam terhadap jentera pentadbiran negara.

b. Era Kebangkitan Islam

Konsepsi kebangkitan Islam yang hendak dipakai dalam kajian ini adalah berlakunya proses kesedaran dan penghayatan yang tinggi di kalangan umat Islam terhadap ajaran Islam. Kesedaran ini ditandai dengan pemaknaan yang lebih komprehensif terhadap Islam. Pemaknaan terhadap agama Islam tidak hanya sekadar memahami Islam sebagai agama yang bersifat ritual dan spritual semata-mata, akan tetapi Islam difahami sebagai *addin* iaitu agama yang mengatur semua urusan dunia ini yang meliputi pelbagai bidang seperti ekonomi, sosial, politik dan kebudayaan. Ini bermakna sebelum era kebangkitan Islam bermula, kesedaran dan penghayatan Islam lebih tertumpu kepada aspek ritual semata-

mata. Dalam tingkat tertentu dalam kalangan umat Islam juga, wujud Islam hanya sebagai bentuk identiti sahaja dan ajaran Islam dalam kehidupan sehari-hari tidak dilaksanakan.

Bentuk kesedaran ini kemudian diterjemahkan dengan tindakan memakai pakaian yang dituntut dalam Islam seperti pemakaian tudung di kalangan wanita, pemakaian jubah dan songkok putih untuk lelaki, meningkatnya dakwah di semua peringkat masyarakat Islam terutama di universiti, penubuhan badan yang mengurus zakat, kelas-kelas pengajian agama yang dibuka di tempat yang selama ini sinonim dengan elemen sekularisme seperti di pejabat kerajaan mahupun swasta, buka puasa di hotel berbintang, meningkatnya jumlah jamaah haji, penubuhan pertubuhan atau kebajikan Islam yang ditubuhkan secara sukarela oleh umat Islam, gaya hidup yang disesuaikan dengan nilai Islam, kesenian Islam, rancangan televisyen yang semakin rancak dengan program-program Islam, kesusasteraan Islam yang membanjiri pasaran buku dan sebagainya. Rengkas kata, kebangkitan Islam dijemakan dalam bentuk penghayatan dan pelaksanaan yang lebih mendalam terhadap prinsip Islam yang ditonjolkan dengan simbol-simbol keagamaan yang kemudian menjadi fenomena tersendiri dalam sejarah umat Islam moden.

Istilah kebangkitan Islam itu sendiri secara umumnya merujuk kepada fenomena semakin meningkatnya kesedaran dan aktiviti keagamaan masyarakat Islam. Namun demikian, istilah kebangkitan Islam sendiri sebenarnya bukan merupakan istilah tunggal bagi merujuk fenomena berkenaan. Para pengkaji dengan pelbagai hujah dan rasional masing-masing memberi istilah yang berbeza-beza seperti menghidupkan kembali (*revival*),⁵⁵ menegaskan kembali (*reassertion*)⁵⁶ dan kebangkitan kembali (*resurgence*).⁵⁷

⁵⁵ Lihat, Judith Nagata, Ideology and Social Change: The Islamic Revival in Malaysia, *Pacific Affair* 53(3), 1980, Simon Barraclough, Managing The Challenging Of Islamic Revival in Malaysia, *Asian Survey*, Jil

Bagaimanapun, meskipun berbeza secara penggunaan istilah, akan tetapi daripada segi isi kandungan, fokus kajian dan kesimpulan kebanyakan para pengkaji tidak jauh berbeza.⁵⁸ Oleh itu, penggunaan istilah yang dipakai tidak menggambarkan adanya perbezaan yang ketara di dalam rumusan kajian mereka.⁵⁹

Secara umumnya menurut Mohamad Abu Bakar sekurang-kurangnya terdapat tujuh jenis kebangkitan Islam iaitu pertama, peningkatan kesedaran tentang keagungan masa lepas yang diwujudkan oleh penambahan pengetahuan atau pemahaman baru tentang zaman tersebut; kedua, perubahan sikap atau orientasi terhadap Islam sebagai agama dan sebagai satu cara hidup dengan visinya yang tersendiri; ketiga, peningkatan amalan dan syariat Islam baik di peringkat peribadi mahupun sosial; keempat, pembaikan kehidupan yang menyimpang ke arah yang selari dengan tuntutan keislaman; kelima, penggilapan dan kemurnian fikiran dan tindakan ke arah Islam yang ideal; keenam, penguasaan dan warisan khazanah keilmuan Islam; ketujuh, keyakinan terhadap potensi Islam sebagai penawar atau penyelesaian kepada pelbagai penyakit individu dan masyarakat.⁶⁰

XXIII, Bil 8, 1983. Zainah Anwar, *Islamic Revivalism in Malaysia, Dakwah Among the Students*, Petaling Jaya: Pelanduk Publication, 1989. Muhammad Syukri Salleh, Recent Trends in Islamic Revivalism in Malaysia, *Studia Islamika*, Vol.6, No. 2, 1999.

⁵⁶ Lihat, Mohammad Ayoob (pnyt), *The Politics of Islamic Reassertion*, London: Croom Helm, 1981.

⁵⁷ Lihat Chandra Muzaffar, *Islamic Resurgence in Malaysia*, Petaling Jaya: Fajar Bakti, 1987, Mohamad Abu Bakar, External Influences on Contemporary Islamic Resurgence in Malaysia, *Contemporary Southeast Asia*, No. 2, September 1991.

⁵⁸ Meskipun dalam istilah bahasa Inggeris banyak menggunakan istilah yang berbeza-beza, akan tetapi yang menariknya adalah dalam menterjemahkan ke bahasa Melayu hampir kesemua pengkaji menggunakan istilah yang sama iaitu kebangkitan Islam.

⁵⁹ Walau bagaimanapun, bagi tujuan konsistensi dalam penggunaan istilah dalam kajian ini maka istilah kebangkitan Islam akan dipakai untuk penyebutan seterusnya memandangkan istilah berkenaan adalah istilah yang membawa pengertian yang lebih ideologis. Lebih daripada itu, istilah ini juga merupakan istilah yang paling popular digunakan oleh semua kalangan terutama di kalangan pengkaji.

⁶⁰ Mohamad Abu Bakar, "Selepas Kebangkitan Semula Islam? Pengislaman dan Pendakwahan Masa Kini: Satu Overview" dalam ABIM, *Gerakan Dakwah dan Orde Islam di Malaysia: Strategi Masa Depan*, Petaling Jaya: ABIM, 1993, hlm. 2.

c. Pelaksanaan Islam

Penggunaan istilah pelaksanaan Islam merujuk kepada berlakunya beberapa pola dan kaedah yang digunakan pemerintah dalam memutuskan sesebuah dasar yang mana prinsip-prinsip Islam dijadikan sebagai acuan utamanya dalam era kebangkitan Islam. Istilah ini memberi pengertian bahawa sistem pemerintah tersebut adalah bukan berdasarkan Islam sehingga perlu membuat dasar, menggubal undang-undang dan merancang peraturan yang berdasarkan hukum Islam. Justeru, dengan wujudnya pelaksanaan Islam di dalam pentadbiran ini menunjukkan bahawa sistem pemerintah di Malaysia dan Indonesia sememangnya menggambarkan bukan negara Islam sepenuhnya. Kalau sistem pemerintah itu berdasarkan Islam, sudah tentu tidak perlu lagi dilaksanakan dasar-dasar yang berteraskan Islam dalam melaksanakan pemerintahannya. Takrif ini konsisten dengan realiti hari ini bahawa di kedua negara berkenaan secara formal bukan negara Islam.

Dalam konteks kajian ini, pengertian pelaksanaan Islam di dalam pentadbiran adalah keputusan atau pelaksanaan dasar Islam merupakan inisiatif dari pemerintah bagi tujuan untuk mensyi'arkan Islam dan membela kepentingan umat Islam yang merupakan agama majoriti yang dianuti oleh warga di Indonesia dan Malaysia. Dalam kajian ini, beberapa bidang telah dikenal pasti sebagai bidang yang menjadi sasaran atau fokus kepada pelaksanaan Islam. Bidang-bidang itu antara lain bidang undang-undang, pendidikan, ekonomi, sosio-budaya dan politik kenegaraan. Pelaksanaan Islam di bidang-bidang ini merupakan kesan daripada tuntutan terbentuknya negara Islam.

Secara umumnya pelaksanaan Islam dilakukan dalam dua bentuk iaitu secara struktural dan infrastuktural. Pelaksanaan secara struktural adalah satu pendekatan yang dilakukan kerajaan untuk lebih banyak mengakomodasi kepentingan dan aspirasi Islam ke dalam struktur kerajaan terutama dalam birokrasi politik, perundangan atau peraturan-peraturan pemerintah. Dalam hal ini terdapat dua pendekatan kerajaan yang disifatkan secara struktural. Pertama, dengan menampung atau melantik individu iaitu tokoh Islam yang cukup berpengaruh ke dalam jentera pentadbiran secara besar-besaran. Kedua, dengan mengeluarkan atau menggubal undang-undang atau peraturan di mana prinsip dan kepentingan Islam diletakkan sebagai asas utama dalam setiap pengambilan keputusan.

Pelaksanaan Islam secara infrastruktural ialah satu pendekatan pihak kerajaan dengan banyak melakukan pembinaan-pembinaan untuk kegunaan Islam dalam semua bidang kehidupan. Selain pembinaan secara fizikal, kerajaan mengukuhkan institusi Islam sedia ada. Secara simbolik, pelaksanaan Islam secara infrastruktural dapat dilihat dalam pembinaan bangunan rumah ibadah (masjid dan surau), pejabat-pejabat pentadbiran Islam, institusi-institusi Islam baik institusi kehakiman, institusi pendidikan, institusi ekonomi dan bank. Pelaksanaan Islam secara infrastruktural baik di Malaysia dan Indonesia mengalami perkembangan yang signifikan setelah Islam menjadi faktor utama dalam percaturan politik negara dalam era kebangkitan Islam.⁶¹

⁶¹ Kajian mengenai pendekatan infrastruktural di Malaysia kesan era kebangkitan Islam lihat misalnya, Simon Barraclough, "Managing the Challenges of Islamic Revival in Malaysia: A Regim Perspective", *Asian Survey*, Jil XXIII, Bil 8. 1983. Dalam konteks Indonesia lihat Donald J. Porter, *Managing Politics and Islam in Indonesia*, London and New York: Routledge Curzon, 2002.

1.5 Skop Kajian

Ramai pengkaji yang bersetuju dan meletakkan dekad 1970-an sebagai titik awal berlakunya era kebangkitan Islam yang berlaku di dunia Islam termasuk di Malaysia dan Indonesia. Di antara hujah utama kenapa tahun 1970-an dipilih sebagai tahun permulaan era kebangkitan Islam adalah berdasarkan satu keyakinan bahawa zaman kegemilangan Islam akan muncul menjelang abad ke-14 iaitu pada 1400 Hijrah. Keyakinan ini berdasarkan kepada satu riwayat hadis yang menjelaskan pusingan kegemilangan Islam yang akan muncul setiap 100 tahun sekali dan akan berlaku pada tahun 1980 Masehi.

Berasaskan kepada realiti yang berlaku di dunia muslim ketika itu, hadis itu sememangnya menunjukkan kesahihannya. Beberapa peristiwa yang dapat dijadikan contoh sebagai pertanda wujudnya kejayaan Islam seperti berlakunya Revolusi Iran, kemenangan Arab melawan Israel pada tahun 1973, kawasan Timur Tengah sebagai kuasa minyak dunia yang boleh dijadikan *soft power* dalam menentukan senario percaturan politik dunia, antara faktor-faktor yang mempercepat berlakunya kebangkitan Islam. Kejayaan-kejayaan ini menjadi faktor pencetus kepada kebanggaan dan kepercayaan diri umat Islam yang sejak berabad-abad lamanya tunduk di bawah kuasa penjajahan Barat.

Jika titik awal era kebangkitan Islam dapat diletakkan secara jelas, lain halnya dengan kemuncak atau titik pengakhirannya. Meskipun dalam konteks kajian ini atau dalam disiplin sejarah amat penting meletakkan tarikh atau tempoh tertentu dalam mengenalpasti satu keadaan dan zaman tertentu, namun era kebangkitan Islam dalam kajian ini akan terus menerus berkembang dan bergerak dinamik. Hal ini disebabkan era kebangkitan Islam

merupakan satu proses yang terus menerus berlaku seiring dengan dinamika perkembangan Islam itu sendiri. Menurut Mohamad Abu Bakar, era kebangkitan Islam akan berterusan berlaku sehingga menjadi arus besar sejarah yang definitif yang diistilahkan sebagai terwujudnya satu sistem atau Orde Islam.⁶²

Justeru, atas dasar itu kajian ini memberikan tumpuan atau pembatasan masa pelaksanaan Islam dalam pentadbiran pada 1982 hingga 2004. Tempoh ini berdasarkan kepada hipotesis bahawa agenda Islam di Malaysia dan Indonesia sangat menonjol dimulai pada dekad ini. Tahun 1982 adalah tahun di mana Perdana Menteri ketika itu iaitu Mahathir Mohamad mula banyak mengeluarkan dasar-dasar yang menyerlahkan dimensi Islam di dalam pentadbirannya. Di Indonesia, meskipun masih diliputi dengan hubungan yang tegang dan di bawah pemerintahan yang otokratik, namun Presiden Indonesia ketika itu iaitu Soeharto mula mendekati dan mesra dengan golongan Islam. Hal ini terutama setelah majoriti kelompok umat Islam menerima Pancasila sebagai asas tunggal negara pada 1985. Semenjak itu, perkembangan Islam di kedua negara itu menunjukkan proses yang sangat dinamik yang ditandai dengan berlakunya pelbagai peristiwa penting yang mempengaruhi dinamika sosio-politik di kedua negara berkenaan.

Malaysia dan Indonesia dipilih sebagai subbjek kajian berdasarkan beberapa premis iaitu, *pertama*; Malaysia dan Indonesia merupakan negara yang penduduknya majoriti beragama Islam. Dengan kedudukannya sebagai majoriti, Islam di kedua negara berkenaan mempunyai peranan dan sumbangan yang signifikan dalam menentukan halatuju dan pembangunan negara yang berteraskan Islam. Oleh itu, pandangan-pandangan yang menyatakan bahawa Islam tidak selari dengan arus modenisasi dan dianggap menjadi faktor

⁶² Mohamad Abu Bakar, "Selepas Kebangkitan Semula Islam?", hlm. 13.

penghambat kepada pemodenan dan kemajuan sesebuah negara dengan sendirinya mengabaikan perkembangan dan realiti yang berlaku di kedua negara berkenaan. *Kedua*; sebagai negara Islam utama di rantau Nusantara, Indonesia dan Malaysia diyakini menjadi kawasan yang mampu menjadi alternatif kuasa Islam di masa akan datang. Malah menjadi pelopor Islam di peringkat antarabangsa pada abad ini.⁶³ Dengan corak yang berbeza dengan kawasan lain seperti kawasan Timur Tengah yang selama ini dianggap sebagai pusat Islam, Indonesia dan Malaysia diramalkan akan menjadi pusat tamadun Islam yang unggul dan tidak dianggap lagi sebagai Islam wilayah pinggiran.⁶⁴

Corak dan watak penganut Islam di rantau ini yang disifatkan sebagai ramah, toleran dan sederhana membuat kawasan ini dikenali sebagai kawasan yang menjadikan Islam sebagai faktor pendorong kepada kemajuan. Pada masa yang sama keduanya boleh menjalin kerja sama yang kukuh dengan agama dan peradaban lain bagi merealisasikan negara yang bertamadun dan gemilang di zaman globalisasi yang semakin mencabar ini. Pada intinya, perbincangan mengenai dunia Islam dewasa ini tanpa melibatkan kawasan Nusantara, maka perbincangan itu dilihat tidak lengkap dan cenderung akan mengabaikan realiti dalam masyarakat Islam.

Dengan latar belakang seperti itu, maka kajian ini membatasi skop kajian pada perjuangan menegakkan negara Islam dan perkembangan dinamika sosio-politik Islam terutama memfokus kepada pada era pemerintahan Soeharto di Indonesia dan era Mahathir Mohamad di Malaysia. Bagaimanapun, dalam konteks bagaimana perjalanan dan perkembangan pelaksanaan Islam pasca kepemimpinan Mahathir dan Soeharto, maka penting

⁶³ Siddiq Fadzil, "Potensi Kepeloporan Melayu Abad 21", *Ulumul Qur'an*, No. I, VII/Th 1996, hlm. 4-11.

⁶⁴ Azyumardi Azra, "Kebangkitan Islam akan Muncul dari Melayu", *Ulumul Qur'an*, No. I, VII/Th. 1996, hlm. 19-23.

juga untuk diketengahkan kajian pasca kepimpinan kedua pemimpin berkenaan bagi memperkukuh kajian ini. Oleh itu, kajian ini akan melihat perkembangan Islam pasca era reformasi bagi mempertajam analisis kajian. Tempoh kajian pasca reformasi dipilih sehingga 2004. Tahun ini dipilih sebagai tahun akhir kajian berdasarkan kepada premis bahawa pelaksanaan Islam mengalami proses dinamika sosio-politik pasca reformasi yang begitu dinamik terutama setelah keputusan pilihan raya 2004 di kedua negara berkenaan.

1.6 Kepentingan Kajian

Kajian ini penting terutama bagi berusaha menjelaskan secara terperinci mengenai proses terintegrasinya Islam dengan negara berikutan tuntutan penubuhan negara Islam dalam era kebangkitan Islam. Proses integrasi ini mewujudkan dalam bentuk mengakomodasi pelbagai kepentingan umat Islam sama ada yang berbentuk struktural mahupun infrastruktural. Oleh itu, alasan pemilihan tajuk ini berdasarkan kepada satu hipotesis bahawa Islam mempunyai pengaruh yang besar dalam menentukan perkembangan politik negara setelah sekian lama Islam sebagai kekuatan politik berada di pinggiran kekuasaan.

Pada asasnya, kajian tentang politik Islam di Malaysia dan Indonesia pada era tahun 1980-an hingga 1990-an merupakan bidang yang dapat dikategorikan sebagai surga bagi para pengkaji. Hal ini kerana tema-tema tentang gerakan Islam dan kebangkitan Islam menjadi bidang pilihan para pemerhati dan pengkaji masalah sosial politik pada masa itu. Mereka melihat Islam telah menjelma menjadi satu entiti yang semakin diperhitungkan kekuatannya oleh dunia lain khususnya bagi dunia Barat. Akibatnya adalah teramat banyak karya yang berupa buku, artikel, jurnal, monograf, prosiding seminar dan tesis akademik

yang mencecah ribuan jumlahnya yang berusaha menjelaskan dan memperihalkan tema berkenaan dengan menggunakan pelbagai pendekatan dan perspektif masing-masing.

Walau bagaimanapun, kajian tentang usaha-usaha penubuhan negara Islam dan kesannya terhadap pelaksanaan Islam yang berlaku di Malaysia dan Indonesia dengan membuat satu kajian perbandingan, kurang mendapatkan perhatian daripada pengkaji. Padahal, Islam di kedua negara ini memiliki kedudukan yang strategik dalam memainkan peranan meninggikan syi'ar Islam di rantau Nusantara yang dianggap akan menjadi kawasan baru dari peradaban dunia Islam. Tajuk ini juga menjadi signifikan kerana berusaha untuk mengkaji secara terperinci tentang pelaksanaan Islam di kedua negara berkenaan dengan mengacu kepada strategi dan pendekatan politik yang dihasilkan oleh pimpinan kerajaan di kedua-dua negara.

Manakala kepentingan tempoh kajian iaitu 1982 – 2004 dipilih berdasarkan hujah bahawa dalam tempoh itu telah berlaku pelaksanaan Islam yang begitu rancak dalam pentadbiran negara. Berbeza dengan Perdana Menteri sebelumnya yang menjadikan Islam hanya sebagai simbol dan agama ritual semata-mata, kepimpinan Mahathir Mohamad begitu menonjol dalam menjalankan dasar dan perjuangannya terhadap Islam. Selain daripada motif dan faktor luaran yang melingkupi Malaysia ketika itu, legasi beliau dalam memahami Islam menjadikan konsep Islam sebagai *addin wa dawla* begitu popular dan menjadi kesedaran baru di semua lapisan masyarakat Islam. Pada masa beliau juga, Malaysia dikenali sebagai negara Islam yang cukup popular di negara-negara Islam kerana kepesatan pertumbuhan ekonomi dan pada masa yang sama mampu mengekalkan keadaan negara dalam keadaan stabil dari segi politik.

Perubahan pendekatan terhadap Islam sebagai kekuatan politik juga dialami oleh Soeharto. Meskipun pada peringkat awal sehingga dua dekad seterusnya Soeharto melaksanakan dasar peminggiran terhadap elemen Islam politik, namun sejak pertengahan tahun 1980-an, Soeharto mula menunjukkan hubungan yang mesra dengan kalangan Islam dan banyak mengeluarkan dasar-dasar kerajaan yang menyebelahi aspirasi umat Islam. Ini menjadi faktor pembeza dengan rejim terdahulu yang dipimpin Soekarno di mana beliau banyak mengeluarkan dasar yang bersifat konfrontatif terhadap Islam. Selain itu, dimensi yang menonjol pada masa kepimpinan Soeharto adalah berlakunya pendekatan untuk mengakomodasi terhadap tokoh-tokoh Islam dalam bidang pentadbiran negara dan tentera yang selama ini begitu sinonim dikuasai oleh golongan nasionalis-sekularis. Satu keadaan yang tidak pernah berlaku dalam sejarah politik Indonesia sejak merdeka.

Berdasarkan hujah yang telah dihuraikan di atas, kajian ini dianggap penting bagi memenuhi keperluan akademik dan penyelidikan yang hendak dibuat. Dengan menggunakan pendekatan perbandingan terhadap perjuangan untuk menegakkan negara Islam dan kesannya terhadap pelaksanaan Islam di Malaysia dan Indonesia yang setakat ini hampir tidak dibuat oleh pengkaji lain, diharapkan hasil kajian ini semakin memperkaya literatur tentang gerakan dan politik Islam khususnya di kedua negara berkenaan.

1.7 Metodologi Kajian

Metodologi kajian bagi penulisan tesis ini menggunakan kaedah kualitatif. Kaedah kualitatif menjurus kepada penelitian terhadap beberapa sumber primer dan sekunder yang

dapat membantu menjawab kajian ini. Bagi kaedah kualitatif yang diaplikasikan dalam kajian ini ialah membuat kajian literatur di beberapa perpustakaan terkemuka sama ada yang berada di Malaysia mahupun di Indonesia. Kajian kepustakaan ini diperlukan bagi memperoleh data-data melalui penelitian ke atas buku-buku, jurnal, kertas kerja, teks-teks ucapan, dan juga keratan akhbar atau majalah yang menyiarkan rencana atau artikel yang berkaitan dengan tajuk penyelidikan. Untuk membantu mencari jawapan atas pelbagai masalah yang hendak dikaji, maka data-data bertulis akan dianalisis menerusi kaedah deskriptif-analitis. Kaedah ini menjadi alat bantu dalam memberikan gambaran kepada data-data berkenaan dan memberikan penjelasan secara konseptual terhadap maklumat yang diperolehi. Melalui kaedah ini, diharapkan dapat merungkai permasalahan kajian dan menjawab objektif kajian yang telah ditetapkan.

Di Malaysia, kajian kepustakaan dijalankan di perpustakaan Universiti Malaya, Perpustakaan Za'ba, Perpustakaan Tun Seri Lanang Universiti Kebangsaan Malaysia, perpustakaan Universiti Islam Antarabangsa, perpustakaan Pusat Islam Kuala Lumpur, Perpustakaan Negara Malaysia, perpustakaan Yayasan Dakwah Islam Malaysia dan perpustakaan Institut Kefahaman Islam Malaysia. Di Indonesia, beberapa tempat yang dikenal pasti sebagai tempat yang cukup autoritatif dalam hal menyediakan data-data bertulis tentang penubuhan negara Islam dan pelaksanaan Islam adalah dengan membuat kajian kepustakaan di perpustakaan Universitas Islam Negeri Jakarta, perpustakaan Nasional Republik Indonesia, perpustakaan Universitas Paramadina Jakarta, perpustakaan *Center for Strategic and International Studies* (CSIS), perpustakaan Imam Jama' Jakarta, Universitas Islam Negeri Yogyakarta, Universitas Sanata Darma Yogyakarta, perpustakaan

Ignatius Yogyakarta dan Institut Islam Negeri Sunan Ampel Surabaya dan Sekolah Tinggi Agama Islam Negeri Jember.

Selain mengumpulkan data melalui kajian perpustakaan, pengumpulan data (dokumen atau arkib) juga dilakukan di beberapa agensi kerajaan yang relevan dengan kajian ini. Penyelidikan akan dijalankan di beberapa institusi yang ada kaitan dengan pelaksanaan dasar Islam sama ada daripada institusi kerajaan seperti Jabatan Hal Ehwal Khas, Jabatan Kemajuan Islam Malaysia, Arkib Negara Malaysia mahupun daripada pertubuhan bukan kerajaan seperti Angkatan Belia Islam Malaysia, Jamaah Islah Malaysia dan Sisters in Islam. Penyelidikan di beberapa agensi ini bertujuan untuk memperoleh maklumat atau data yang berbentuk fail-fail rasmi institusi berkenaan dalam merespons perjuangan penubuhan negara Islam dan pelaksanaan Islam di Malaysia. Di Indonesia seperti di Departemen Agama Republik Indonesia (Menteri Hal Ehwal Agama), Kementerian Pendidikan Nasional Indonesia dan Kementerian Dalam Negeri, Arsip Nasional dan lembaga-lembaga rasmi yang lain. Dokumen dan fail-fail dari institusi rasmi yang diklasifikasi sebagai sumber utama ini menjadi tumpuan utama dalam mendapatkan data dan maklumat berhubung kajian ini yang disifatkan teramat penting dalam kajian-kajian di bidang sejarah.

Kajian ini juga akan menggunakan data-data yang diklasifikasi sebagai pendukung sumber primer menerusi beberapa temuramah dan wawancara secara mendalam (*depth interview*) dengan beberapa narasumber yang merupakan tokoh-tokoh yang dianggap sebagai pelaku atau saksi sejarah dalam pelaksanaan Islam di Indonesia dan Malaysia. Narasumber yang dicadangkan untuk ditemuramah merupakan tokoh-tokoh akademik,

tokoh politik, aktivis Islam, NGO Islam dan beberapa individu daripada agensi Islam kerajaan mahupun sektor swasta. Maklumat yang diperolehi melalui kaedah wawancara diperlukan untuk dijadikan alat pengukur kadar kesahihan data-data primer dan sekunder yang diperolehi menerusi kajian kepustakaan. Ia juga berperanan dalam membuat satu rumusan untuk menolak atau mengukuhkan lagi sumber data bertulis yang sudah diperolehi.

Dengan menggunakan kaedah kajian perbandingan, tesis ini akan membuat perbandingan berkenaan dengan beberapa aspek yang mengandungi unsur-unsur yang dapat diperbandingkan terhadap penubuhan negara Islam di kedua negara berkenaan. Aspek-aspek yang dapat diperbandingkan dalam konteks kajian di antaranya adalah terutamanya yang berkaitan dengan dasar-dasar kerajaan terhadap Islam yang merangkumi aspek ekonomi, sosial, politik dan fenomena-fenomena lain yang dianggap mempengaruhi kepentingan dan persepsi umat Islam terhadap kerajaan. Dengan kajian perbandingan, dapatan kajian ini diharapkan mampu merungkai titik persamaan dan perbezaan persoalan Islam di kedua-dua negara berdasarkan data-data yang diklasifikasi sahih tanpa mengurangkan atau menokok tambah fakta-fakta yang diperolehi.

1.8 Kajian Kepustakaan

Dalam bahagian kajian kepustakaan ini, perbincangan hanya akan difokuskan kepada sumber-sumber tulisan terdahulu yang berkaitan dengan isu penubuhan negara Islam dan pelaksanaan Islam di Indonesia dan Malaysia. Bagaimanapun, agar tidak ketandusan pemikiran dan kehilangan jejak panjang proses yang mencetuskan idea pelaksanaan Islam ini, maka turut disentuh beberapa karya terpilih tentang tema kebangkitan Islam yang

dijadikan sumber rujukan untuk mempertajam analisis perbincangan. Pemilihan kebangkitan Islam sebagai tema dalam alat bantu analisis adalah berdasarkan kepada premis bahawa kebangkitan Islam telah menjadi pencetus utama dalam gelombang kesedaran baru penghayatan Islam yang dijelmakan dalam agenda Islam di Indonesia dan Malaysia.

Ontologi wacana pemikiran dan aksi Islam di Malaysia yang dihasilkan Muhammad Abu Bakar bertajuk *Penghayatan Sebuah Ideal: Suatu Tafsiran tentang Islam Semasa* merupakan karya terbaik beliau dalam menjelaskan fenomena tentang kesedaran dan penghayatan Islam di Malaysia pada era 1980-an. Buku ini merupakan kumpulan esei dan artikel beliau yang dibentangkan di beberapa seminar dan disiarkan di pelbagai penerbitan sama ada yang dimuat di jurnal-jurnal mahupun bahagian bab dalam sebuah buku. Secara garis besarnya, karya ini menghuraikan tentang perkembangan Islam daripada perspektif perkembangan Islam antarabangsa sehingga perkembangan Islam di Malaysia. Tema-tema utama yang dibangkitkan dalam buku ini mengandungi beberapa persoalan penting dalam menilai dan mengkaji halatuju yang hendak dicapai umat Islam dalam konteks masa itu seperti topik Islam sebagai entiti utama dalam mencapai kemajuan di pelbagai aspek kehidupan. Beliau menghuraikan aspek ini dengan mengambil kira pandangan golongan aktivis gerakan Islam dan golongan ulama intelektual di dunia Islam.⁶⁵

Abu Bakar turut menyentuh tentang fenomena kebangkitan Islam sebagai pemangkin kepada kuatnya tuntutan daripada umat Islam di negara ini untuk menubuhkan negara Islam dan melaksanakan nilai-nilai Islam secara sungguh-sungguh dalam semua

⁶⁵ Lihat Muhammad Abu Bakar, *Penghayatan Sebuah Ideal: Suatu Tafsiran tentang Islam Semasa*, Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka, 1987.

aspek kehidupan. Selain faktor luaran, kesedaran baru yang berlaku di pelbagai peringkat masyarakat ini menurut beliau, turut disumbangkan dengan kewujudan pertubuhan-pertubuhan dakwah seperti ABIM, JIM dan Darul Arqam yang bergiat aktif dalam perjuangannya untuk mengembalikan semula ajaran Islam yang syumul dalam mengatur semua aspek kehidupan seperti ekonomi, sosial, politik, masalah hubungan kaum dan agama, integrasi nasional dan pertembungan budaya.⁶⁶ Bertolak daripada fakta inilah yang mendorong kerajaan Malaysia untuk melaksanakan agenda Islam yang merangkumi pembinaan jatidiri kebangsaan sehingga ke pembangunan material yang disimbolkan dengan kejayaan Islam di masa lampau. Hujah beliau, peningkatan penghayatan Islam yang seterusnya menjadi pemangkin pelaksanaan Islam bukan kerana kesedaran persoalan sosiologi dan persekitaran semata-mata akan tetapi berdasarkan kepada munculnya kesedaran baru umat Islam untuk menjadikan Islam sebagai agama yang syumul.⁶⁷

Walau bagaimanapun, dari segi hubungkaitnya dengan tesis ini, kajian ini tidak memberikan tumpuan utama tentang persoalan pelaksanaan Islam dan ciri-ciri yang menjadi asas kepada tercetusnya tuntutan penegakan negara Islam. Sebaliknya, beliau banyak mengulas tentang persoalan-persoalan dan cabaran Islam pada masa itu seperti Islam dan nasionalisme, Islam dan pertembungan budaya, hubungan Islam, etnisiti dan masalah integrasi nasional dan sebagainya.

Bahtiar Effendy dalam karyanya *Islam and the State in Indonesia* pula membuat kajian tentang peranan Islam dalam mempengaruhi kehidupan sosial politik di Indonesia termasuk juga usaha untuk mewujudkan agenda Islam khususnya yang berlaku pada era

⁶⁶ Ibid., hlm. 148-150

⁶⁷ Ibid., hlm. 151-155.

rejim Orde Baru.⁶⁸ Beliau mengistilahkan hubungan fasa baru yang harmonis di antara rejim 'kuku besi' Orde Baru dengan kalangan Islamis ini merupakan bentuk daripada politik akomodasi.⁶⁹ Gaya politik akomodasi ala Soeharto ini meliputi dua bentuk akomodasi iaitu akomodasi struktural dan infrastruktur. Akomodasi struktural iaitu menarik dan menjadikan beberapa aktivis dan intelektual Islam sebagai menteri dan menguasai jawatan-jawatan di birokrasi yang lain.⁷⁰ Manakala akomodasi infrastruktur iaitu dengan membina masjid-masjid di seluruh pelosok Indonesia melalui Yayasan Amal Bakti Muslim Pancasila yang diasaskan Soeharto. Selain itu, politik akomodasi infrastruktur yang digagaskan oleh Soeharto juga ditandai dengan dibukanya Bank Muamalat Indonesia (BMI) pada tahun 1991 sebagai institusi kewangan Islam pertama di Indonesia.⁷¹

Menurut beliau, hubungan umat Islam dengan pemerintah Orde Baru yang disokong tentera, mengalami pasang surut mengikut perkembangan dinamika politik ketika itu. Secara umum, perbincangan tentang Islam dan negara selalu diwarnai dengan pertarungan retorika di antara golongan Islam dan golongan nasionalis sekular dalam merumuskan dan menentukan bentuk ideal ideologi negara semenjak awal merdeka. Konflik pemikiran ini kemudian diperburuk dengan wujudnya aktiviti keganasan dan gerakan pemisahan yang mengatasnamakan Islam sebagai menjustifikasi tindakan ini. Pada peringkat awal Orde Baru berkuasa, umat Islam mengalami satu hubungan yang harmonis terutama kaitannya dengan kerjasama umat Islam dan tentera dalam menumpas komunis. Bagaimanapun, persoalan bentuk dan ideologi negara yang masih dipertikaikan umat Islam membuat pemerintah selalu mencurigai dan mengawasi aktivisme Islam yang dianggap akan

⁶⁸ Bahtiar Effendy, *Islam and the State in Indonesia*, Singapore: Institute of Southeast Asian Studies, 2003.

⁶⁹ Ibid., hlm. 149.

⁷⁰ Bahtiar Effendy, *Islam dan Negara: Transformasi Pemikiran dan Praktik Politik Islam di Indonesia*, Jakarta: Paramadina, 1998, hlm. 273-303.

⁷¹ Ibid., hlm. 305.

membahayakan keselamatan Pancasila sebagai ideologi negara yang tidak boleh ditawar menawar atau dikompromikan oleh sesiapaupun termasuklah oleh penyokong Islam politik. Keadaan ini sedikit mencair setelah Pancasila diterima oleh semua komponen bangsa termasuk daripada kalangan umat Islam sebagai bentuk akhir sistem negara. Perkembangan ini menurut Bahtiar, membuka laluan kepada intelektual dan aktivis Islam untuk melaksanakan agenda Islam ke semua sektor termasuklah sektor pentadbiran kerajaan mahupun kepada masyarakat secara keseluruhannya.⁷²

Proses pelaksanaan Islam yang berlaku di Malaysia turut mendapat sorotan Kamarulnizam Abdullah dalam kajiannya *The Politics of Islam in Contemporary Malaysia* tentang percaturan politik Islam kontemporari.⁷³ Menurut Kamarulnizam, program pengislaman yang dicanangkan kerajaan merupakan penjelmaan daripada pertarungan politik di antara parti pemerintah UMNO dan parti pembangkang PAS di satu pihak dan dengan desakan yang dimainkan oleh gerakan-gerakan Islam seperti ABIM, Darul Arqam dan Jamaah Tabligh di pihak lain. Pandangan ini turut dikongsi beberapa sarjana lain meskipun dengan pendekatan atau perspektif yang berbeza seperti karya Diane K Mauzy dan R.S Milne,⁷⁴ Jomo dan Ahmed Shabery Cheek,⁷⁵ dan Syed Ahmad Hussein.⁷⁶

Kerajaan menyedari bahawa trend kebangkitan Islam yang melanda negara ketika itu tidak dapat dihalang lagi pengaruhnya ke atas masyarakat Islam. Oleh itu, bagi mengelak PAS meraih keuntungan politik daripada fenomena itu, maka kerajaan

⁷² Ibid., hlm. 271-273.

⁷³ Kamarulnizam Abdullah, *The Politics of Islam in Contemporary Malaysia*, Bangi: Penerbit UKM, 2003.

⁷⁴ Mauzy, Diana. K dan R.S. Milne, "The Mahathir Administration in Malaysia: Discipline through Islam", *Pacific Affair*, Jil. 56, Bil. 4, Winter 1983-1984, hlm. 617-648.

⁷⁵ Jomo dan Ahmed Shabery Cheek, "The Politics of Malaysia's Islamic Resurgence", *Third World Quarterly*, Vol. 10. No. 2, April 1988, hlm. 843-868.

⁷⁶ Syed Ahmad Hussein, *Islam and Politics in Malaysia 1969-1982: The Dynamic of Competing Traditions*, Tesis PhD, Yale University, 1988.

mengeluarkan beberapa dasar pengislaman institusi yang sedia ada dan mengislamisasikan nilai-nilai dan norma-norma Islam ke pentadbiran kerajaan.⁷⁷ Salah satu strategi kerajaan untuk menjayakan program ini adalah dengan mengajak masuk beberapa intelektual Islam terkemuka seperti Yusuf Nor, Zainal Abidin Kadir dan Abdul Hamid Othman dan Fadli Ghani. Kehadiran tokoh-tokoh akademik ini bertujuan untuk menjadi pasukan pemikir (*think tank*) kepada kerajaan dalam memberi masukan terhadap pelaksanaan Islam.⁷⁸

Bagaimanapun, langkah UMNO yang paling menarik perhatian adalah kejayaannya memikat pimpinan organisasi belia yang berpengaruh ABIM, iaitu Anwar Ibrahim masuk ke parti pemerintah. Kemasukan tokoh aktivis Islam ini merubah secara besar-besaran orientasi kerajaan terhadap pembangunan negara dan bangsa yang berteraskan kepada Islam. Perubahan yang menonjol ini dapat dilihat menerusi pelbagai dasar yang dikeluarkan kerajaan berhubung pelaksanaan Islam di negara ini terutama dalam bidang pendidikan, sistem ekonomi dan reformasi mental masyarakat Islam. Bagaimanapun, dalam karya Kamarulnizam ini, isu pelaksanaan Islam bukan menjadi fokus utama kajian ini. Malah, isu ini hanya dijadikan sisipan daripada subtajuk bahagian bab. Hal ini kerana karya ini memberikan tumpuan kepada pengaruh politik Islam terhadap isu keselamatan negara. Oleh yang demikian, perbincangan tentang pelaksanaan Islam terutama yang berkaitan dengan aspek pengaruhnya terhadap penghayatan dan pengamalan Islam di kalangan pemeluknya, tidak banyak dikupas dalam kajian ini.⁷⁹

Dalam konteks kajian perbandingan terhadap peranan Islam dalam mempengaruhi senario dan pembangunan politik di Indonesia dan Malaysia, kajian Kikeu Hamayotsu

⁷⁷ Kamarulnizam Abdullah, *The Politics of Islam*, hlm. 181.

⁷⁸ Ibid., hlm. 182.

⁷⁹ Ibid.

bertajuk *Islam and National Building in Southeast Asia: Malaysia and Indonesia in Comparative Perspective* cukup memberikan gambaran kepada kerangka tesis ini yang menumpukan di kedua negara.⁸⁰ Dengan mengambil pendekatan Islam sebagai elemen penting dalam pembangunan bangsa, bagaimanapun beliau berhujah bahawa kedua negara ini mengambil kaedah yang saling bertolak belakang. Pendekatan yang berbeza ini terutama dalam konteks bagaimana Islam seharusnya diletakkan dalam hubungannya dengan sistem politik negara yang mempunyai masyarakat dengan pelbagai keragaman agama, bahasa, etnik dan budaya. Di Malaysia, pendekatan Islam yang dilakukan oleh rejim yang berkuasa iaitu dengan mengintegrasikan Islam di dalam sistem pentadbiran dan ideologi kerajaan (*inclusion*) manakala di Indonesia bersifat luaran (*exclusion*).⁸¹

Kajian Hussin Mutalib *Islam in Malaysia: From Revivalism to Islamic State* banyak menjelaskan kesan fenomena kebangkitan Islam yang melanda umat Islam di Malaysia sehingga memaksa pemerintah merubah dasar-dasarnya untuk condong ke negara Islam.⁸² Menurut beliau, maraknya semangat kebangkitan Islam di Malaysia ini secara tidak langsung merupakan kesan daripada pelbagai peristiwa yang berlaku di Dunia Islam seperti revolusi Iran, kemenangan Arab dalam perang melawan Israel, minyak sebagai senjata diplomasi dan semangat reformasi yang melanda di kebanyakan negara Islam. Beberapa peristiwa penting ini menjadi faktor luaran yang menjadi pendorong kepada berlakunya kebangkitan Islam yang menghala kepada penubuhan negara Islam di Malaysia.⁸³

⁸⁰ Kikue Hamayotsu, "Islam and National Building in Southeast Asia: Malaysia and Indonesia in Comparative Perspective", *Pacific Affairs*, Vol. 75, No. 3, 2002.

⁸¹ Ibid., hlm. 356-357.

⁸² Hussin Mutalib, *Islam in Malaysia: From Revivalism to Islamic State*, Singapura: National University of Singapore, 1993, hlm. 29-31.

⁸³ Ibid., hlm. 8-14.

Bagi Peter G. Riddle dalam tulisannya *Islamization, Civil Society and Religious Minorities in Malaysia*, pelaksanaan Islam di Malaysia memberi kesan yang cukup mendalam bagi kalangan bukan Islam dan golongan minoriti yang lain. Dengan merujuk kepada persepsi beberapa NGO yang bergiat untuk kempen bagi kebebasan menjalankan agama, beliau menegaskan bahawa agenda Islam yang dilaksanakan oleh kerajaan pada tahap tertentu telah menjejaskan keharmonian antara kaum dan agama di Malaysia. Ini terutama berkaitan dengan semakin rancaknya gema Islam yang tersebar ke pelbagai aspek kehidupan semenjak tahun 1990-an sehingga pengisytiharan Malaysia sebagai negara Islam pada tahun 2001 oleh Mahathir Mohamad, Perdana Menteri ketika itu. Bagi kalangan bukan Islam, pengumuman ini sebenarnya bermotif politik semata-mata bagi mengembalikan sokongan dan kepercayaan pengundi Melayu setelah dalam Pilihan Raya 1999 BN mengalami kekalahan teruk daripada barisan pembangkang.⁸⁴

Norani Othman dalam artikelnya *Islam, Islamization and Democratization: Challenges and Prospects* pula berpandangan bahawa pelaksanaan Islam yang berlaku di Malaysia khasnya di bawah pentadbiran Mahathir Mohammad dicetuskan oleh persaingan di antara musuh tradisi politik iaitu UMNO dan PAS dalam merebutkan undi kaum Melayu.⁸⁵ Sebagai akibat daripada wujudnya persaingan ini, UMNO berdepan dengan isu-isu tentang pelaksanaan syariah Islam yang dibangkitkan PAS yang oleh beliau disifatkan sebagai “lelong Islamisasi” bagi menggambarkan pertarungan memperoleh sokongan pengundi Melayu. Kedua-dua parti ini menurut Zainah Anwar saling berlumba menampilkan imej parti yang paling Islamik dan yang paling “saleh” di hadapan

⁸⁴ Peter G. Riddle, "Islamization, Civil Society and Religious Minorities in Malaysia", dalam, K.S. Nathan dan Mohammad Hashim Kamali (pnvt). *Islam in Southeast Asia: Political, Social and Strategic Challenges for The 21st Century*, Singapore: Institute of Southeast Asian Studies, 2005.

⁸⁵ Norani Othman, *Islam, Islamization and Democratization: Challenges and Prospects*, Bangi: Institut Kajian Malaysia dan Antarabangsa, 2007.

penyokongnya guna memperoleh sokongan politik.⁸⁶ Meskipun pada asasnya, ideologi UMNO bertunjangkan kepada prinsip sekularisme dalam konteks pembangunan negara, namun UMNO sebagai parti kerajaan terpaksa mengeluarkan dasar-dasar yang dianggap memperjuangkan kepentingan umat Islam di negara ini yang pada akhirnya menjadi pemangkin kepada terlaksananya agenda Islam. Salah satu hal yang cukup menonjol dalam dasar Islam di era pemerintahan Mahathir adalah apa yang berlaku di wilayah kehakiman yang telah diislamkan secara meluas dan sistematik.⁸⁷

Hal ini menurut Norani telah mencetuskan dualisme sistem mahkamah iaitu Mahkamah Syari'ah bagi muslim dan Mahkamah Sivil bagi kalangan bukan Islam. Lebih lanjut, dengan terlahirnya dualisme sistem mahkamah ini akan membantutkan proses pendemokrasian di Malaysia kerana wujudnya diskriminasi layanan rakyat berdasarkan agama. Beliau turut menyentuh persoalan tentang implikasi Islamisasi ke atas mahkamah syari'ah yang semakin mengukuhkan dominasi terhadap undang-undang yang tidak berpihak kepada golongan wanita seperti yang dapat dilihat di undang-undang keluarga. Sebagai seorang pemerhati tentang masalah-masalah keadilan gender dan hak asasi manusia, beliau berpandangan birokratisasi Islam ini mengakibatkan keadaan yang kurang selesa yang dihadapi orang bukan Islam sebagaimana yang dikehendaki dalam perlembagaan bahawa Islam hanyalah sebagai agama rasmi negara.⁸⁸

⁸⁶ Keterangan tentang penonjolan sikap keislaman yang ingin ditampilkan oleh kedua parti Melayu iaitu PAS dan UMNO guna memperebutkan sokongan pengundi Melayu, lihat Zainah Anwar, "Berebut Paling Saleh" Islam dan Politik di Malaysia, dalam, Ulil Abshar Abdalla (pnyt), *Islam dan Barat: Demokrasi dalam Masyarakat Islam*, Friedrich-Naumann-Stiftung (FNS) Indonesia dan Pusat Studi Islam Paramadina, 2002, hlm. 79-103.

⁸⁷ Norani Othman, *Islam, Islamization*, hlm. 124-127.

⁸⁸ Ibid., hlm. 131-135.

Yudi Latif dalam satu kajiannya *Dialektika Islam: Tafsir Sosiologis atas Sekularisasi dan Islamisasi di Indonesia* berpendapat bahawa wujud beberapa kontradiksi dalam melihat pelaksanaan Islam di Indonesia.⁸⁹ Di satu pihak, fenomena pelaksanaan Islam yang melanda Indonesia terutama dalam kurun 1990-an mampu membawa perubahan besar dalam semua aspek kehidupan masyarakat Islam. Majlis-majlis ilmu dan ceramah agama tidak hanya monopoli dibuat di tempat-tempat konvensional seperti masjid atau surau, akan tetapi syiar Islam dan dakwah agama juga dapat ditemui di beberapa tempat yang dianggap sebagai tempat sekular seperti di televisyen dan radio, syarikat multinasional, buka puasa bulan Ramadhan di hotel-hotel elit, tren pemakaian tudung yang meluas terutama di kalangan kelas menengah-atas dan semakin rancaknya kegiatan-kegiatan keagamaan di kampus-kampus. Gelombang Islamisasi juga menyebar ke pusat kekuasaan politik yang selama ini dianggap sebagai simbol kekuasaan golongan nasionalis sekular seperti di parlimen, birokrasi dan di kalangan tentera. Fenomena yang dikenali dengan istilah *ijo royo-royo* (hijauisasi atau penghijauan) ini mampu menjadikan umat Islam diperhitungkan semula sebagai satu kekuatan yang boleh merubah konstelasi masa depan sistem kenegaraan di Indonesia.⁹⁰

Bagaimanapun, fenomena pelaksanaan Islam yang rancak di pelbagai aspek kehidupan ini tidak diikuti dengan pencapaian yang gemilang dalam aspek politik di mana parti politik Islam yang bertanding dalam pilihan raya setelah peristiwa reformasi pada 1998 gagal meraih kemenangan majoriti. Menurut Yudi, kekalahan parti-parti Islam ini menunjukkan bahawa trend pelaksanaan Islam yang semakin menyerlah di dalam pentadbiran dan di kalangan masyarakat awam tidak mencerminkan wujudnya aspirasi

⁸⁹ Yudi Latif, *Dialektika Islam: Tafsir Sosiologis atas Sekularisasi dan Islamisasi di Indonesia*, Yogyakarta: Jalasutra, 2007.

⁹⁰ Ibid.

tentang pembentukan negara berdasarkan Islam. Selain itu, proses Islamisasi yang terus berlangsung turut diiringi dengan arus sekularisasi (pemodenan) yang tidak dapat dielakkan kehadirannya. Pemodenan pemikiran dan pembangunan material masyarakat Islam menjadi titik utama kepada ketidakpedulian mereka terhadap bentuk negara. Apa yang penting adalah isi dan nilai-nilai Islam dapat dijadikan pedoman dalam kehidupan negara tanpa perlu memformalkan sebagai negara Islam. Kesimpulan daripada kajian beliau adalah Indonesia tidak akan pernah menjadi negara Islam atau negara berdasarkan total sekular.⁹¹

Muhammad Syukri Salleh dalam artikelnya *Recent Trends in Islamic Revivalism in Malaysia* pula berhujah bahawa pelaksanaan Islam yang dicetuskan kerajaan Malaysia telah merubah pendirian dan pola gerakan golongan Islamis yang terdiri daripada pertubuhan Islam dan parti politik iaitu ABIM, JIM dan PAS.⁹² Sebelumnya terutama pada 1970-an hingga 1980-an, gerakan Islam di Malaysia menonjolkan satu pendirian yang radikal, kritikal dan konfrontasional kepada kerajaan. Bagaimanapun, setelah kemasukan Anwar Ibrahim ke dalam UMNO yang kemudian menjadi aktor utama dalam strategi, pengisian dan perancangan Islam, organisasi-organisasi Islam ini mula menunjukkan pendekatan yang aspiratif, kooperatif dan akomodatif terhadap kepentingan-kepentingan kerajaan. Malah, pada tingkatan tertentu, pelbagai komponen organisasi Islam ini menjadi rakan kerajaan dan dilibatkan dalam program pembangunan negara yang semakin kukuh daripada aspek kestabilan politik dan sistem ekonomi.⁹³

⁹¹ Ibid.

⁹² Muhammad Syukri Salleh, "Recent Trends in Islamic Revivalism in Malaysia", *Studia Islamika*, Vol. 6, No. 2, 1999, hlm. 44-46.

⁹³ Ibid., hlm. 47-52.

Pelaksanaan Islam di Indonesia merupakan satu manifestasi daripada hubungan yang pasang surut di antara golongan Islam dengan rejim Orde Baru di Indonesia. Ini satu kesimpulan yang dirumuskan oleh Abdul Aziz Thaba dalam kajiannya *Islam dan Negara dalam Politik Orde Baru*.⁹⁴ Menurut beliau, terdapat tiga period penting dalam menilai hubungan Islam dan kerajaan. Pertama, period 1967 – 1982. Period ini merupakan rentang waktu yang beliau sifatkan sebagai period antagonistik, iaitu pemerintah kerap kali bertembung, bahkan konflik yang keras, dengan golongan Islam. Ketegangan ini dicetuskan dengan keluarnya beberapa dasar kerajaan atau undang-undang dalam jangka masa itu yang merugikan umat Islam dan bertentangan dengan prinsip-prinsip Islam seperti pengharaman pemakaian tudung bagi pelajar sekolah menengah, dikeluarkan lesen perjudian, Rancangan Undang-Undang Perkahwinan (salah satu isinya yang menghalalkan perkahwinan beza agama), diluluskannya aliran kepercayaan sebagai agama yang rasmi, penapisan terhadap kandungan khutbah solat Aidil Fitri dan Aidil Adha, penghapusan cuti di bulan Ramadhan dan kursus pemantapan Pancasila (dikenali P4).⁹⁵

Kesan daripada dasar ini, rentetan penentangan bahkan melalui keganasan oleh sebahagian umat Islam tercetus seperti gerakan Komando Jihad, perampasan pesawat Garuda Woyla, penyerbuan kampong Islam di Lampung dan gerakan keganasan oleh kelompok Warman. Period kedua iaitu 1982-1985. Abdul Aziz mengkategorikan periode ini sebagai periode *resiprokal kritis* iaitu satu tahap di mana umat Islam mengalami masa kritikal terutama berkenaan dengan isu Pancasila. Dasar kerajaan untuk memaksa semua organisasi menjadikan Pancasila sebagai asas ideologi merupakan *political test* bagi kalangan Islam. Meskipun masih antagonistik, namun kerajaan mula menyedari pentingnya

⁹⁴ Abdul Aziz Thaba, *Islam dan Negara dalam Politik Orde Baru*, Jakarta: Gema Insani Press, 1996.

⁹⁵ Ibid., hlm. 240-262.

bekerja sama dengan golongan Islam sebagai kelompok majoriti di Indonesia sehingga periode ini dianggap sebagai pembuka jalan kepada terciptanya hubungan yang lebih harmonis.⁹⁶

Tempoh terakhir iaitu dalam tempoh 1985-1994.⁹⁷ Period ini beliau sifatkan sebagai berlakunya apa yang disebut politik akomodasi. Era ini menunjukkan berakhirnya zaman antagonistik kedua belah pihak menuju ke zaman saling mengisi dan menghindari konflik. Pihak pemerintah tidak lagi memandang dengan penuh kecurigaan terhadap Islam sebagai ancaman negara, manakala golongan Islam secara majoriti tidak lagi menunjukkan sikap konfrontasi terhadap kerajaan. Beberapa dasar yang menguntungkan umat Islam banyak dikeluarkan bagi mengukuhkan hubungan yang lebih mantap. Tokoh-tokoh Islam banyak yang diserap ke wilayah pentadbiran negara, parlimen dan tentera yang kemudian dikenali dengan fenomena *ijo royo-royo* (penghijauan) birokrasi kerajaan. Salah satu pertanda penting semakin membaiknya hubungan Islam dan pemerintah adalah dengan diasaskannya ICMI pada tahun 1990. Wujudnya pertubuhan ini menandai berakhirnya zaman antagonisme yang selama ini menjadi ciri-ciri utama dalam menjelaskn hubungan Islam dan pemerintah.⁹⁸

⁹⁶ Ibid., hlm. 263-279.

⁹⁷ Tahun 1994 dipilih sebagai tahun terakhir daripada period ketiga ini kerana berdasarkan kepada skop kajian pada masa karya ini dibuat. Sedangkan jangka hayat Orde Baru berakhir pada 1998 yang diilhami oleh gerakan reformasi yang diterajui oleh mahasiswa. Oleh kerana ada jangka masa empat tahun yang kosong, maka sedikit banyak kajian ini kehilangan momentum kajian terutama pasca orde reformasi yang bermula pada 1998 yang banyak merubah lanskap politik secara fundamental.

⁹⁸ Ibid., hlm. 279-301.

1.9 Pembahagian Bab

Kajian ini mengandungi lapan yang merangkumi bab pendahuluan sehingga bab penutupan. Bab satu merupakan bab yang merangkumi halatuju utama kajian ini dibuat seperti latar belakang kajian, persoalan kajian, objektif kajian, definisi konsep, kesignifikanan kajian, skop kajian, metodologi kajian dan kajian kepustakaan. Bab dua menghuraikan beberapa aspek tentang konseptual negara Islam. Perbincangan ini menjurus kepada diskusi tentang pemikiran dan sejarah negara Islam sejak Islam itu sendiri wujud sehingga ke era masa kini. Bab ini juga menghuraikan tentang kontroversi istilah negara Islam, skop dan konsepsi di kalangan umat Islam di Malaysia dan Indonesia.

Bab tiga pula membincangkan tentang kebangkitan Islam dan wujudnya tuntutan untuk menubuhkan negara Islam. Kebangkitan Islam telah memunculkan satu cogan kata yang menjadi ayat keramat bagi kalangan aktivis Islam iaitu Islam sebagai *addin wa dawlah*. Bab ini juga memperihalkan peranan dan kedudukan gerakan-gerakan Islam sebagai satu kuasa alternatif bagi menyuarakan dan melaksanakan prinsip-prinsip Islam yang memberikan pengaruh kepada masyarakat awam. Isu ini jugalah yang kemudian memberi tanggapan pihak kerajaan terhadap fenomena kebangkitan Islam.

Bab empat mengandungi perjuangan penubuhan negara Islam secara konservatif. Perbincangan dalam bab ini menjurus kepada konsep negara Islam menurut golongan yang mahu negara Islam perlu dideklarasikan secara formal dengan pelaksanaan syariat Islam sepenuhnya sebagai kayu pengukur utamanya. Bab ini juga mengenal pasti tokoh,

kumpulan dan organisasi yang dikategorikan penyokong utama konsepsi negara Islam secara konservatif. Pendekatan secara konservatif ini pada akhirnya memberi kesan kepada pelaksanaan Islam di dalam wilayah perundangan dan pentadbiran negara.

Bab lima pula memfokuskan kepada perbincangan mengenai perjuangan penubuhan negara Islam secara progresif. Perbincangan merujuk kepada pemikiran dan kemunculan golongan ini dalam menjelaskan dan memanifestasikan bentuk negara Islam yang berdasarkan kepada keadaan semasa dan realiti di dalam masyarakat. Pemikiran dan praktik golongan ini telah memberi kesan kepada pelaksanaan Islam yang rancak dalam pelbagai bidang. Bab enam pula memperihalkan pemikiran dan kemunculan golongan sekular yang menentang sebarang perjuangan penubuhan negara Islam termasuklah penentangannya terhadap pelaksanaan Islam di kedua negara.

Bab tujuh pula menjurus kepada perbincangan mengenai kesinambungan perjuangan penubuhan negara Islam dalam era kebangkitan Islam dan cabaran pelaksanaan Islam. Ia termasuklah cabaran pendekatan radikalisme dan keganasan yang digunakan pihak tertentu dalam memperjuangkan penubuhan negara Islam dan reaksi bukan Islam turut disentuh. Bab lapan merupakan bahagian akhir dengan kesimpulan dan rumusan secara keseluruhan hasil kajian ini.

BAB 2

PEMIKIRAN DAN KONSEP NEGARA ISLAM

2.1 Pengenalan

Bab ini menghuraikan konsep negara Islam dari beberapa sudut gagasan dan praktik yang membentang sejak digagaskan pada peringkat awal Islam lahir sehingga kepada zaman moden. Sebagai gagasan yang seusia dengan kelahiran Islam, konsep negara Islam menunjukkan perkembangan yang begitu dinamik mengikut rentak zaman dan situasi yang melingkupinya. Perkembangan yang dinamik ini, selain dilandasi oleh faktor tuntutan perubahan zaman, ia juga banyak dikaitkan dengan sifat keumuman nas-nas (teks) sumber utama Islam sama ada dalam al-Quran mahupun Hadis sehingga membuka ruang yang lebar kepada berlakunya perbezaan tafsiran, kefahaman dan pemikiran mengenai isu berkenaan.

Lantaran itu, semua pihak dalam kalangan Islam mempunyai konsep dan definisi negara Islam sesuai dengan zaman, kepentingan dan persekitaran masing-masing. Ia tidak hanya melibatkan mengenai persoalan *imamah* (keimpinan), bentuk pemerintahan, skop dan jangkauan wilayah dalam sesebuah negara Islam, akan tetapi yang paling utama adalah persoalan sejauh mana ciri-ciri negara Islam itu dapat menyerupai atau mendekati ketentuan yang digariskan dalam Islam itu sendiri. Oleh yang demikian, skop perbincangan dalam bab ini, sebahagian besarnya menjurus kepada takrifan, apa dan bagaimana konsep negara Islam dirumuskan dan sejak bila ia mula

menjadi bahan perdebatan dan polemik yang tidak hanya melibatkan para orientalis yang berkepentingan tetapi juga membabitkan para sarjana Islam itu sendiri.

2.2 Perkembangan dan Sejarah Penubuhan Negara Islam

Perbincangan mengenai konsep dan sejarah penubuhan negara Islam sama ertinya dengan menghadapi persoalan yang kontroversi dan seolah-olah tiada kesudahannya. Isu ini bila ditinjau jauh ke belakang bahkan seusia dengan kelahiran Islam itu sendiri iaitu sejak pasca kemangkatan Nabi Muhammad SAW. Ia bermula pada era *khulafa al-rasyidin* (pemerintahan sahabat Abu Bakar, Umar bin Khattab, Usman bin Affan dan Ali bin Abi Talib), bersambung ke era Dinasti Umayyiah, Abbasiyah, era Uthmaniyah hingga era kontemporari. Secara keseluruhannya, penubuhan negara Islam dalam era pemerintahan peringkat awal dianggap sebagai negara Islam kerana penonjolannya terhadap institusi khalifah dalam pentadbirannya dan pelaksanaan syariat Islam secara menyeluruh.¹

Idea negara Islam dalam bentuknya yang dikenali sekarang ini sudah tentu tidak dapat dijumpai dalam era awal kelahiran Islam. Namun demikian, sebagai satu agama *syumul*, Islam menyediakan konsep dan prinsip asas sistem pemerintahan sepertimana yang dicontohkan Nabi dan para sahabat khususnya. Salah satu warisan penting baginda ialah penggubalan Piagam Madinah atau perlembagaan negara pertama yang digubal bagi mengatur dan mengikat perjanjian antara warga Madinah yang terdiri daripada

¹Mengenai sejarah pemerintahan Islam daripada era awal hingga mutakhir lihat misalnya, Didin Saefuddin Buchori, *Sejarah Politik Islam*, Jakarta: Pustaka Intermasa, 2009. Perbincangan yang menarik mengenai prinsip-prinsip negara Islam dan persoalan yang dicetuskan dalam persekitaran sistem politik moden lihat, Muhammad Asad, *The Principles of State and Government in Islam*, Petaling Jaya: Islamic Book Trust, 1999, khasnya bab 4.

pelbagai agama, bangsa dan suku.² Dalam hal ini, salah seorang pakar politik Islam terkemuka Timur Tengah Dhiauddin Rais, mengatakan pemerintahan Nabi pada era Madinah sebagai pemerintahan yang cemerlang dan luar biasa (*par excellence*) terutama jika diukur dengan angkuh politik pada zaman moden.³ Salah seorang sosiologi agama terkemuka Robert N. Bellah, menyifatkan Piagam Madinah sebagai terlalu moden untuk ukuran tamadun manusia dan melompat jauh ke depan dalam sistem sosial masyarakat pada masa itu.⁴

Pasca kemangkatan Nabi, idealisme negara Islam dilanjutkan oleh pemerintahan oleh sahabat empat iaitu Abu Bakar, Umar bin Khatab, Usman bin Affan dan Ali bin Abi Talib yang dikenali sebagai era *khulafa al-rasyidin*. Meskipun dianggap bukan pemerintahan yang ideal kerana menerapkan sistem beraja (monarki), akan tetapi pemerintahan Islam berkesinambungan secara terus menerus dengan kemunculan Bani Umayyah, Abbasiyah dan berakhir pada era pemerintahan Usmaniyyah pada 1924.⁵ Sejarah panjang keberlangsungan pemerintahan Islam yang membentang sejak kelahiran Islam hingga ke zaman moden yang kemudian terputus akibat penjajahan negara Barat ke atas negara-negara Islam inilah yang kemudian cuba diperjuangkan semula oleh sebahagian kelompok Islam bagi mengembalikan sistem pemerintahan Islam dalam era kebangkitan Islam dengan menubuhkan negara Islam.⁶

² Perbincangan lanjut mengenai Piagam Madinah dan idealisme negara Madinah lihat misalnya, Ahmad Syalabi, *Mausu'at at Tarikh al Islami*, Kaherah: Maktabah al-Misriyah, Jilid IV, tth. Pandangan yang cukup kritikal terutama dalam sudut pandang sosiologi agama mengenai Negara Madinah yang dikonsepsikan sebagai negara Islam pertama, lihat, Abdul Aziz, *Chieftdom Madinah Salah Paham Negara Islam*, Jakarta: Pustaka Alvabet, 2011.

³ Lihat Dhiauddin Rais, *Teori Politik Islam* (terj.), Jakarta: Gema Insani Press, 2001, hlm. 4.

⁴ Lihat, Robert N Bellah, *Beyond Belief, Esei-Esei tentang Agama di Dunia Modern*, (terj.), Jakarta: Paramadina, 2000, hlm. 208-210.

⁵ Untuk perbincangan lanjut mengenai sejarah panjang pemerintahan dan peradaban Islam lihat misalnya Hamilton A.R. Gibb, *Studies on the Civilization of Islam*, Boston: Beacon Press, 1968. Lihat juga A.K.S. Lambton, *State and Government in Medieval Islam*, Oxford: Oxford University Press, 1981.

⁶ Mengenai hasrat menubuhkan negara Islam pasca penjajahan dan fenomena kebangkitan Islam di negara-negara Islam lihat misalnya, John L. Esposito, (pnyt), *Voices of Resurgence Islam*, New York dan Oxford: Oxford University Press, 1983.

Secara konseptualnya, majoriti sarjana Islam khasnya pada era klasik berpendapat bentuk dan istilah negara Islam merujuk kepada tegaknya satu negara (*dawlah Islamiyah*) yang berasaskan kepada al-Quran dan al-Sunnah sebagai tunjang utama perlembagaan negara. Begitu juga dengan ciri-ciri lain seperti wilayah kekuasaan di mana batasan wilayah dalam konsepsi negara Islam tidak terhad dalam aspek persamaan sejarah, bahasa, bangsa dan geografi yang dikenali dalam pemikiran Barat sebagai nasionalisme. Sebaliknya, wilayah negara Islam tidak dibatasi sempadan semangat dan prinsip nasionalisme, akan tetapi lebih didasari persamaan akidah Islam atau di dalam literatur pemikiran Islam dikenali sebagai kekhalifahan.⁷

Negara Islam dalam bentuk yang klasik berkait rapat dengan istilah *khalifah* dan *khilafah*.⁸ Istilah lain yang juga amat berkait rapat dengan negara Islam ialah *imamah* dan *ulil amri* (penguasa atau pemerintah).⁹ Istilah khalifah dan khilafah selain merupakan istilah penting mengenai kewujudan pemerintahan Islam, turut menjadi wacana hangat terutama dengan kemunculan intelektual Islam klasik seperti al-Ghazali,¹⁰ al-Mawardi,¹¹ Ibn Khaldun¹² dan Ibn Taimiyah.¹³ Kesemua pemikir ini

⁷ Mengenai pandangan para sarjana Islam yang merumuskan negara Islam dalam bentuk yang sedemikian lihat misalnya, Yusuf al Qardawi, *Min Fiqh al Daulah fi al Islami*, Kairo: Dar al Syuruq, 1997, hlm: 35-40. Muhammad Diauddin Rais, *Al Nazariyyat al Siyasah al Islamiyyah*, Kairo: Maktabah Dar al Turas, tt. Lihat juga A. Hasjmy, *Di Mana Letaknya Negara Islam!*, Singapura: Penerbit Perpustakaan Nasional, 1970.

⁸ Khalifah secara literal bermakna wakil, pengganti atau yang diberi mandat. Manakala khilafah merupakan bentuk kata benda (*noun*) yang bermaksud perwakilan atau objek yang diwakili. Jika dikontekskan dalam kenegaraan, khilafah ialah institusi pemerintahannya. Secara istilah, khalifah ialah pihak yang diberi wewenang dan tanggung jawab untuk bertindak atas nama yang diwakilinya. Secara fungsional Masdar Masudi membahagi khilafah kepada dua kategori iaitu khilafah *fardiyyah* (individual) dan khilafah *ijtimaiyyah* (sosial dan kenegaraan). Lihat Masdar Faried Mas'udi, "Khilaf di Seputar Khilafah: Apa, Siapa dan Bagaimana?", dalam Komaruddin Hidayat (pnyt.), *Kontroversi Khilafah Islam, Negara dan Pancasila*, Jakarta: Mizan, 2014, hlm. 97-110.

⁹ Istilah imamah merupakan istilah yang dikenalkan oleh Syiah. Dalam konteks moden, istilah ini terutama berlaku di negara Islam seperti Iran. Istilah imamah menjadi unsur pembeza dengan istilah khalifah yang menjadi 'milik' golongan Sunni. Perbincangan lanjut mengenai wacana dan pemikiran politik di kalangan Sunni dan Syiah lihat misalnya Hamid Enayat, *Reaksi Politik Sunni dan Syiah*, Bandung: Penerbit Pustaka, 1988. Ibn Khaldun menggelar khalifah sebagai 'imamah kubra' (imam besar) untuk membezakannya dengan pemimpin biasa atau imam solat. Lihat Ibn Khaldun, *Muqaddimah*, penerjemah Ahmadie Toha, Jakarta: Pustaka Firdaus, 2000, hlm. 235.

¹⁰ Mengenai karya-karya Al-Ghazali tentang politik lihat *Al Iqtisad fi al I'tiqad*, Beirut: Dar Kitab Alamiyah, 1988, terutama bab imamah. Lihat juga karya lainnya yang turut membincangkan masalah politik *Al Tibr al Masbuk fi Nasihah al Mulk*, dan karya monumentalnya *Ihya Ulumuddin*.

bersetuju bahawa khalifah dan kekhilafahan merupakan bahagian yang tidak terpisahkan dalam Islam. Bagaimanapun, terdapat juga perbezaan kadar penekanan dan tafsiran yang tidak sama terutama isu yang kecil dan bersifat teknikal seperti dalam syarat-syarat dan kelayakan pemimpin.¹⁴

Walau bagaimanapun, perbincangan dan pemikiran ulama klasik mengenai sistem pemerintahan dan politik Islam tidak banyak berlaku perbezaan secara fundamental. Secara keseluruhannya, mereka bersetuju bahawa bentuk pemerintahan yang diterapkan ialah di bawah bumbung kekhilafahan Islam. Selain kerana beberapa pemikir Islam klasik itu menjadi sebahagian daripada elit pemerintahan itu sendiri seperti al-Mawardi yang dilantik sebagai penasihat kerajaan Abbasiyah pada akhir abad 10 dan Ibn Khaldun yang menjadi ketua mahkamah di Kairo pada awal tahun 1040-an,¹⁵ kesemua pemikir itu berpandangan bahawa di bawah khilafah Islam segala peraturan dan perundangan Islam dapat diterapkan sepenuhnya. Konsep khalifah sebagai wakil Tuhan di bumi (*khalifatullahi fil ardh*) tidak hanya ditakrifkan sebagai penjaga kewilayahan tertentu di bawah penguasaan kerajaan Islam, akan tetapi sebagai penjaga dan autoriti yang paling sahih terhadap pelaksanaan undang-undang dan syaria Islam.¹⁶

¹¹ Lihat Abu Hasan Al-Mawardi, *al Ahkam al Sultaniyyah*, Kairo: Al Halabi, 1973.

¹² Lihat Abdul Rahman Ibn Khaldun, *Muqaddimah*, Baghdad: Al Musanna, tth.

¹³ Lihat Ahmad Taqiuddin Ibn Taimiyah, *Al-Siyasah al Syar'iyah*, Kairo: Dar Al- Sya'b, 1980.

¹⁴ Salah satu contoh perbezaan yang ketara antara pemikir politik Islam klasik dengan pemikir moden ialah mengenai syarat seorang pemimpin. Jika dalam pemikir klasik seperti Al Mawardi dan Al Ghazali meletakkan keturunan Quraisy sebagai salah satu syarat pemimpin (sebagaimana yang ditegaskan dalam Hadis), kebanyakan pemikir era moden seperti Muhammad Abduh sehingga Maududi, mengesampingkan persyaratan itu. Selain dilandasi oleh faktor situasi sistem politik yang amat jauh berbeza di antara dua zaman itu, faktor kelayakan pemimpin tanpa mengira faktor keturunan lebih dominan.

¹⁵ Lihat Munawir Syadzali, *Islam dan Tata Negara: Ajaran, Sejarah dan Pemikiran*, Jakarta: Penerbit Universitas Indonesia, 1990, hlm.58-98.

¹⁶ Perbincangan lanjut mengenai pemikiran para pemikir politik dan ahli falsafah Islam ini lihat misalnya, W. M. Watt, *Islamic Political Thought*, Edinburgh: Edinburgh University Press, 1980.

Namun demikian, berbeza dengan era kekuasaan pemerintahan Islam sebelum kejatuhan Usmaniyah pada tahun 1924 yang mendasarkan sistem pemerintahannya kepada institusi khilafah dan tidak mengenal istilah negara berlandaskan wilayah tertentu, pasca kejatuhan khilafah terakhir itu menyaksikan terbentuknya negara dan sistem yang berasaskan kepada negara bangsa (*nation-state*) dan nasionalisme sebagai landasan ideologinya. Hal ini berlaku berikutan penjajahan dunia Barat ke atas negara-negara Islam sejak kurun 18 yang menyaksikan dunia Islam mengalami kemerosotan parah dengan kemuncaknya jatuhnya khilafah Usmaniyah. Sejak masa itu, gagasan dan praktik khilafah secara rasmi berakhir.¹⁷

Pemerintahan Islam yang pernah menjadi kekuatan dunia pada kurun 13 hingga kurun 16 yang bermula daripada kerajaan Mughal di India, Safavi di Parsi dan khalifah Usmaniyyah di Asia Barat dan Eropah Timur, terpecah kepada negara-negara kecil berasaskan wilayah dan semangat nasionalisme yang sebahagian besarnya terhasil daripada penjajahan. Setelah merdeka, kebanyakan negara Muslim itu bertembung di antara komponen bangsa sama ada hendak diterjemahkan dalam bentuk mengikut acuan warisan penjajah (sistem sekular) atau ke arah negara Islam. Ada yang mengacu kepada sistem sekular sepenuhnya seperti negara Turki, ada yang secara formal mengisytiharkan negara Islam seperti Iran, Arab Saudi dan Pakitan. Sebahagian besar negara Muslim termasuk Malaysia dan Indonesia mengacu kepada bentuk negara tidak

¹⁷ Lihat Mohammad Redzuan Othman dan Masitah Sulaiman, *Islam dan Politik di Turki*, Petaling Jaya: Tradisi Ilmu Sdn Bhd, 2005. Penting untuk dicatat di sini bahawa kejatuhan khilafah Uthmaniyah berpunca kepada faktor dalaman. Sebagaimana yang ditulis oleh Azyumardi, kejatuhan institusi khilafah dimulai pada awal abad ke-19 dengan keinginan Sultan Mahmud II (1808-1839) untuk memodenkan sistem pemerintahan mereka bagi bersiap sedia menghadapi ancaman Barat. Usaha yang dikenali dengan istilah *tanzimat* (reorganisasi) ini menjadi benih-benih kepada usaha pensekularan dan pembaratan yang kemuncaknya berakhir dengan pengisytiharan Turki sebagai negara sekular oleh bapa Turki moden Kamal Attaturk. Lihat Azyumardi Azra, *Pergolakan Politik Islam: Dari Fundamentalisme, Modernisme hingga Post-Modernisme*, Jakarta: Penerbit Mizan, 1996, hlm. 8-17.

sekular dan tidak sepenuhnya formal Islam. Azyumardi berpendapat, situasi ini digambarkan sebagai percubaan (eksperimen) pembentukan negara pada era moden.¹⁸

Setelah gagasan khilafah terputus dengan adanya penjajahan Barat yang kemudiannya menghasilkan pemikiran dan praktik sekular dalam negara jajahan itu, gagasan dan idealisme khilafah Islamiah atau negara Islam cuba dihidupkan semula. Sejak awal abad 20, perjuangan untuk menubuhkan negara Islam digelorakan oleh tokoh pembaharu seperti Jamaludin al-Afghani menerusi idea 'Pan Islam', Hasan al-Banna dengan slogannya yang fenomenal 'Islam sebagai *addin wa dawlah*' dan disokong oleh kekuatan Ikhwanul Muslimin dan Taqiuddin al-Nabhani yang memimpikan tegaknya khilafah menerusi Hizbut-Tahrir.¹⁹

Satu aspek penting kepada hujah utama dalam pembentukan negara Islam ialah merujuk kepada negara Madinah pada era awal penghijrahan Nabi Muhammad. Meskipun dijalankan secara sederhana dan tidak secanggih sepertimana yang dikenali pada zaman moden, akan tetapi negara Madinah menjadi sumber utama kepada keharusan menubuhkan negara Islam khasnya daripada kalangan formalis. Hal ini kerana negara Madinah telah memberi contoh yang konkrit mengenai pentadbiran negara menerusi kemampuan Nabi Muhammad dan penerusnya dalam pemerintahan *khulafa al-rasyidin* mengelola kekayaan negara dalam baitul mal, kutipan cukai (*jizyah*), sumbangan kolektif zakat, infak dan sedekah.²⁰

¹⁸ Ibid., hlm. 1-23.

¹⁹ Namun demikian, meskipun mempunyai persamaan dari segi matlamat untuk menubuhkan negara Islam akan tetapi dari segi strategi dan kaedah untuk melaksanakannya, antara tokoh dan organisasi Islam itu mengalami perbezaan. Perkara ini akan dibahas lebih terperinci dalam bab lain.

²⁰ Lihat M.A Sabzwari, "Sistem Ekonomi dan Fiskal pada Masa Pemerintahan Nabi Muhammad Saw", dalam Adiwarman Azwar Karim, *Sejarah Pemikiran Ekonomi Islam*, Yogyakarta: International Institute of Islamic Thought (IIIT), 2001, hlm. 36-40.

Pada masa yang sama, Nabi SAW turut memainkan peranan sebagai sumber tinggi perundangan negara, ketua tentera, memimpin ekspedisi ketenteraan, menjadi pemimpin dan pemersatu kepada semua penduduk Madinah yang terdiri daripada pelbagai agama, kaum dan suku. Kehidupan bernegara pada era Nabi dilengkapi dengan penggubalan Piagam Madinah (*sahifah Madinah*) yang menjadi perlembagaan negara yang mengandungi persetujuan, komitmen, kontrak sosial dan ikrar taat setia seluruh penduduknya terhadap negara sepertimana yang dapat ditemui dalam perlembagaan moden. Philip K Hitti, seorang sejarawan Arab terkemuka berpendapat:

"...dari komunitas keagamaan di Madinah inilah kemudian lahir negara Islam yang lebih besar. Masyarakat baru yang terdiri atas orang-orang Muhajirin dan Anshar ini dibangun atas dasar agama, bukan hubungan darah. Allah menjadi perwujudan supremasi negara. Nabi adalah wakil-Nya dan penguasa tertinggi di dunia. Dengan demikian, Muhammad di samping menjalankan fungsi keagamaan, juga memegang otoritas duniawi seperti yang dimiliki oleh kepala negara dewasa ini."²¹

Meskipun kehidupan Nabi di Madinah dan tergubalnya Piagam Madinah dianggap sebagai bukti penting kepada terbentuknya sebuah negara Islam yang kerap dijadikan sebagai model oleh para pejuang negara Islam formal, akan tetapi pandangan itu dianggap berlebihan. Menurut Abdul Aziz, kehidupan komuniti Islam di Madinah itu tidak dapat dikategorikan sebagai kewujudan satu negara. Istilah yang lebih tepat bagi menggambarkan kehidupan umat Islam ketika itu ialah apa yang diistilahkan sebagai *chiefdom* Madinah atau pra negara (*pre-state*). Hal ini kerana pengelolaan dan pengurusan kekuasaan bersifat sementara (*ad-hoc*) dan tidak matang. Praktik kekuasaan pada masa itu yang terpusat di tangan Rasulullah tidak dapat dikategorikan sebagai satu negara, melainkan satu proses menuju pembentukan negara.²²

²¹ Philip K Hitti, *History of the Arabs*, (terj.), Jakarta: Serambi, 2002, hlm. 151.

²² Abdul Aziz, *Chiefdom Madinah Salah Paham Negara Islam*, Jakarta: Pustaka Alvabet, 2011, hlm. 352-353.

Konsep pemerintahan Islam sama ada dalam bentuk khilafah mahupun negara Islam itu sendiri pada dasarnya tidak dapat lari daripada peristilahan negara Islam. Hakikatnya, istilah negara Islam (*dawlah Islamiyyah*) sendiri baru dikenali pada abad ke-20 seiring dengan kemerdekaan negara-negara Islam yang dijajah kuasa Barat dan masuknya fahaman nasionalisme yang dibawa oleh penjajah. Dalam khazanah dan pemikiran ahli hukum Islam (fikah), istilah yang lebih dulu dikenali ialah *Dar al-Islam* (wilayah Islam) bagi merujuk sesebuah wilayah yang dikuasi oleh umat Islam. Bertentangan dengan istilah *Dar al-Islam* yang mempunyai makna negara aman, istilah *Dar al-Harb* (wilayah peperangan) ialah bagi merujuk negara yang dikuasai oleh bukan Islam. Istilah lain bagi merujuk kategori negara bukan Islam ialah *Dar al-Mu'ahadah* iaitu negara bukan Islam yang mengikat perjanjian dengan negara umat Islam.²³

Istilah lain yang dikenali bagi merujuk negara Islam ialah istilah khilafah. Istilah khilafah digunakan terutama merujuk kepada era kepemimpinan *khulafaurrasyidin*, selain juga bersumber kepada istilah yang jelas termaktub di dalam al-Qur'an.²⁴ Manakala istilah *daulah* merujuk kepada era pemerintahan daulah Umayyah, daulah Abbasiyah dan Usmaniyah. Bagaimanapun, istilah *daulah* pada asalnya bukan diertikan sebagai negara akan tetapi mempunyai dua makna iaitu bergilir-gilir dan peredaran.²⁵ Menurut Nurcholis Majid, *daulah* menjadi istilah dengan makna negara setelah orang Parsi dan bangsa Aria berjaya menubuhkan kerajaan Islam setelah sebelumnya bangsa

²³ Pembahagian istilah dan kategori negara Islam yang menjadi pegangan para fukaha (ahli fikih) ini diuraikan secara terperinci dalam Yusuf al-Qaradawi, *Fiqh al-Jihad*, Cairo: Maktabah Wahbah 2009, hlm. 882-888. Buku ini telah diterjemahkan baik di Malaysia dan Indonesia dengan tajuk fiqh jihad.

²⁴ Terdapat tiga ayat yang secara jelas menyebutkan istilah khalifah iaitu ayat 30 surah Al Baqarah yang bermaksud "Sesungguhnya aku (Allah) menjadikan manusia sebagai khalifah di atas muka bumi". Ayat 165 surah al An'am yang bermaksud "Dan Dialah yang menjadikan kamu penguasa-penguasa di bumi" dan ayat 26 surah Shad yang bermaksud "Hai Dawud sesungguhnya kami jadikan kamu sebagai khalifah (penguasa) di muka bumi".

²⁵ Istilah daulah bermakna bergilir-gilir ada di dalam Al-Qur'an ayat 140 surah Ali Imran. Manakala yang bermakna peredaran terdapat dalam ayat 7 surah al Hasyr.

tersebut diperintah oleh kerajaan bukan Islam. Pergiliran kerajaan inilah yang dimaksudkan sebagai *daulah*.²⁶

Selain itu, istilah negara Islam muncul sebagai istilah yang membezakannya dengan negara Barat pasca era penjajahan terutamanya dalam konteks penegasan komitmen untuk menegakkan *nizamul Islam* (sistem Islam).²⁷ Semangat dan motivasi ini yang diduga mendasari negara Muslim yang baru merdeka untuk memperkenalkan istilah negara Islam. Pakistan merupakan negara pertama yang mengenalkan istilah negara Islam.²⁸ Dalam khazanah pemikiran politik Islam, istilah negara Islam pertama kali dipakai oleh Muhammad Rashid Rida pada tahun 1935.²⁹ Walau bagaimanapun, ketiga istilah ini secara keseluruhannya mempunyai pengertian yang sama iaitu mengenai keharusan untuk menubuhkan negara Islam secara formal baik itu dalam bentuk kekhilafahan mahupun dalam bentuk negara (*nation state*) yang berasaskan Islam.³⁰

Istilah negara Islam turut mendapat perhatian dalam kalangan ahli hukum Islam (ahli fikah) bagi merumuskannya. Abu Hanifah pengasas mazhab Hanafi mentakrif negara Islam dengan meletakkan rasa aman dan bebas daripada ancaman musuh sebagai ciri utamanya. Selain itu beliau juga mensyaratkan segala aktiviti dan kegiatan Islam dapat dijalankan tanpa ada gangguan. Sekalipun negara itu tidak mengamalkan undang-undang Islam, akan tetapi majoriti penduduknya beragama Islam dan ketua negara

²⁶ Nurcholis Majid, "Islam Punya Konsep Kenegaraan?", *Tempo*, 29 Disember 1984.

²⁷ Azyumardi Azra, *Pergolakan Politik Islam*, hlm. 19.

²⁸ Nurcholis Majid, "Islam Punya Konsep Kenegaraan", *Tempo*, 29 Disember 1984.

²⁹ Mohammad Hashim Kamali, "Criteria and Characteristics of an Islamic State", dalam IKIM, *Malaysia Sebagai Sebuah Negara Islam*, Kuala Lumpur: IKIM, 2005, hlm. 15.

³⁰ Aksin Wijaya, "Negara Islam Indonesia? Menguji Otentisitas Argumen Hukum Khilafah Islamiah dalam Konteks Berislam Indonesia", Kertas kerja yang dibentangkan dalam Annual International Conference on Islamic Studies (AICIS) XII di IAIN Sunan Ampel Surabaya 5-8 November 2012, hlm. 637.

dipegang oleh umat Islam, maka negara tersebut layak disebut sebagai negara Islam.³¹ Dalam kalangan mazhab Syafii, salah seorang tokohnya Mohammad Abu Zahrah berpendapat bahawa negara Islam ialah pemerintahan, kekuatan dan pertahanan negara dikuasai umat Islam. Beliau turut mensyaratkan bahawa negara itu tidak melaksanakan amalan riba, arak, judi dan penduduknya tidak memakan khinzir.³²

Namun demikian, apapun nama dan istilahnya sama ada khilafah mahupun negara Islam, bagi sebahagian kalangan Islam yang lain dianggap tidak mempunyai hujah yang kukuh dalam prinsip dan ajaran Islam. Hal ini kerana istilah khilafah dan daulah yang terkandung dalam al-Quran tidak mempunyai makna dan pengertian yang jelas memerintahkan umat Islam membentuk negara atau sistem pemerintahan secara spesifik. Sebaliknya, perkataan yang ada dan jelas dalam al-Quran yang mempunyai makna komuniti ialah *ummah*, *qaumiyah* dan *syabun*. Begitu juga tidak ada perkataan khusus dalam al-Quran yang menunjukkan Muhammad sebagai raja, malik atau hakim, sebaliknya yang ada adalah Muhammad sebagai penyampai risalah kebenaran.³³

Pandangan yang cuba menafikan kewujudan khilafah sebagai sebuah sistem pemerintahan Islam dibantah oleh pakar Islam lain. Dalam hal ini, Dhiauddin Rais berpendapat terdapat bukti-bukti sejarah dan sejumlah dalil mengenai begitu kukuhnya tuntutan penubuhan negara atau sistem pemerintahan berteraskan Islam yang berakar kepada al-Quran dan Hadis. Salah satu bukti sejarah yang kerap dijadikan sandaran ialah peristiwa Baiat Aqabah. Perjanjian dalam peristiwa ini disifatkan sebagai asas utama kepada terbentuknya negara yang betul-betul nyata wujud. Berbeza dengan

³¹ Penjelasan lanjut mengenai perspektif fiqh ini lihat misalnya, Abdul Wahab Khallaf, *Siyasah Syar'iyah dalam Pemerintahan Islam*, Kuala Lumpur: Al Hidayah Publisher, 2003.

³² Lihat, Omardin Ashaari, *Sistem Politik dalam Islam*, Kuala Lumpur: Yadim, 2008, hlm. 2-5.

³³ Ibid., hlm. 638.

kontrak sosial yang dirumuskan oleh ahli falsafah Barat yang lebih banyak berasaskan kepada imaginasi pemikiran manusia dan tidak berasaskan kepada realiti yang nyata.³⁴

Bukti lain mengenai asas-asas penting wujudnya negara Islam dan yang dijadikan hujah utama bagi penyokong negara Islam formal ialah pertama, peristiwa Nabi Muhammad yang dinobatkan sebagai pemimpin di Madinah atas kapasitinya sebagai pemimpin masyarakat, bukan sebagai Nabi. Persepakatan antara pelbagai kaum dan agama ini menunjukkan bahawa Nabi Muhammad juga diiktiraf sebagai pemimpin negara. Kedua, atas kapasitinya sebagai kepala negara Madinah, Nabi Muhammad pernah berkirim surat kepada penguasa besar lain yang meminta mereka untuk tunduk di bawah pemerintahan Islam. Ketiga, Nabi Muhammad menggubal satu perundangan dan hukum untuk masyarakat Madinah berdasarkan kepada perintah Allah melalui wahyu yang diterimanya. Dalam peristiwa Hudaibiyah misalnya, Nabi mengabaikan pendapat para sahabat yang tidak bersetuju konsep perjanjian dengan kaum Quraish yang dilihat merugikan kaum Muslim. Sebaliknya, Nabi memutuskan perkara itu atas arahan Allah.³⁵

Perbezaan lain yang sangat ketara antara negara Islam dan negara yang dikonsepkan oleh sarjana Barat (negara sekular) ialah konsep kedaulatan hukum dan perundangan. Jika di dalam wacana dan amalan politik Barat dan di negara Muslim yang menganut sistem yang sama meletakkan kedaulatan rakyat sebagai sumber tertinggi perlembagaan negara dan produk perundangan lain, dalam konsep Islam sumber tertinggi terletak pada kedaulatan Tuhan.³⁶ Perkara inilah yang menjadi punca kontroversi dan perdebatan yang seolah-olah tiada berkesudahan di kalangan umat

³⁴ Dhiauddin Rais, *Teori Politik Islam*, hlm. 7.

³⁵ M Bambang Pranowo, "Konsep Negara dalam Islam, Kata Pengantar" dalam Abdul Aziz, *Chiefdom Madinah Salah Paham Negara Islam*, Jakarta: Pustaka Alvabet, 2011, hlm.ix-x.

³⁶ Huraian lanjut mengenai perkara ini lihat Sayyid Abu A'la al-Maududi, *Prinsip-Prinsip Utama Negara Islam*, (terj.), Shah Alam: Penerbit Hizbi, 1987, hlm. 17-27.

Islam terutama di antara aliran politik yang menghendaki negara Islam diterapkan secara formal atau yang sebaliknya.

Walau bagaimanapun, sebagaimana yang ditegaskan oleh teoritikus politik Islam terkemuka Abu A'la Maududi, pengasas Jamaat Islam-i Pakistan dan Mohammad Nasir, tokoh penting Masyumi Indonesia, berpendapat bahawa meskipun meletakkan kedaulatan Tuhan sebagai sumber segalanya, tidak bermakna negara Islam bersifat teokratik.³⁷ Konsepsi negara Islam yang diajukan oleh Maududi dinamakan sebagai teodemokrasi dan Mohamad Nasir menamakan sebagai teistik demokrasi.³⁸ Konsepsi negara ini terutama mengamalkan prinsip syura sebagaimana yang dianjurkan dalam al-Qur'an bagi mengelak penguasa bertindak despotik. Konsep ini mempunyai prinsip dan ciri yang seumpama dengan elemen demokrasi dan melibatkan prinsip Islam sebagai acuan utamanya.³⁹

2.3 Polemik Konseptual Negara Islam

Secara umumnya di dalam khazanah keislaman terutama pada era kontemporari terdapat dua pandangan dominan mengenai konsep negara Islam. Pertama, yang meyakini bahawa di dalam Islam terdapat petunjuk yang jelas dan lengkap mengenai sistem pemerintahan dan pentadbiran negara. Kelompok pertama ini berkeyakinan Islam tidak hanya menjadi pegangan dalam masalah ibadah ritual, tetapi juga turut mengatur kehidupan negara. Sedangkan kelompok kedua yang berpendapat bahawa di dalam al-Quran dan Hadis tiada petunjuk konkrit yang dapat dijadikan sebagai pegangan yang

³⁷ Kajian perbandingan mengenai pemikiran kedua tokoh ini lihat Yusril Ihza Mahendra, *Modernisme dan Fundamentalisme dalam Politik Islam: Perbandingan Partai Masyumi (Indonesia) dan Partai Jamaat-i-Islami (Pakistan)*, Jakarta: Paramadina, 1999.

³⁸ Konsep ini merujuk kepada menjalankan negara berasaskan Islam dengan menjadikan demokrasi sebagai salah satu elemen negara. Akan tetapi berbeza dengan demokrasi yang diamalkan di Barat, demokrasi dalam konsep ini tertakluk kepada prinsip utama Islam iaitu Al-Quran dan Hadis.

³⁹ Lihat ayat 159 surah Ali Imran dan ayat 38 surah Syura.

kukuh dalam mendirikan satu negara. Meskipun kelompok kedua ini berpendapat sedemikian, namun bukan bermakna mereka menolak Islam dijadikan sebagai sumber utama pentadbiran negara. Sebaliknya, kelompok ini berpendapat Islam menjadi landasan etis dan moral. Ini bermakna, masalah politik di dalam kalangan umat Islam berkait rapat dan sama sekali tidak dapat dipisahkan meskipun dengan kadar dan tingkatan penekanan yang tidak sama dan sedikit berbeza.⁴⁰

Aliran pertama berkeyakinan bahawa Islam merupakan satu agama yang lengkap dan sempurna yang di dalamnya mengatur sistem kenegaraan dan politik. Urusan agama juga menjadi urusan negara. Persoalan agama dan negara menyatu dan tidak dapat dipisahkan. Islam bukan sebagai agama dalam pengertian Barat yang semata-mata mengatur hubungan manusia dengan Tuhan.⁴¹ Dalam bahasa atau istilah yang popular dalam wacana era kebangkitan Islam, keyakinan ini diterjemahkan dalam konsep Islam sebagai *addin wa dawlah* iaitu Islam sebagai agama dan sistem pemerintahan.⁴²

Dalam konteks inilah istilah *addin wa dawlah* muncul dan menyebar ke seluruh dunia Islam terutama dalam reaksinya terhadap pemodenan dan sistem politik sekular yang banyak diamalkan negara-negara Islam setelah merdeka daripada penjajahan

⁴⁰ Perkara ini terutama berkait rapat dengan doktrin dan kepercayaan di luar Islam khasnya di kalangan Kristian yang secara prinsipnya tidak mengatur secara khusus mengenai masalah politik dan kenegaraan sebagaimana yang diatur dalam Islam.

⁴¹ Munawir Syadzali, *Islam dan Tata Negara: Ajaran, Sejarah dan Pemikiran*, Jakarta: Penerbit Universitas Indonesia, 1990, hlm. 1-3.

⁴² Istilah ini merupakan ungkapan intelektual yang sangat populer yang diwarisi oleh Hasan al-Banna dalam dunia gerakan Islam dan aktivis politik Islam. Bagaimanapun, menurut Bernard Lewis, salah seorang orientalis yang terkenal, kata *daulah* atau *devlet* dalam bahasa Turki, muncul dalam memorandum berbahasa Turki pada tahun 1837. Istilah *din wa dawlah* atau *din u devlet* bermakna persatuan agama dan negara. Kosakata ini merujuk kepada keikutsertaan ulama dalam struktur pemerintahan Uthmani di mana gelar *syaiikh* Islam adalah salah satu bentuk institusi keagamaan yang mengkaitkan hubungan antara agama dan negara. Begitu juga dengan istilah *al wilayah* atau *vilayet* dalam bahasa Turki bagi merujuk wilayah kekuasaan. Hurain lanjut mengenai bahasa yang digunakan dalam istilah popular dalam politik Islam lihat, Bernard Lewis, "Metafor dan Alusi: Bahasa Politik Islam", *Jurnal Ulumul Qur'an*, Volume III, No.1, Th 1992, hlm. 80-97. Lihat juga Bernard Lewis, *Bahasa Politik Islam* (terj.), Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 1994, hlm. 48-51.

negara Barat.⁴³ Selari dengan menggemanya istilah *addin wa dawlah*, beberapa istilah lain turut menjadi popular seperti *tajdid* (pembaharuan), *islah* (perbaikan), *syumuliyah* (totaliti), *nizamul Islam* (pemerintahan Islam) dan *kaffah* (kesempurnaan) bagi merujuk terwujudnya sistem pemerintahan berteraskan Islam.⁴⁴ Istilah yang diambil dari bahasa Arab ini seiring dengan kemunculan gejala kebangkitan Islam dan semakin berminatnya orang Islam terhadap istilah Arab dalam mengukuhkan identiti keagamaan mereka dalam kehidupan sehari-hari.⁴⁵

Aliran pertama ini menggesa umat Islam untuk sepenuhnya menerapkan Islam dalam sistem pemerintahan negara dan sekaligus menolak sistem politik yang dianut oleh Barat termasuklah sistem demokrasi. Dalam pandangan aliran ini, prinsip demokrasi yang menjadikan rakyat sebagai *raison de 'etre* kedaulatan rakyat atas pembentukan negara amat bertentangan dengan prinsip Islam yang bersumberkan kedaulatan dan hukum Tuhan. Tokoh utama pendukung aliran ini adalah Hasan al-Banna, Sayyid Qutb, Rashid Rida dan yang paling lantang Abu A'la al-Maududi.⁴⁶ Pada perkembangan seterusnya, tokoh utama aliran ini menerusi pelbagai wahana⁴⁷ dan

⁴³ Slogan *addin wa dawlah* sendiri pada asasnya bukan istilah baru dalam wacana politik Islam. Pada era pemikir klasik seperti al-Mawardi dan Ibnu Taimiyah menyebut Islam sebagai agama yang mengatur negara dan pemerintah yang mewujudkan dalam institusi khalifah. Muhammad Abduh dan Rashid Rida menyebut *addin wa syar'i*. Slogan ini menjadi penting terutama dikaitkan dengan reaksi dari realiti yang terjadi di dunia Islam di mana implikasi penjajahan menjadikan negara-negara tersebut tidak menjadikan Islam sebagai dasar negara. Signifikansi slogan ini juga kerana negara-negara Islam terpecah-pecah ke bentuk negara bangsa (*nation-state*) dan meninggalkan bentuk kesatuan Islam (khilafah). Hasan Al-Banna mempertegas konsep ini yang diaplikasikan di Ikhwanul Muslimin yang aksi-aksi politiknya banyak mengundang simpati dan kekaguman dari gerakan-gerakan Islam di negara-negara Islam. Huraian lanjut tentang fenomena ini lihat, John L. Esposito, *Islam and Politics* (third edition), New York: Syracuse University Press, 1984.

⁴⁴ Huraian mengenai istilah ini dan kaitannya dengan kemunculan tuntutan negara Islam lihat John O. Voll, "Pembaharuan dan Perubahan dalam Sejarah Islam: Tajdid dan Islah", dalam John L. Esposito (pnyt.), *Dinamika Kebangunan Islam: Watak, Proses dan Tantangan* (terj.), Jakarta: Rajawali Press, 1987, hlm. 21-41.

⁴⁵ John J. Donohue, "Islam dan Pencarian Identitas di Dunia Arab", dalam John L. Esposito (pnyt.), *Dinamika Kebangunan Islam: Watak, Proses dan Tantangan* (terj.), Jakarta: Rajawali Press, 1987, hlm. 43-60.

⁴⁶ Munawir Syadzali, *Islam dan Tata Negara*, hlm. 1.

⁴⁷ Seperti penerbitan buku, majalah dan kitab tafsir. Antara terbitan yang terkenal adalah majalah dan tafsir yang mempunyai nama sama iaitu al Manar.

wadah⁴⁸ yang mereka asaskan, pemikiran dan rumusan mereka mengenai Islam sebagai sistem pemerintahan menjadi wacana dan matlamat yang dominan dalam gerakan Islam di pelbagai belahan dunia Islam.⁴⁹

Justeru, di antara tokoh atau ideolog konsepsi dan pemikiran aliran pertama mengenai negara Islam kalau diamati secara lebih terperinci menunjukkan perbezaan yang cukup ketara. Hal ini misalnya dapat dilihat dalam isu bentuk negara Islam sama ada diperintah dengan sistem khilafah sebagaimana yang disyorkan oleh Maududi dan Rashid Rida atau diperintah dalam satu negara-bangsa yang dikuasai sepenuhnya oleh umat Islam, sebagaimana yang disyorkan oleh Hasan al-Banna. Meskipun dari satu segi, Hasan al-Banna memimpikan terwujudnya pemerintahan khilafah, tetapi kerana mungkin menyedari amat sukar menyatukan negara Muslim di seluruh dunia dalam bumbung pemerintahan yang sama, Hasan al-Banna mengiktiraf nasionalisme yang berteraskan Islam sebagai kerangka pembentukan sebuah negara Islam.⁵⁰ Sambil menegaskan bahawa agar nasionalisme yang bersifat *qaumiyyah* (perkauman) dan *wataniyyah* (kebangsaan) yang sempit ditolak sama sekali, Hasan al-Banna menyerukan penyatuan Arab yang berteraskan kepada nasionalisme Islam.⁵¹

Berbeza dengan Maududi, Hasan al-Banna tidak secara tegas menolak demokrasi sebagai kaedah untuk merealisasikan negara Islam. Pandangan moderat

⁴⁸ Seperti penubuhan Ikhwanul Muslimin di Mesir dan Jamaat I-Islami di Pakistan.

⁴⁹ Di alam Nusantara, penerbitan al Manar mempengaruhi kalangan muda yang dipelopori Syekh Tahir Jalaludin dan Syekh Ahmad al Hadi untuk menerbitkan majalah al Imam pada Julai 1906 di Singapura. Boleh dikatakan majalah ini merupakan saduran daripada majalah Al Manar baik dalam bentuk dan isi kandungan yang telah dialihbahasakan ke bahasa Melayu. Lihat William R. Roff, *Nasionalisme Melayu*, (terj.), Kuala Lumpur: Penerbit Universiti Malaya, 2003, hlm. 65. Dalam konteks wadah penubuhan, pengaruh Ikhwan dan Jamaat Islami sangat ketara ke dalam gerakan Islam seperti ABIM, PKPIM, IRC di Malaysia pada tahun 1970-an dan kelompok tarbiyah dan Hizbut Tahrir di Indonesia.

⁵⁰ Dalam hal ini Hasan al-Banna merujuk kepada kejadian di mana Rasulullah bercucuran air mata mendengar nama Makkah disebut oleh salah seorang sahabatnya yang bernama Ushail. Rasulullah menangis kerana merasa rindu terhadap kota kelahirannya. Pemikiran Hasan al-Banna mengenai nasionalisme yang berasas Islam lihat Hasan Al-Banna, *Kumpulan Risalah Dakwah Hasan al-Banna Jilid 1 (terj.)* Jakarta: Al I'tishom Cahaya Umat, 2005, hlm. 30-37.

⁵¹ Muhammad Abdul Qadir Abu Faris, *Fiqh Politik Hasan al-Banna*, Surakarta: Media Insani Publishing, 2011, hlm. 106-114.

Hasan al-Banna ini merujuk kepada pandangannya terhadap perlembagaan dan sistem parlimen di Mesir yang dianggap tidak bercanggah dengan prinsip Islam.⁵² Sistem parlimen yang menjadi asas dan ciri-ciri penting demokrasi yang terhasil daripada proses pilihan raya, menurut Hasan al-Banna hakikatnya bukanlah perkara yang asing dalam Islam. Menurut Hasan al-Banna:

“Tidak ada kaedah sistem parlimen yang bercanggah dengan kaedah yang digariskan Islam dalam urus tadbir pemerintahan. Ini bermakna, sistem parlimen tidak bertentangan dan tidak asing dalam sistem (pemerintahan) Islam. Atas premis ini, dapat kita katakan dengan mantap bahawa kaedah asas yang menjadi tumpuan tegaknya perlembagaan Mesir tidak bertentangan dengan sistem politik Islam”.⁵³

Pandangan Hasan al-Banna terhadap demokrasi terutama merujuk kepada prasyarat yang dikemukakanannya dalam sistem pemerintahan Islam iaitu mendengar, menghormati dan mengambil kira aspirasi dan kehendak rakyat.⁵⁴ Meskipun Hasan al-Banna juga menginginkan persatuan dan kesatuan umat Islam di bawah kerangka sistem khilafah, akan tetapi tidak menolak sepenuhnya sistem demokrasi diterapkan dalam sesebuah negara Islam. Lantaran itu, dalam konteks seperti inilah gerakan Islam yang kemudian terjun ke dalam kancah politik kepartian seperti PAS di Malaysia atau PKS di Indonesia menemukan justifikasinya memperjuangkan negara Islam dalam proses pilihan raya.⁵⁵

⁵² Hasan Al-Banna, *Kumpulan Risalah Dakwah Hasan al-Banna Jilid 2 (terj.)* Jakarta: Al I'tishom Cahaya Umat, 2005, hlm. 81.

⁵³ Ibid., hlm. 82

⁵⁴ Selain aspirasi rakyat, asas penting lain bagi terbentuknya pemerintahan Islam yang berwibawa dan dipercayai rakyat ialah tanggungjawab sepenuhnya kepada Allah dan kesatuan Islam atas satu akidah Islam. Asas kesatuan ini lah yang menjadi sumber legitimasi kepada perjuangan gerakan Islam seperti HT menyuarakan sistem khilafah. Ibid., hlm. 67.

⁵⁵ Kajian perbandingan mengenai perjuangan kedua parti ini bagi menubuhkan negara Islam di negara masing-masing lihat, Amin Fadlillah dan Mohammad Redzuan Othman, "Dinamika PAS dan PKS dalam Perjuangan Mewujudkan Negara Islam", *Jurnal Sejarah*, No.21, 2013 Jabatan Sejarah Universiti Malaya. Lihat juga Hasanudin Daud, *Islam dan Politik dalam Proses Demokrasi: Kajian Perbandingan Partai Keadilan Sejahtera (PKS) di Indonesia dan Parti Islam Se-Malaysia (PAS) di Malaysia 1999-2009*, Tesis PhD, Jabatan Sejarah Fakulti Sastera dan Sains Sosial Universiti Malaya, 2014.

Pandangan Hasan al-Banna yang moderat mengenai sistem pemerintahan Islam ini juga tercermin dalam pandangannya mengenai takrif negara Islam. Menurut Said Hawwa, seorang tokoh Ikhwan dan juga pentafsir pemikiran Hasan al-Banna, selagi sesebuah pemerintahan itu diketuai oleh orang Islam, berakhlak mulia dan melaksanakan syariat Islam, maka ia layak disebut sebagai negara Islam.⁵⁶ Bagi pengasas Ikhwan Muslimin itu, apapun bentuk dan sistem pemerintahan yang diambilnya sama ada negara itu mengamalkan sistem republik, demokrasi berparlimen mahupun raja berperlembagaan, negara itu layak dilabel sebagai negara Islam selagi prinsip dan syariat Islam dilaksanakan dan menjadi tunjang utama sistem pemerintahan tersebut.⁵⁷

Konsepsi Hasan al-Banna mengenai negara Islam ini dalam beberapa segi cukup bertentangan dengan gagasan negara Islam Sayyid Qutb, ideolog Ikhwan sayap radikal dan Maududi, pengasas Jamaat Islam yang mengidealkan terciptanya satu kekuasaan Islam tanpa sempadan geografi, tanpa mengira latar warna kulit dan kesukuan, kesamaan akidah (Islam) dan diperintah oleh seorang khalifah atau imam.⁵⁸ Munawir mengistilahkan konsepsi yang diimpikan Qutb dan Maududi ini sebagai pemerintahan supra-nasional. Pemerintahan ini terpusat dalam satu kekuasaan yang meliputi seluruh wilayah dunia Islam tanpa disekat sentimen kaum dan sempadan negara.⁵⁹

Kekuasaan sepenuhnya berada di tangan khalifah berdasarkan ketentuan hukum dan undang-undang yang telah ditentukan Allah dalam al-Quran. Oleh sebab itu,

⁵⁶ Lihat Said Hawwa, *Perspektif Pendidikan: Syarah Risalah al Ta'lim* (terj.), Kuala Lumpur: Al Rahmaniah, 1988, hlm. 225.

⁵⁷ Lihat Aziz Jamaludin Mhd Tahir, "Pemikiran Hasan al-Banna tentang Siyasah Syariyyah dan Aplikasinya dalam Sistem Pemerintahan", Disertasi PhD Hukum Islam Program Pasca Sarjana Universitas Islam Negeri Sultan Syarif Kasim Riau, 2012, hlm. 159.

⁵⁸ Lihat Sayyid Abul 'Ala al Maududi, *Teori Politik Islam* (terj.), Kuala Lumpur: Agensi Media Islam Sdn Bhd, 1404 H, hlm. 31-37.

⁵⁹ Munawir Syadzali, *Islam dan Tata Negara*, hlm. 149.

Maududi menolak secara keras demokrasi ala Barat kerana sumber hukumnya berdasarkan kehendak dan suara rakyat. Sebaliknya, Maududi memperkenalkan teodemokrasi bagi sistem pemerintahan di sesebuah negara Islam. Dengan sistem ini, Maududi membayangkan rakyat diberi kebebasan memilih atau memecat kerajaan akan tetapi pada masa yang sama rakyat diberi kuasa terhad mengikut batas-batas yang ditentukan Allah.⁶⁰

Konsep negara Islam yang digagas aliran pertama menyiratkan pemikiran yang ideal dan sempurna kerana mengandaikan pemerintahannya berpegang kepada hukum Allah iaitu al-Quran, panduan hadis Nabi dan beberapa prinsip penting yang digariskan dalam negara Islam itu. Bagaimanapun konsepsi yang sedemikian ideal bukan bermakna tanpa kelemahan, malah ia dianggap mengabaikan realiti yang wujud ketika cuba diimplementasikan dalam negara majmuk seperti Malaysia dan Indonesia. Menurut Munawir, beberapa kelemahan konsepsi negara Islam aliran pertama antara lain; pertama, mustahil seluruh negara Islam di dunia ini boleh bersatu dalam satu pemerintahan. Bukan hanya kerana faktor sempadan wilayah yang membentang luas, akan tetapi teramat sukar menyatukan ideologi, kesukuan, ketaksukan tradisi dan daerah.⁶¹ Kedua, warganegara bukan Islam tidak mempunyai hak memilih dan dipilih khasnya bagi jawatan pemimpin tertinggi negara yang eksklusif hanya hak orang Islam. Dengan demikian, warganegara bukan Islam adalah warganegara kelas dua. Di dalam sebuah negara Islam, orang bukan Islam diberi status *dzimmi* yang diberi perlindungan dan diwajibkan membayar cukai kepada negara.⁶² Ketiga, wujudnya diskriminasi

⁶⁰ Ibid., hlm. 22.

⁶¹ Munawir Syadzali, *Islam dan Tata Negara*, hlm: 153. Di dalam pendukung aliran pertama, tidak ada perbezaan mengenai konsep khilafah atau wujudnya pemerintahan dalam kepimpinan tunggal. Pengasas ideologi aliran ini bersetuju bahawa selain bertujuan untuk mengembalikan semula kejayaan Islam dalam institusi khilafah yang runtuh pada 1924, faktor utama lain adalah kesamaan akidah dan agama yang sama sebagai asas utama penubuhan institusi khilafah.

⁶² Pendapat ini dikemukakan oleh pemikiran Ikhwanul Muslimin. Bagaimanapun, ia sedikit berbeza dengan pendapat Maududi yang sama sekali tidak membenarkan bukan Islam menjawat sebarang jawatan sama ada di eksekutif, parlimen atau di lembaga kehakiman.

terhadap warganegara bukan Islam yang tidak dibenarkan dilantik menjawat jawatan penting dalam kerajaan yang dikategorikan sebagai jawatan yang membuat atau menentukan halatuju dan dasar kerajaan (seperti menteri, ahli parlimen atau menteri besar).⁶³

Pada asasnya, di dalam Islam sendiri tidak ada petunjuk atau pegangan yang jelas dan konkrit mengenai sistem pemerintahan dalam sesebuah negara. Perkara ini misalnya dapat dilihat pasca kemangkatan Nabi Muhammad yang menyaksikan terjadinya polemik dalam kalangan sahabat Nabi baik yang berasal daripada golongan Ansar (penduduk asal Madinah) mahupun golongan Muhajirin (imigran Mekkah) mengenai siapa sepatutnya yang menjadi pengganti Nabi sebagai pemimpin umat Islam. Nabi tidak memberi petunjuk dan arahan siapa yang kelak akan menggantinya sehingga jenazah Nabi sendiri belum dimakamkan selama dua hari disebabkan belum adanya konsensus di kalangan sahabat mengenai pengganti Nabi.⁶⁴

Ketidakjelasan rumusan siapa pengganti Nabi yang juga dinobatkan sebagai ketua pemerintahan Islam ini, menurut Nurcholis Majid membuktikan bahawa isu mengenai masalah kenegaraan bukan bahagian yang menyatu dalam prinsip dan ajaran Islam. Sebaliknya, masalah negara hanya merupakan satu alat untuk mengukuhkan ajaran Islam dan bentuknya macam-macam misalnya parti politik, organisasi, masjid dan institusi sekolah.⁶⁵

Begitu juga dengan era *khulafa al-rasyidin* yang menyaksikan setiap penggantian khalifah tidak mempunyai pola dan rumusan yang baku mengenai

⁶³ Lihat Munawir Syadzali, *Islam dan Tata Negara*, hlm. 153.

⁶⁴ Peristiwa ini bercanggah dengan perintah Nabi yang memerintahkan agar setiap orang Islam yang meninggal sesegera mungkin untuk dikubur.

⁶⁵ Nurcholis Majid, "Islam Punya Konsep Kenegaraan?", *Tempo*, 29 Disember 1984.

mekanisme pemilihan pemimpin. Sejak pelantikan Abu Bakar sebagai khalifah pertama sehingga Ali bin Abi Talib, mekanisme dan cara pemilihan khalifah yang berbeza-beza.⁶⁶ Apatah lagi, apabila pada era berikutnya iaitu pada pemerintahan Umayyah dan seterusnya, sistem pemerintahannya jauh menyimpang daripada sebagaimana yang dicontohkan Nabi dan *khulafa al-rasyidin* iaitu dengan menerapkan sistem beraja mutlak. Bukti sejarah ini menunjukkan bahawa masalah negara ideal dalam Islam sememangnya tidak diatur secara khusus.⁶⁷

Secara kritikal, Abdurrahman Wahid mengatakan sekiranya Nabi menghendaki berdirinya sebuah negara Islam, mustahil masalah penggantian kepimpinan dan peralihan kekuasaan tidak dirumuskan secara formal. Sebaliknya, apa yang berlaku Nabi hanya memerintahkan dalam sabdanya ‘bermesyuaratlah kalian dalam persoalan’.⁶⁸ Masalah sepenting itu tidak dijelaskan secara konkrit oleh Nabi dalam bentuk perlembagaan atau bentuk institusi, akan tetapi cukup dengan ungkapan iaitu ‘masalah mereka (haruslah) dimusyawarahkan antara mereka’. Dengan nada mempersoalkan, Wahid mengatakan ‘mana ada negara dengan bentuk seperti ini?’.⁶⁹

Hakikatnya, Nabi dan para sahabatnya tidak pernah memberi label atau mensifatkan kehidupan komuniti Islam di peringkat awal Islam sebagai entiti yang berbentuk negara atau pemerintahan dengan label tertentu. Perkara yang ditekankan dan dilaksanakan pada masa itu ialah mengenai kepemimpinan yang mempunyai tugas dan tanggungjawab memberikan jaminan keselamatan, kemakmuran rakyatnya dan tugas

⁶⁶ Sebagaimana diketahui, pelantikan Abu Bakar sebagai khalifah tanpa sengaja dan secara tergesa-gesa melalui mekanisme pemilihan di antara sahabat senior yang berjumlah lima orang, Umar bin Khatab ditunjuk oleh khalifah sebelumnya iaitu Abu Bakar, Usman bin Affan melalui cara pengundian oleh sahabat-sahabat dalam jawatankuasa khas yang dibentuk oleh Umar atau dikenali dalam fiqh politik sebagai *ahlu halli wal aqdi* dan terpilihnya Ali bin Abi Talib sebagai khalifah keempat dipilih melalui desakan dan ketika negara dalam keadaan kacau bilau oleh kaum pemberontak yang telah membunuh Usman bin Affan. Lihat Munawir Syadzali, *Islam dan Tata Negara*, hlm. 21-28.

⁶⁷ Nurcholis Majid, "Islam Punya Konsep Kenegaraan?", *Tempo*, 29 Disember 1984.

⁶⁸ Redaksi ini juga terdapat dalam ayat 159 surah Ali Imran.

⁶⁹ Abdurrahman Wahid, "Islam: Punyakah Konsep Kenegaraan?", *Tempo*, 26 Mac 1983.

rakyat untuk berbaiat dan taat kepada pemimpinnya. Komuniti Islam ketika itu juga tidak mempertikaikan bentuk negara, sistem politik dan jenis pemerintahannya, melainkan yang menjadi isu dan punca masalah ialah aspek kepimpinan.⁷⁰

Aliran kedua yang hendak dibicarakan adalah aliran yang tidak sepenuhnya bersetuju dengan pandangan aliran pertama yang dianggap terlalu menekankan kepada keyakinan bahawa Islam menyediakan secara lengkap dan sempurna mengenai negara dan sistem politiknya. Pada masa yang sama, aliran ini juga tidak bersetuju dengan pandangan bahawa negara perlu dipisahkan secara total dengan agama. Pemisahan secara total selain dianggap menjurus kepada fahaman sekularisme, juga dianggap bertentangan dengan ajaran Islam yang pada asasnya menyediakan prinsip dan nilai yang dapat dijadikan panduan dalam sistem pemerintahan dan negara. Lutfi Assyaukani menggelar aliran ini sebagai Negara Demokrasi Agama.⁷¹

Aliran kedua ini mencuba memberi jalan tengah dengan menggabungkan pemahaman antara aliran pertama dan aliran sekular. Pandangan aliran ini tertumpu kepada usaha untuk memberi justifikasi agama terhadap tindakan dan keputusan pemimpin negara. Bertentangan dengan aliran pertama yang menjadikan Islam sebagai segala sumber tertinggi negara, aliran ini berpendapat bahawa di dalam Islam tidak terdapat sistem kenegaraan yang dijelaskan secara terperinci baik di al-Quran dan Hadis. Dari beberapa segi, aliran ini tidak mementingkan simbol atau istilah bagi

⁷⁰ Aksin Wijaya, "Negara Islam Indonesia? Menguji Otensitas Argumen Hukum Khilafah Islamiah dalam Konteks Berislam Indonesia", Prosiding kertas kerja yang dibentangkan dalam Annual International Conference on Islamic Studies (AICIS) XII di IAIN Sunan Ampel Surabaya 5-8 November 2012, hlm. 631.

⁷¹ Lutfi Assyaukanie, *Ideologi Islamdan Utopia: Tiga Model Negara Demokrasi di Indonesia*, Jakarta: Freedom Institute, 2011, hlm. 126-133.

menamakan negara itu Islam atau istilah lain. Sebaliknya, agama (Islam) dijadikan sebagai sumber etis dan nilai dalam penyelenggaraan dan tata kelola negara.⁷²

Aliran ini berpendapat bahawa dalam menjalankan pentadbiran negara dan sistem pemerintahan harus dijalankan secara rasional dan tidak boleh terjebak dengan kepada kaedah umum yang terdapat dalam sumber utama Islam (al-Quran) seperti mengenai khalifah. Dalam menjalankan pemerintahan, aliran ini juga menolak sistem monarki (yang mengarah ke kuasa mutlak) penguasaan golongan tertentu (seperti ulama yang mengarah ke teokrasi) seperti mana yang dicadangkan oleh pemikir klasik. Pada masa yang sama, aliran ini juga menolak sistem sekular dan liberal yang dianggap mengancam kehidupan beragama umat Islam. Sebaliknya, aliran ini percaya bahawa negara memerlukan agama dan agama memerlukan negara (*simbiosis mutualis*) bagi menjalankan agenda dan kepentingan agama (Islam) tanpa harus terperangkap dengan stigma tertentu.⁷³

Berdasarkan kerangka tersebut, agak mudah memahami bahawa pendekatan yang dilakukan oleh parti pemerintah di Malaysia dapat dikategorikan dalam aliran kedua ini. Konsepsi dan interpretasi UMNO sejak tahun 1980-an mengenai negara Islam yang memberi penekanan kepada pelaksanaan Islam secara moderat yang turut mempertimbangkan parti komponen dan melalui proses berperingkat (*tadarruj*) merupakan pertanda bahawa kerajaan meletakkan Islam sebagai angkubah yang penting dalam segenap aspek pentadbiran negara.⁷⁴ Konsepsi ini sekaligus sebagai jalan tengah atau jalan kompromi kepada tafsiran negara Islam yang terlalu menekankan 'kedaulatan' Tuhan dan menganggap Islam menyediakan segala-galanya dalam semua

⁷² Munawir Syadzali, *Islam dan Tata Negara*, hlm. 2.

⁷³ Huraian selanjutnya mengenai aliran ini dibahas secara terperinci dalam bab yang lain.

⁷⁴ Lihat Abdul Manaf Haji Ahmad, *Negara Islam: Satu Analisis Perbandingan*, Kuala Lumpur: Yadim, 2004, hlm. 25-31.

aspek kehidupan sebagaimana yang dikonsepsikan aliran pertama. Dengan erti kata lain, UMNO menolak tafsiran negara Islam yang meletakkan penerapan syariat Islam sepenuhnya dan mengatasi perlembagaan negara seperti yang diperjuangkan oleh PAS. Pada masa sama, menolak tafsiran ekstrem bahawa Islam hanyalah satu agama yang mengatur kehidupan peribadi tanpa campur tangan kerajaan (sistem sekular). Kepentingan Islam diformalisasi dalam jentera pentadbiran dan penubuhan agensi agama. Maknanya, UMNO menolak sistem sekular sebagai asas pemerintahan.⁷⁵

Di Indonesia, corak dalam aliran kedua ini boleh dikatakan baru berlaku pada akhir tahun 1980-an berikutan menonjolnya peranan kerajaan dalam mengeluarkan dasar atau perundangan yang membela kepentingan Islam. Tokoh utamanya adalah Munawir Sjadzali, Menteri Agama selama 10 tahun (1983-1992). Pada 1988, beliau dijemput untuk menyampaikan syarahan di hadapan warga Universiti Leiden Belanda mengenai konsep negara dan Islam. Dalam syarahan itu, beliau mensifatkan Indonesia adalah negara yang berdasarkan Pancasila tetapi bukan sebagai negara agama juga bukan negara sekular.⁷⁶

Munawir merupakan tokoh yang dipercayai Soeharto untuk merumuskan tafsiran Pancasila agar sesuai dengan konsepsi umat Islam dan tidak lagi mempertentangkannya sebagaimana yang terjadi pada era Orde Lama. Beliau juga diberi tanggungjawab oleh rejim Orde Baru untuk memberi penerangan kepada seluruh

⁷⁵ Bagaimanapun, sampai hari ini masih berlaku perdebatan mengenai bentuk negara Malaysia sama ada berbentuk sekular sebagaimana yang ditafsirkan oleh kalangan bukan Islam terutama DAP atau sebaliknya sebagaimana yang ditafsirkan oleh sebahagian besar masyarakat Melayu dan umat Islam. Nampaknya, pendirian DAP itu agak sukar dipertahankan memandangkan takrifan sekular yang memisahkan sepenuhnya urusan agama dan pemerintahan tidak berlaku di Malaysia. Apatah lagi, Perlembagaan tidak menggunakan perkataan 'sekular' dalam mana-mana peruntukannya. Begitu juga peruntukan dalam perlembagaan mengenai Islam, kedudukan dan peranan Sultan dalam hal ehwal Islam cukup jelas diterangkan. Namun demikian mengatakan Malaysia sebagai sebuah negara Islam juga kurang tepat memandangkan pelaksanaan syariat dan hukum Islam tidak dijalankan sepenuhnya. Dengan demikian, Malaysia dapat dikategorikan sebagai bukan negara agama dan bukan negara sekular.

⁷⁶ Munawir Sjadzali, *Islam dan Tata Negara*, hlm. 192.

organisasi dan komunitas umat Islam di seluruh negara agar dapat menerima Pancasila sebagai dasar dan falsafah negara.⁷⁷ Pada perkembangan seterusnya, aliran inilah yang dominan dalam pendekatan rejim Orde Baru terhadap Islam termasuk dalam soal perumusan agenda Islamisasi di Indonesia yang rancak pada akhir tahun 1980-an hingga kejatuhannya.

Beragamnya tafsiran dan konsepsi dalam menterjemahkan negara Islam ini, menurut Azyumardi Azra disebabkan beberapa faktor iaitu pertama, negara ideal pada era Nabi dan pemerintahan *khulafa al-rasyidin* tidak memberi perincian yang boleh diterapkan dalam era moden; kedua, pada era pemerintahan belakangan iaitu zaman Umayyah dan Abbasiyah hanya menyediakan kerangka institusi politik dan cukai sahaja; ketiga, penubuhan negara Islam hanya berlaku di angan-angan (utopia) dan tidak berpijak kepada dunia nyata (lebih kepada secara teoritikal) dan keempat, hubungan antara agama dan negara selama berabad-abad tidak pernah selesai untuk disepakati dan menjadi bahan perdebatan dan pentafsiran yang beragam.⁷⁸

2.4 Kontroversi Penubuhan Negara Islam di Malaysia dan Indonesia

Berikutan daripada segi konseptual negara Islam masih mencetuskan perdebatan dan polemik, ia memberi kesan kepada definisi dan penjenamaan negara Islam di Malaysia dan Indonesia. Perkara ini misalnya dapat dilihat dalam takrifan mengenai konsep dan ciri-ciri negara Islam di Malaysia sendiri yang pelbagai. Beberapa pendekatan untuk merumuskan definisi negara Islam secara umumnya ada dua iaitu pendekatan fiqh (*realis*) dan pendekatan formalis. Dalam hal ini, pendekatan fiqh dapat dilihat menerusi

⁷⁷ Muhammad Wahyuni Nafis et.al (pnyt.), *Kontekstualisasi Ajaran Islam 70 Tahun Prof. Dr. H. Munawir Sjadzali, MA*, Jakarta: Ikatan Persaudaraan Haji Indonesia (IPHI) dan Yayasan Wakaf Paramadina, 1995, hlm. 78.

⁷⁸ Azyumardi Azra, *Pergolakan Politik Islam: Dari Fundamentalisme, Modernisme hingga Post-Modernisme*, Jakarta: Penerbit Mizan, 1996, hlm. 22.

pendapat ulama yang berada di kerajaan. Salah satu ulama pro kerajaan, yang juga bekas Mufti Wilayah Persekutuan Wan Zahidi Wan Teh berpendapat Malaysia ialah negara Islam tanpa sebarang keraguan dan tanpa dipertikaikan lagi.⁷⁹

Pandangan ulama kerajaan ini terutama didasari oleh pendapat ulama fiqh pelbagai mazhab seperti Syekh Muhammad Abu Zuhrah (ulama Syafi'i), Muhammad bin Hasan as-Syaibani dan Imam al-Sahistani (keduanya ulama Hanafi). Pendekatan atau tafsiran berdasarkan fiqh dalam menakrif negara Islam ini dapat dilihat sebagai cara menakrifnya secara sederhana. Hal ini kerana ketiga ulama fiqh berkenaan berpendapat bahawa negara Islam ialah negara yang kekuasaan, pertahanan dan kekuatannya di bawah kekuasaan orang Islam serta hukum Islam berkuatkuasa ke atas penduduknya.⁸⁰

Apabila tafsiran yang sedemikian digunapakai dalam mengukur negara Islam, Mohd Asri Zainul Abidin (MAZA) mengiktiraf Malaysia dan sebahagian besar di dunia Muslim hari ini sebagai negara Islam. Hal ini kerana kebanyakan negara Muslim hari ini telah zahir padanya syiar Islam seperti azan, solat dan amalan-amalan Islam yang lain dan kesemua negara itu dikuasai dan diterajui oleh umat Islam. Beliau turut mengakui pentakrifan negara Islam cukup sukar diterapkan kerana dalam sebahagian besar negara Muslim hari ini masih mewarisi penjajah dalam hal pengurusan negara dan masih belum sempurna pelaksanaan Islamnya.⁸¹

⁷⁹ Wan Zahidi Wan Teh, "Ciri-Ciri Sebuah Negara Islam", dalam IKIM, *Malaysia Sebagai Sebuah Negara Islam*, Kuala Lumpur: Institut Kefahaman Islam Malaysia (IKIM), 2005, hlm. 97.

⁸⁰ Ibid., hlm. 95.

⁸¹ Mohd Asri Zainul Abidin, Apakah Malaysia sebuah Negara Islam, dalam laman sesawang, <http://www.themalaysianinsider.com/opinion/dr-maza/article/apakah-malaysia-sebuah-negara-islam>, diakses pada 20 Jun 2014.

Berdasarkan kepada sejarah, pengamalan dan asas-asas yang telah sedia ada, Rahimin Affandi Abd Rahim dan Mohd Faizal Malik mengiktiraf Malaysia sebagai sebuah negara Islam.⁸² Sekurang-kurangnya terdapat empat aspek dalam menilai Malaysia sebagai negara Islam iaitu *pertama*, perundangan Islam telah sejak sekian lama diamalkan di Malaysia dengan ditemukannya batu bersurat Terengganu pada 702 H dan diikuti negeri-negeri lain yang menguatkuasakan undang-undang jenayah, urusaniaga dan pentadbiran. *Kedua*, kuasa tertinggi ada di tangan Yang Dipertuan Agong (Melayu-Islam) yang menjamin undang-undang Islam akan tetap terpelihara. *Ketiga*, pengiktirafan negara luar atas rentetan pelaksanaan Islam yang rancak dalam pelbagai bidang seperti penerapan nilai Islam dalam pentadbiran, sistem pendidikan dan ekonomi Islam, dan *keempat*, Malaysia menjadi model kepada Pertubuhan Negara-negara Islam sedunia (OIC) berkaitan dengan polisi luar negeri, solidariti ummah dan pembelaannya ke atas negara Islam yang bergolak seperti Palestin dan Bosnia.⁸³

Sebagai parti yang berkuasa, UMNO yang disokong oleh gabungan parti bukan Melayu di dalam Barisan Nasional (BN), menganggap bahawa sistem kenegaraan dan perlembagaan Malaysia yang sedia ada sudah sesuai disebut sebagai negara Islam. Bagi UMNO, yang menjadi tulang belakang daripada pemerintah, pembangunan Islam yang telah dijalankan dan yang sedang diusahakan semenjak zaman merdeka sehingga ke hari ini, telah menepati ciri-ciri negara Islam.⁸⁴ Dengan mempertimbangkan struktur

⁸² Rahimin Affandi dan Mohd. Faizal Malik, "Adakah Malaysia Sebuah Negara Islam?", *Jurnal Yadim*, Bilangan Kelima, Dis 2003, hlm. 1-15.

⁸³ Ibid., hlm. 12-14.

⁸⁴ Dalam sebuah buku kecil yang dikeluarkan oleh salah satu agensi kerajaan, Malaysia sudah dianggap sebagai negara Islam disebabkan fakta-fakta berikut: 1. Ketua kerajaan adalah muslim, 2. Islam merupakan agama rasmi negara, 3. pentadbiran negara berasaskan sistem syura berparlimen, 4. telah melaksanakan peraturan dan undang-undang berasaskan prinsip Islam seperti hukum bunuh bagi pembunuh, takzir bagi pezina atau mencuri 5. undang-undang di Malaysia juga diamalkan di negara-negara Islam yang lain, 6. Malaysia adalah pemimpin negara Islam dalam dunia perniagaan dan perdagangan, 7. Malaysia telah diiktiraf sebagai negara Islam oleh Syekh Al Azhar, Mohammad Sayed Tantawi dan beberapa ulama dunia yang lain, 8. setiap muslim bebas menjalankan ibadah dan prasarana yang mencukupi, 9. prinsip Islam menjadi teras kepada sistem pendidikan dan perancangan politik.

masyarakat Malaysia yang pelbagai kaum, agama, bahasa, budaya dan tradisi, pendekatan dan amalan Islam yang moderat dan pragmatik adalah satu kaedah yang dapat diterima oleh semua rakyat terutama daripada kalangan bukan Islam. Pelaksanaan Islam menurut UMNO tidak hanya berdasarkan kepada keindahan retorik semata-mata, tetapi Islam harus dilaksanakan secara praktikal yang diselaraskan dengan realiti dan sosio-politik masyarakat.⁸⁵

Oleh itu, Mahathir menolak tafsiran sempit PAS yang mentakrif negara Islam berdasarkan pelaksanaan hudud semata-mata, tanpa mempertimbangkan ia boleh menggugat keharmonian kaum dan agama yang pelbagai.⁸⁶ Mahathir turut menempelak PAS atas isu hudud kerana sebahagian besar negara-negara Islam yang tergabung dalam *Organisation of Islamic Conference* (OIC) tidak menerapkan hudud tapi masih diiktiraf sebagai negara Islam.⁸⁷

Namun demikian, pandangan Malaysia sebagai sebuah negara Islam ini ditolak oleh PAS yang mentakrif negara Islam secara formalis. Hal ini dapat dilihat dalam kenyataan tokoh retorik utama negara Islam di Malaysia Abdul Hadi Awang, yang juga Presiden PAS saat ini dengan menyatakan terdapat jurang yang lebar di antara negara Islam dengan negara bukan Islam. Sambil mencontohkan pendapat ahli falsafah dan teoritikus politik Barat yang ternama seperti Plato, Aristotle dan Rousseau yang menyatakan bahawa negara ditegakkan di atas keperluan manusia semata-mata, keberadaan negara Islam menurut Abdul Hadi merupakan perintah Allah yang wajib untuk dilaksanakan oleh umat Islam. Oleh itu, ciri-ciri utama negara Islam ialah terletak

Lihat, Abd Manaf bin Hj Ahmad, *Negara Islam: Satu Analisa Perbandingan*, Kuala Lumpur: Yayasan Dakwah Islamiyah Malaysia, 2004, hlm. 91.

⁸⁵ Wawancara dengan Mahathir Mohamad, Mantan Perdana Menteri Malaysia ke-4, di Menara KLCC Kuala Lumpur, 18 Mei 2010.

⁸⁶ Ibid.

⁸⁷ Lihat Mahathir Mohamad, Ucapan Perdana Menteri di Majlis Perasmian Persidangan Perwakilan ke-30 Parti Gerakan Rakyat Malaysia, Kuala Lumpur Sabtu 29 September 2001, Koleksi Arkib Negara.

kepada sumber perlembagaan negara yang harus berasaskan kepada al-Quran dan Sunnah. Segala undang-undang dan urusan manusia mesti diatur sesuai dengan tuntutan syariat Islam.⁸⁸

Berdasarkan sudut pandang dan konsepsi yang sedemikian, tidaklah mengejutkan sekiranya beliau dan PAS pada amnya, menolak pandangan yang menyatakan bahawa Malaysia adalah sebuah negara Islam sebagaimana yang diisytiharkan oleh Mahathir Mohamad pada 29 September 2001.⁸⁹ Selain dilandasi oleh realiti bahawa perlembagaan negara bersifat sekular kerana merupakan warisan penjajah dan sebahagian besarnya dianggap tidak berasaskan kepada al-Qur'an dan Sunnah, ia juga berkait rapat dengan penentangannya terhadap UMNO yang tidak bersungguh-sungguh menerapkan perundangan Islam meskipun parti tunjang Melayu itu mendakwa dirinya sebagai parti yang memperjuangkan bangsa Melayu dan membela Islam sebagaimana yang terjelma dalam perlembagaan parti berkenaan. Apatah lagi, kemudian UMNO menggunakan Islam sebagai modal politik bagi menarik sokongan orang Melayu menerusi dasar Islamisasi yang rancak pada dekad 1980-an.⁹⁰

Kecelaruhan dan kontroversi status negara sama ada dapat dikategorikan sebagai negara Islam atau sebaliknya ini sebahagian besarnya disebabkan tafsiran peruntukan dan kedudukan Islam dalam Perlembagaan negara. Di Malaysia, perkara 3 Perlembagaan Malaysia menegaskan bahawa "Islam adalah agama bagi persekutuan". Peruntukan ini menegaskan bahawa Islam merupakan satu unsur yang berkait rapat

⁸⁸ Abdul Hadi Awang, *Bagaimana Islam Memerintah Negara*, Selangor: PTS Islamika Sdn Bhd, 2009, hlm. 16-17.

⁸⁹ Tentang pengisytiharan itu lihat Mahathir Mohamad, Ucapan Perdana Menteri di Majlis Perasmian Persidangan Perwakilan ke-30 Parti Gerakan Rakyat Malaysia, Kuala Lumpur Sabtu 29 September 2001, Koleksi Arkib Negara.

⁹⁰ Joseph Chinyong, Liow, "Political Islam in Malaysia: Problematizing Discourse and Practice in the UMNO-PAS 'Islamisation race'", dalam Joseph Chinyong Liow and Nadirsyah Hosen (pnyt.), *Islam in Southeast Asia Critical Concepts in Islamic Studies, Volume II Muslim Politics in Southeast Asia: Discourse and Practices*, London and New York: Routledge Taylor and Francis Group, 2010, hlm. 136-137.

dengan sejarah perkembangan konsep pemerintahan beraja.⁹¹ Islam telah menjadi agama bagi raja-raja Melayu dan diikuti oleh rakyatnya sehingga meskipun penjajah, dari Portugal ke Belanda dan terakhir British, datang silih berganti menjajah negeri ini dan cuba untuk menukar agama mereka, akan tetapi masyarakat Melayu masih berpegang kuat kepada Islam.⁹² Islam telah menyerap kepada identiti Melayu sehingga menjadi sesuatu yang asing jika orang Melayu bukan beragama Islam.⁹³

Kedudukan dan status Islam dalam perlembagaan Malaysia yang cukup istimewa ini boleh dilihat sebagai penegasan kepada kedudukan kaum Melayu sebagai penduduk asal di negara ini *vis-a-vis* bukan Melayu.⁹⁴ Islam dijadikan sebagai benteng keunggulan dan ketuanan politik Melayu.⁹⁵ Dasar pentadbiran British pada zaman penjajahan dengan menggalakkan kedatangan pendatang Cina dan India dianggap sebagai ancaman kepada kedudukan Islam dan budaya Melayu.⁹⁶ Perjuangan kebangsaan Melayu sebagai satu persoalan integral kepada cita-cita nasionalisme yang merangkumi pembelaan terhadap bangsa, agama dan negara yang dilakukan secara serentak.⁹⁷

Meskipun Islam diberi tempat istimewa dalam perlembagaan, namun bagi pihak parti pemerintah kedudukan Islam dilihat sebagai masalah peribadi dan tidak dapat dijadikan sebagai teras kepada pelaksanaan pemerintahan terutama sebelum era

⁹¹ Mohd Salleh Abbas, *Prinsip Perlembagaan dan Pemerintahan di Malaysia*, Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka, 1997, hlm. 44-45.

⁹² Ibid.

⁹³ Ini ditegaskan dalam perkara 160 yang mentakrif orang Melayu sebagai 'seorang yang beragama Islam, lazim bercakap Melayu dan mengamalkan adat istiadat Melayu.

⁹⁴ Lihat, Kamarulnizam, *The Politics of Islam*, hlm. 33.

⁹⁵ Lihat, Kikue Hamayotsu, "Islam and National Building in Southeast Asia: Malaysia and Indonesia in Comparative Perspective", *Pacific Affairs*, Vol. 75, No. 3, 2002, hlm. 354.

⁹⁶ Ancaman terhadap tradisi dan keagamaan Melayu misalnya dapat dilihat dengan gambaran umum orang Melayu terhadap kaum Cina yang dikatakan sebagai suka 'makan babi' atau 'tidak bersunat' dan gambaran stereotaip terhadap kaum India dengan istilah seperti 'Hindu' dan 'pariah'. Lihat, Mohamad Abu Bakar, "Islam, Etnisiti dan Integrasi Nasional", dalam Syed Husin Ali (pnyt), *Kaum, Kelas, Pembangunan Malaysia*, Kuala Lumpur: Persatuan Sains Sosial Malaysia, 1984, hlm. 141.

⁹⁷ Ibid.

kebangkitan Islam. Oleh sebab itu, meskipun majoriti penduduk di kedua negara adalah penganut Islam, akan tetapi Islam tidak diletakkan sebagai ideologi rasmi negara.⁹⁸ Hal ini misalnya dapat dilihat dalam pendirian Perdana Menteri pertama Tunku Abdul Rahman yang secara konsisten sejak awal merdeka menolak sebarang tafsiran Malaysia sebagai sebuah negara Islam. Sebaliknya, Islam dalam perlembagaan hanya diletakkan sebagai agama rasmi dan upacara rasmi sahaja. Pada 7 April 1984, dalam satu seminar yang dianjurkan oleh *Malaysian Consultative Council of Buddhism, Cristianity, Hinduism and Sikhism* (MCCBCHS), Tunku menegaskan bahawa:

*"... in a previous statement I made on religion I mentioned that this country is a secular state. It means that it is not a muslim state. Islam is the official religion of this country but other religions have a right to play their part as far as religion is concerned".*⁹⁹

Penegasan bapa kemerdekaan negara ini pada gilirannya mengelirukan umat Islam di Malaysia kerana ia membawa pengertian bahawa negara ini bersifat sekular. Perkara ini juga dijustifikasi dalam penghakiman kes Che Omar Che Soh lawan pendakwa raya pada 1988 yang secara popular dirujuk sebagai penegasan kepada status Malaysia sebagai negara sekular. Pandangan ini disifatkan lemah kerana selain keputusan kes ini tidak menggunakan istilah negara sekular dalam penghakiman berkenaan, ia juga amat berkait rapat dengan sejarah negara ini yang tidak pernah memisahkan agama daripada perundangan dan sistem sosialnya. Malahan,

⁹⁸ Pengertian negara Islam dalam konteks ini adalah tafsiran yang merujuk kepada terbentuknya negara yang berdasarkan syariat Islam sebagai acuan utamanya. Meskipun di kalangan penyokong kerajaan di Indonesia dan Malaysia berpendapat bahawa kedua negara itu boleh disebut sebagai negara Islam berdasarkan alasan-alasan seperti kepala negara adalah beragama Islam, majoriti penduduknya adalah muslim dan wujudnya pembangunan Islam, akan tetapi bagi sesetengah pihak, takrifan itu tidak mencukupi untuk dikatakan sebagai negara Islam selagi hukum hudud dan pelaksanaan syariat Islam secara menyeluruh tidak dilaksanakan. Perbincangan tentang konsepsi negara Islam di Malaysia khasnya daripada perspektif penyokong kerajaan lihat, Abd Manaf bin Hj Ahmad, *Negara Islam: Satu Analisa Perbandingan*, Kuala Lumpur: Yayasan Dakwah Islamiyah Malaysia, 2004, hlm. 91. Untuk di Indonesia, lihat Hasbullah Bakry, "Lima Dalil Republik Indonesia Bisa Disebut Negara Islam Non-Konstitusional", *Panji Masyarakat*, No 439, 1 Ogos 1984.

⁹⁹ Tunku Abdul Rahman Putra et.al., *Contemporary Issues on Malaysian Religions*, Petaling Jaya: Pelanduk Publications, 1984, hlm. 25.

Perlembagaan Negeri Johor (1895) dan Perlembagaan Negeri Terengganu (1911) jelas mengisytiharkan bahawa negeri tersebut sebagai negeri "Islamiyyah Malayuwiyyah".¹⁰⁰

Polemik mengenai status Malaysia sama ada diiktiraf sebagai negara Islam atau bukan mendapat beragam tanggapan pelbagai pihak. Siddiq Fadzil misalnya, menggambarkan perdebatan itu menjadikan Malaysia sebagai negara yang 'malang dan mujur'. Bernasib malang kerana Malaysia tidak dicatat secara tegas sebagai negara Islam dan pada masa yang sama mujur kerana tidak disebut secara jelas sebagai negara sekular.¹⁰¹

Walau bagaimanapun, dalam pandangan Siddiq Fadzil, sama ada Malaysia negara Islam atau sebaliknya, apa yang utama ialah status itu tidak boleh melemahkan usaha-usaha untuk mendaulatkan Islam sebagai sumber utama dalam segala bidang kehidupan di negara ini. Beliau mengakui bahawa perlembagaan negara memberi ruang dan kedudukan yang istimewa bagi usaha mendaulatkan Islam, akan tetapi situasi itu tidak sepenuhnya dimanfaatkan oleh parti penguasa untuk direalisasikan. Sebaliknya, ada kecenderungan kepimpinan negara tidak cukup komited dan tidak mempunyai keberanian mendaulatkan Islam. Malah, perlembagaan digunakan untuk membatasi pelaksanaannya.¹⁰² Dengan nada yang mempersoalkan, beliau berkata:

" Dalam kaitan ini, yang selalu dipermasalahan ialah soal sejauh mana perlembagaan menjadi pendorong atau penghalang usaha pendauletan Islam? apakah sebenarnya yang menjadi kendala pendauletan? Perlembagaan yang tidak cukup kuat atau penguasa yang tidak cukup komited? Kalau memang ada tekad, kemahuan dan keberanian, dengan peruntukan yang ada itu (Islam sebagai agama negara atau syariat sebagai sumber utama perundangan) banyak yang dapat dilakukan untuk mendaulatkan Islam. Sayang sekali perlembagaan lebih banyak

¹⁰⁰ Wawancara dengan Shamrahayu Aziz, Gombak, 8 November 2013.

¹⁰¹ Siddiq Fadzil, *Islam dan Melayu: Martabat Umat dan Daulat Rakyat*, Kajang: Akademi Pengajian Ketamadunan Kolej Darul Hikmah, 2012, hlm. 104.

¹⁰² Ibid., hlm. 67.

digunakan untuk membatasi daripada dimanfaatkan untuk berbuat sebanyak-banyaknya".¹⁰³

Pernyataan di atas jelas sekali mengisyaratkan bahawa penegakan negara Islam dengan penerapan syariat Islam secara komprehensif sebagai acuannya bukanlah misi yang tidak mustahil di Malaysia. Perlembagaan negara telah memberi ruang yang cukup luas untuk dapat dilaksanakan dan semuanya bergantung kepada parti pemerintah sama ada mahu atau tidak untuk melaksanakannya. Ini bermakna peluang untuk menjadikan Malaysia sebagai negara Islam dengan takrifan yang konservatif pun dapat dimungkinkan terjadi asalkan ia tidak bertentangan dengan sistem demokrasi dan semangat perlembagaan sedia ada.¹⁰⁴

Di Indonesia, kontroversi status negara sama ada negara Islam atau sebaliknya amat berkait rapat dengan kedudukan Islam dalam Undang-Undang Dasar (UUD) 1945.¹⁰⁵ Dalam UUD ini, Islam di Indonesia tidak menjadi agama negara sebagaimana di Malaysia yang menjadikan Islam sebagai agama persekutuan. Dalam UUD, perkataan Islam sama sekali tidak disebut, apatah lagi dijadikan sebagai agama negara. Situasi ini ditambah lagi dengan tiadanya institusi kesultanan yang mempunyai bidang kuasa terhadap agama sehingga Islam di Indonesia lebih dilihat sebagai terletak di bawah kuasa organisasi-organisasi sivil seperti NU dan Muhammadiyah.¹⁰⁶

¹⁰³ Ibid.

¹⁰⁴ Perbincangan dengan Shamrahayu Aziz, Gombak, 8 November 2013.

¹⁰⁵ Seterusnya disebut dengan UUD. Sehingga ke hari ini, tahun 1945 kekal mengiringi perkataan UUD meskipun perlembagaan negara tersebut mengalami banyak kali pindaan khasnya selepas era reformasi pada 1998. Bagi orang Indonesia, tahun 1945 merupakan tahun keramat dan rahmat kerana tahun tersebut sebagai tahun kemerdekaan yang diperolehi dengan cara revolusioner, pertempuran bersenjata di seluruh kawasan Indonesia dan melibatkan seluruh lapisan rakyat. Tidak lah menghairankan kalau di setiap daerah, ada satu perkuburan khas bagi mangsa pertempuran melawan penjajah yang dikenali sebagai Taman Makam Pahlawan (TMP). Rengkas kata, tahun 1945 adalah memori kolektif rakyat Indonesia yang sentiasa tersimpan dalam minda rakyat dan sukar untuk dipadam memandangkan proses kemerdekaan yang amat perit dan mengorbankan banyak nyawa dan harta.

¹⁰⁶ Tentang peranan organisasi-organisasi ini dalam 'mengawal' hal keagamaan, lihat, Mitsuo Nakamura *et al.* (pnyt.), *Islam and Civil Society in Southeast Asia*, Singapore: Institute of Southeast Asian Studies, 2001.

Dalam Pasal 29 (1), satu-satunya perkara yang membicarakan berkaitan dengan kedudukan agama dalam negara dalam perlembagaan, ada disebutkan bahawa "Negara berdasar atas Ketuhanan Yang Maha Esa". Seterusnya, dalam pasal yang sama 29 (2) ada disebutkan bahawa "Negara menjamin kemerdekaan tiap-tiap penduduk untuk memeluk agamanya masing-masing dan untuk beribadat menurut agama dan kepercayaannya itu".¹⁰⁷

Oleh yang demikian, pasal 29 itu memberi kedudukan yang sama rata dan sama tinggi kepada semua agama-agama tidak terkecuali Islam. Pasal 29 ini menegaskan kedudukan Pancasila sebagai ideologi bersama semua agama, bangsa dan aliran pemikiran masyarakat yang pelbagai. Dalam hal ini, kedudukan Islam di Indonesia, meminjam istilah yang digunakan oleh Van Nieuwenhuijze, sebagai Islam yang sudah mengalami proses 'dekonfessionalisasi'.¹⁰⁸ Secara ringkasnya, dekonfessionalisasi adalah satu keadaan di mana tujuan dan keinginan kalangan Islam yang menghendaki tertubuhnya negara Islam secara formal dan kaku ditolak ketepi dan menerima Pancasila sebagai dasar negara. Meskipun seorang Muslim sudah terdekonfessionalisasi (tidak memperjuangkan negara Islam), namun ia masih kekal dan setia kepada agama mereka. Penolakan bentuk negara Islam yang kaku ini bertujuan untuk kepentingan yang lebih luas kerana pada masa yang sama Islam tetap memainkan peranan yang besar dalam negara.¹⁰⁹ Dalam hal ini, konsep dekonfessionalisasi adalah konsep yang digunakan untuk memperluas penerimaan khalayak ramai, yang merangkumi semua kelompok

¹⁰⁷ Lihat Undang-Undang 1945 Amandemen I, II, III, IV, Lembaran Negara, Sekretariat Negara Jakarta, 2011.

¹⁰⁸ Pada asasnya, konsep ini meminjam pengalaman yang berlaku di Belanda di mana pelbagai kelompok agama dan sosial boleh duduk bersama membincangkan masalah-masalah negara di bawah ideologi negara tanpa mempertikaikan pegangan atau agama masing-masing. Untuk huraian lanjut lihat C.A.O. Van Nieuwenhuijze, *Aspect of Islam in Post-Colonial Indonesia*, The Hague and Bandung: W. Van Hoeve Ltd., 1958, hlm. 180-243.

¹⁰⁹ Dalam hal ini, Van Nieuwenhuijze memberi contoh pembentukan Kementerian Agama. Kewujudan kementerian agama ini memberi pesan kepada kalangan muslim bahawa masalah-masalah yang terkait dengan agama Islam terakomodasi dengan baik meskipun dengan syarat bahawa kementerian ini turut mengakomodasi agama-agama lain. Ibid., hlm. 217-243.

yang berkepentingan terhadap konsep-konsep Muslim "atas dasar pertimbangan kemanusiaan bersama".¹¹⁰

Penerimaan kaum Muslim terhadap Pancasila sebagai dasar negara ini kerana frasa Ketuhanan Yang Maha Esa yang menjadi sila pertama dan sila-sila lain seperti frasa keadilan sosial dan kemanusiaan mempunyai kaitan dengan pemikiran Islam. Pancasila dianggap sebagai mengandungi perspektif religius.¹¹¹ Ini terutama merujuk kepada sila Ketuhanan Yang Maha Esa dalam UUD yang mencerminkan dimensi tauhid menurut pengertian keimanan dalam Islam. Satu konsep yang tidak terdapat dalam agama lain khususnya Kristian yang selama ini menjadi pihak yang menentang idea Piagam Jakarta.¹¹²

Peruntukan Islam dalam perlembagaan yang sedemikian pada gilirannya telah membawa kesan yang besar terhadap bangunan (*construct*) dan paradigma pemikiran masyarakat Indonesia dan hubungannya dengan umat Islam di kemudian hari. Cubaan golongan Islam untuk menjadikan kedudukan Islam sebagai agama yang istimewa melalui Piagam Jakarta pada sidang Konstituante pada tahun 1950-an, akan dianggap sebagai usaha untuk meminda perlembagaan negara yang telah dipersetujui bersama. Sehingga ke hari ini, dengan situasi dan pelaku yang berbeza, cubaan menerapkan hukum syariah melalui Piagam Jakarta masih terus digelorakan meskipun mengalami dua kali kegagalan iaitu pada era pasca merdeka dan pada era reformasi pada awal tahun

¹¹⁰ C.A.O. Van Nieuwenhuijze, *Islam and National Self-Realization in Indonesia*, dalam C.A.O. Van Nieuwenhuijze, *Cross Cultural Studies*, The Hague, Monton and Co., 1963, sebagaimana dipetik dalam Bahtiar Effendy, *Islam dan Negara*, hlm. 27.

¹¹¹ Ibid.

¹¹² Lihat misalnya cubaan pihak NU untuk menemukan titik pertemuan antara keperluan untuk menyesuaikan peraturan pemerintah yang mewajibkan Pancasila sebagai asas organisasi dengan keperluan mempertahankan Islam sebagai akidah. Dalam hal ini, NU memberi jalan keluar dengan membuat rumusan Pancasila sebagai asas organisasi dan Islam sebagai akidah. Einar Sitompul, *NU dan Pancasila*, Jakarta: Sinar Harapan, 1992, hlm. 167.

2000. Bagi pihak bukan Islam dan golongan sekular, cubaan memperjuangkan Piagam Jakarta akan dilihat sebagai usaha untuk menubuhkan negara Islam.¹¹³

Dari sudut pandang sejarah, status negara sama ada Islam atau sebaliknya sesungguhnya sudah berakhir dengan keluarnya dekri Presiden pada tahun 1959 yang menegaskan ideologi negara adalah Pancasila dan Undang-Undang Dasar 1945 (perlembagaan negara) yang terhasil daripada kemerdekaan.¹¹⁴ Keluarnya dekri presiden ini berlaku berikutan kegagalan Piagam Jakarta dijadikan dasar dalam perlembagaan negara. Bagi membolehkan Piagam Jakarta dijadikan mukaddimah atau sebahagian dari Undang-Undang Dasar (perlembagaan negara), diperlukan 2/3 suara ahli Majlis Konstituante. Dalam sidang Konstituante pada 29 Mei 1959 bagi memutuskan sama ada Piagam Jakarta (negara Islam) atau negara Pancasila sebagai dasar negara, 265 undi menolak berbanding 210 yang menyokong. Akibat tidak ada kem yang memenangi undi 2/3 bagi membolehkan pindaan ini dibuat, telah mendorong Presiden Soekarno dengan sokongan tentera, mengeluarkan dekri Presiden bagi membubarkan Konstituante (parlimen) dan mengiystiharkan kembali ke Undang-Undang Dasar 1945.¹¹⁵

Pada perkembangan seterusnya, status Indonesia sama ada dilabel sebagai negara Islam atau sebaliknya berakhir secara rasmi pada 1985 dengan ditetapkannya

¹¹³ R.E., Elson, "Two Failed Attempts to Islamize the Indonesian Constitution", *SOJOURN*, Vol. 28, No. 3, 2013.

¹¹⁴ Dekrit Presiden adalah satu keputusan politik yang dikeluarkan oleh Presiden Soekarno untuk membubarkan Majlis Konstituante (Parlimen) setelah berlakunya perdebatan yang tak kunjung usai di antara kem Islam yang menghendaki dicantumkannya Piagam Jakarta yang menjurus ke arah negara Islam dan kem nasionalis yang menghendaki Pancasila sebagai ideologi nasional. Perdebatan dan pertentangan di antara dua kem itu sendiri telah memakan masa 2 tahun 5 bulan dan 12 hari. Keadaan ini berlaku setelah pilihan raya pertama pada 1955 yang menyaksikan tiada parti politik yang dominan yang memperoleh kerusi 2/3 yang boleh menggubal atau meminda perlembagaan. Oleh kerana dianggap membahayakan persatuan dan kesatuan bangsa, maka Soekarno menguatkuasakan dekrit bagi mengelakkan perpecahan di antara komponen bangsa yang diakibatkan oleh pertembungan menentukan ideologi negara. Lihat B.J. Boland, *Pergumulan Islam di Indonesia 1945-1970*, (terj.), Jakarta: PT Grafiti Pers, 1985, hlm. 104-05.

¹¹⁵ Ibid., hlm. 102-103.

Pancasila sebagai ideologi negara dalam Undang-Undang No 8 tahun 1985.¹¹⁶ Menurut Munawir Sjadzali, Menteri Agama Indonesia 1983-1993 yang diberi tanggungjawab menjelaskan justifikasi keagamaan terhadap falsafah Pancasila, dengan penetapan Pancasila sebagai dasar negara bermakna Indonesia bukan sebagai negara agama (Islam) dan bukan negara sekular. Dalam penjelasannya di hadapan kalangan akademik Universitas Haluoleo Kendari Sulawesi Tenggara pada 1987, beliau menjelaskan Indonesia bukan negara Islam kerana pertama, Islam bukan agama rasmi negara meski majoriti rakyat beragama Islam, kedua, perundangan negara bukan bersumberkan kitab suci dan ketiga, pemimpin negara bukan daripada kalangan agama melainkan rakyat biasa yang diberi mandat oleh parlimen (MPR/DPR). Indonesia juga bukan negara sekular sebagaimana di Barat yang mengesampingkan peranan agama kerana memiliki kementerian agama yang mempunyai peranan besar membela martabat dan kepentingan umat Islam.¹¹⁷

Meskipun kemudian Pancasila dinyatakan sebagai ideologi tunggal di Indonesia, namun bukan bermakna ia menggantikan peranan agama atau dalam istilahnya Munawir mengagamakan Pancasila.¹¹⁸ Namun Pancasila dijadikan sebagai ideologi nasional dan kesepakatan bersama seluruh komponen rakyat dalam kehidupan masyarakat, bangsa dan negara. Pada 20 Julai 1985, di hadapan ulama yang bergabung dalam Majlis Ulama Indonesia (MUI), Presiden Soeharto menyatakan:

"... dengan menetapkan Pancasila sebagai satu-satunya asas, kita tidak akan mengurangi sedikitpun peranan agama dalam kehidupan kita. Malahan dengan pendalaman beragama dan dengan pengamalan agama sebaik-baiknya, kita yakin bahwa Pancasila akan makin kuat dan makin memberi

¹¹⁶ Lembaran Negara Republik Indonesia, Undang-Undang Republik Indonesia Nomor 8 Tahun 1985 tentang Organisasi Kemasyarakatan, Jakarta: Sekretariat Negara Republik Indonesia. Analisis mengenai respons umat Islam lihat, Faisal Ismail, "Pancasila as the Basis for All Political Parties and for All Mass Organizations: An Account of Muslims Responses", *Studia Islamika*, Vol. 3, Number 4, 1996, hlm. 18-60.

¹¹⁷ "Negara yang Beragama", *Panji Masyarakat*, No 526, 1987.

¹¹⁸ Muhammad Wahyuni Nafis et.al (pnyt), *Kontekstualisasi Ajaran Islam 70 Tahun Prof. Dr. H. Munawir Sjadzali, MA*, Jakarta: Ikatan Persaudaraan Haji Indonesia (IPHI) dan Yayasan Wakaf Paramadina, 1995, hlm. 78.

makna kepada kehidupan kita. Sebaliknya, dengan pengamalan sebaik-baiknya, maka hal ini akan menambah kesemarakkan kehidupan keagamaan kita di Tanah Air kita."¹¹⁹

Pada 1984, seiring dengan pelaksanaan Pancasila sebagai asas tunggal, seorang profesor perundangan Islam Hasbullah Bakri menjustifikasi keputusan kerajaan itu dengan menyatakan bahawa Indonesia merupakan sebuah negara Islam bukan-perlembagaan.¹²⁰ Menurut beliau, ada lima sebab bagi melabel Indonesia sebagai negara Islam, pertama, Pancasila amat bersesuaian dengan ajaran Islam khasnya sila pertama Ketuhanan Yang Maha Esa. Sila ini menunjukkan prinsip tauhid (monoteis) dalam Islam. Dalam agama lain tiada konsep ini, misalnya Kristian dengan doktrin Trinititi. Kedua, tidak ada nama negara Islam yang definitif dalam Al-Quran dan Sunnah Nabi. Ketiga, majoriti penduduk Indonesia yang mencecah 90 peratus beragama Islam. Keempat, negara Indonesia merupakan negara duniawi yang anti sekularisme. Kelima, presiden dan wakil presiden selalu seorang Muslim. Meskipun frasa dalam perlembagaan pemeluk agama lain boleh jadi presiden, namun realitinya sukar terwujud.¹²¹

Dalam perspektif sosiologi-politik, konflik di Indonesia dalam menentukan kedudukan Islam lebih banyak ditentukan oleh faktor dalaman iaitu perbezaan tafsiran antara golongan nasionalis-sekularis (yang juga beragama Islam) dan golongan Islamis. Manakala dalam konteks Malaysia, ia ditentukan oleh faktor luaran iaitu dengan adanya kemasukan pendatang asing yang dapat menggugat tradisi, autoriti Sultan dan kedudukan agama Islam. Oleh itu, perjuangan Islam di Malaysia disimbolkan sebagai

¹¹⁹ Soeharto, Ucapan pada Pembukaan Musyawarah nasional ke-III Majlis Ulama Indonesia, 20 Jul 1985 di Istana Negara Jakarta, No Arsip 290. Koleksi Arsip Nasional Jakarta, hlm: 2.

¹²⁰ Hasbullah Bakri, "Lima Dalil Republik Indonesia Bisa Disebut Negara Islam Non-Konstitusional", *Panji Masyarakat*, No 439, 1984.

¹²¹ Ibid., hlm. 28-30.

perjuangan menegakkan kemelayuan dan Islam yang disifatkan berjalan seiring dalam sejarah politik dan perkembangan negara.¹²²

Ini misalnya dapat dilihat ketika proses penggubalan perlembagaan negara. Selain UMNO, beberapa kalangan Melayu sama ada mewakili perseorangan mahupun secara organisasi menggesa Suruhanjaya Reid untuk menjadikan Islam sebagai agama negara.¹²³ Malah beberapa kalangan yang dianggap sebagai pelopor kepada gagasan politik merentasi perkauman seperti Parti Negara yang diterajui oleh Dato Onn Jafar turut menggesa agar Islam dijadikan sebagai agama negara berdasarkan kepada hujah bahawa Islam merupakan agama majoriti di negara ini.¹²⁴

Meskipun terdapat pandangan yang mengatakan bahawa senario politik Melayu dan Islam terbelah kepada dikotomisasi antara Melayu golongan nasionalis dan Islamis sebagaimana yang ditunjukkan oleh UMNO dan PAS, akan tetapi jika ditinjau dari peruntukan-peruntukan Perlembagaan Persekutuan, nampak jelas bahawa Islam merupakan agama yang diberikan kedudukan yang cukup istimewa dibandingkan dengan perlembagaan di Indonesia.¹²⁵ Penglabelan UMNO yang sering dituduh sebagai

¹²² Lihat, Mohamad Abu Bakar, "Islam dan Nasionalisme pada Masyarakat Melayu Dewasa Ini", dalam Taufik Abdullah dan Sharon Siddique, *Tradisi dan Kebangkitan Islam di Asia Tenggara* (terj.) Rochman Achwan, Jakarta: LP3ES, 1989, hlm. 167. Lihat juga Gordon P. Means, *Malaysian Politics*, London: University of London Press, 1970.

¹²³ Joseph M. Fernando, "The Position of Islam in The Constituion of Malaysia", *Journal of Southeast Asian Studies*, 37 (2), 2006, hlm. 255.

¹²⁴ Ibid.

¹²⁵ Sebagai salah satu contoh daripada peruntukan-peruntukan perlembagaan itu adalah kewujudan kementerian agama di kedua negara. Di Malaysia, Kementerian Agama menerusi Jabatan Kemajuan Islam Malaysia (JAKIM) adalah eksklusif untuk mengatur hal ehwal agama Islam sahaja. Ini termasuk dalam hal merangka dasar dan menjaga akidah berfahaman ahlu sunnah wal jamaah, menggubal, menguatkuasa dan menyeragam undang-undang Islam di seluruh negara dan melaksanakan pembangunan dan penghayatan ummah. Lihat, Jabatan Kemajuan Islam Malaysia, *JAKIM 4 Dekad: Memacu Transformasi Pengurusan Hal Ehwal Islam*, Putrajaya: JAKIM, 2012, hlm. 6. Sedangkan di Indonesia, Kementerian Agama tidak hanya mengatur dan melayani umat Islam saja, akan tetapi kementerian agama turut mengatur hal ehwal empat agama lain yang diiktiraf oleh pemerintah iaitu, Kristian Protestan, Katolik, Hindu dan Buddha. Bagaimanapun, secara umumnya perlu diakui bahawa kedudukan Kementerian Agama di Indonesia merupakan kementerian yang diperuntukkan untuk kepentingan umat Islam. Dalam konteks dengan agama lain, kementerian agama memposisikan sebagai pihak yang menjembatani dan menjaga kerukunan antara umat beragama. Sedangkan dalam konteks agama Islam, selain sebagai pihak yang menyediakan undang-undang Islam, kementerian

parti nasionalis-sekularis akan semakin kabur dan bercanggah dengan realiti sedia ada terutama dengan semakin rancaknya dasar Islamisasi yang meluas pada awal 1980-an sehingga kini.¹²⁶

Ini bermakna bahawa apapun bentuk dan ideologi politik yang akan dibawa oleh parti politik Melayu sama ada berteraskan kepada nasionalisme mahupun Islamisme, status itu tidak akan menggugurkan peruntukan Islam yang ada dalam perlembagaan.¹²⁷ Parti-parti yang membawa kepentingan Melayu-Islam sama ada dalam UMNO, PAS atau Parti Keadilan Rakyat sekalipun, perlu akur dan tidak akan dapat lari daripada peruntukan perlembagaan yang meletakkan Islam di atas agama-agama lain.¹²⁸ Ini ditambah dengan realiti bahawa parti-parti yang mewakili Melayu perlu tunduk kepada bidang kuasa Sultan yang sememangnya mempunyai kuasa besar dalam hal ehwal agama.

Perkara ini berbeza dengan apa yang berlaku di Indonesia yang menyaksikan perjuangan untuk menegakkan negara Islam kerap kali mendapat cabaran dan tentangan daripada masyarakat Islam lain yang dikenali sebagai golongan nasionalis-sekularis.

agama turut bertanggungjawab dan menyediakan pengadilan agama (mahkamah syariah), institusi pendidikan Islam (mula dari pendidikan pra sekolah iaitu raudlatul athfal (tadika) hingga ke Universiti Islam Negeri (sebelumnya dikenali sebagai Institut Agama Islam Negeri, IAIN) dan menyelenggarakan pelaksanaan ibadah haji. Malah, dalam catatan pengkaji sejarah, kewujudan kementerian agama di Indonesia merupakan bentuk konsesi terhadap umat Islam selepas dihapusnya Piagam Jakarta dalam perlembagaan negara. Keterangan lanjut tentang pembentukan kementerian agama di Indonesia, Lihat B.J Boland, *Pergumulan Islam*, hal: 110. Lihat juga Benda, Harry J., *The Crescent and the Rising Sun: Indonesian Islam under the Japanese Occupation 1942 – 1945*, The Hague dan Bandung: W. Van Hoeve Ltd, 1958.

¹²⁶ Bagaimanapun terdapat beberapa pandangan yang tidak bersetuju bahawa agenda Islamisasi yang dilancarkan kerajaan pimpinan UMNO dianggap menepati kehendak dan hukum Islam. Menurut mereka, apa yang dilaksanakan oleh kerajaan hanya bertujuan untuk menangkis kemaraan pengaruh Islam yang dilihat semakin diterima seluruh lapisan masyarakat Islam berikutan era kebangkitan Islam. Bahkan secara sinis mereka mengatakan, Islamisasi tidak lebih daripada penyedap mulut sahaja (*lips services*). Ini kerana pada masa yang sama tindakan dan perilaku elit pemimpin kerajaan dilihat tidak sesuai dengan apa yang dinyatakan dalam Islamisasi seperti masih meluasnya amalan rasuah, kurang taat dalam mengamalkan agama Islam dan gaya hidup yang bertentangan dengan ajaran Islam. Wawancara dengan Siddiq Fadzil, Kajang 22 Januari 2009, Nidzamuddin Sulaiman, Bangi, 11 Mei 2010.

¹²⁷ Perlembagaan Persekutuan, Perkara 3, fasal 5.

¹²⁸ Perbincangan yang cukup bermanfaat tentang peranan dan kedudukan agama dalam perlembagaan, lihat Abdul Samat Musa, "Agama dan Perlembagaan", *Panji Masyarakat*, Disember 1983.

Ramai pengkaji yang menyatakan bahawa antara faktor utama penentangan terhadap Islam tidak lari daripada perspektif latar belakang sosiologi masyarakat Islam yang terbelah kepada trikotomi iaitu abangan, santri dan priyayi.¹²⁹ Ini terutama dikaitkan dengan kepimpinan negara yang didominasi oleh kaum abangan yang dianggap kurang mendalam dari segi penghayatan dan pengamalan ajaran Islam sehingga mengabaikan tuntutan ajaran agama khususnya berkaitan dengan hubungan Islam dan politik.¹³⁰

Menurut McVey:

"A Javanese official who was too punctilious in his religious observances was likely to win a favourable posting and priyayi patronage of religious leader was discouraged".¹³¹

Meskipun tidak sepenuhnya benar bahawa masyarakat Islam Jawa terutama bagi kalangan pentadbir dan birokrat (priyayi) yang cenderung bermusuhan dengan Islam, akan tetapi dalam konteks sebelum bermulanya gelombang kebangkitan Islam, ia merupakan satu realiti yang tidak dapat dinafikan kewujudannya. Islam menurut golongan nasionalis dianggap sebagai agama ritual semata-mata dan perlu dipisahkan dengan urusan politik dan sistem kenegaraan.¹³² Dengan demikian, ketika golongan priyayi menjadi penguasa, mereka tidak menghendaki Islam dijadikan sebagai dasar negara. Ditambah lagi, dengan perlembagaan yang sama sekali tidak memberi ruang

¹²⁹ Penggolongan masyarakat Islam di Jawa kepada tiga golongan ini dicetuskan oleh sosiolog terkenal Amerika Clifford Geertz berdasarkan penyelidikannya di daerah Mojokuto Jawa Timur pada tahun 1950-an. Meskipun terdapat beberapa kritikan dan penolakan daripada sarjana lain terhadap tesis Geertz tersebut, akan tetapi penggolongan itu sedikit banyak membantu memahami sosiologi orang Jawa terutama yang berada di pedalaman tentang pemahaman mereka terhadap Islam dan kaitannya dengan politik. Menurut Geertz, golongan santri cenderung menyokong parti Islam seperti Masyumi dan NU, manakala golongan abangan dan priyayi menterjemahkan bentuk keislaman mereka terhadap ideologi politik yang dikembangkan oleh PNI dan Partai Komunis Indonesia (PKI). Lihat Clifford Geertz, *Religion of Java*, Chicago dan London: University of Chicago Press, 1976. Dalam bahasa yang lain, penggolongan kelompok Islam Jawa ini diistilahkan sebagai skisma agama. Tidak jauh berbeza dengan apa yang digambarkan oleh Geertz, skisma Islam juga merujuk kepada fenomena abangan dan santri sebagai varian utama dalam melihat Islam di Jawa. Diskusi lanjut lihat, Robert Jay, *Santri and Abangan: Religious Schism in Rural Central Java*, Disertasi PhD, Harvard University, 1957.

¹³⁰ Lihat Allan A. Samson, "Conceptions of Politics, Power and Ideology in Contemporary Indonesian Islam", dalam Karl D. Jackson and Lucian W. Pye (pnyt), *Political Power and Communications in Indonesia*, Los Angeles and London: University of California Press Berkeley, 1978, hlm.198: 226.

¹³¹ Lihat, Ruth Mcvey, "Islam as the Outsider", hlm. 200-201.

¹³² Ibid., hlm. 200.

kepada Islam untuk dijadikan dasar negara berikutan kegagalan Piagam Jakarta dijadikan sebagai mukaddimah dalam perlembagaan negara.

Permusuhan kaum priyayi terhadap golongan Islam tidak lari daripada dasar pemerintah penjajah Belanda terhadap Islam. Menerusi peranan penasihat penjajah yang terkenal, Snouck Hurgronje, penjajah Belanda telah mengeluarkan dasar politik iaitu *Islam politieke*, untuk menyekat dan mengawal secara ketat terhadap aktivi-aktiviti yang menjadikan Islam sebagai ideologi politik.¹³³ Sebaliknya, pihak penjajah menyokong aktivi-aktiviti Islam yang tidak berbau politik dan menjadikan kegiatan keagamaan sebagai kehidupan peribadi.¹³⁴ Lantaran itu, bukanlah satu kebetulan, kemudian jika kaum priyayi dan birokrat yang menguasai tampuk pemerintahan pasca merdeka, turut mengambil pendekatan yang sama ketika mereka menghadapi golongan Islam politik.

Ini berbeza dengan apa yang berlaku di Malaysia. Meskipun wujud puak-puak Melayu (di dalam UMNO dan di dalam parti sosialis) yang menentang Islam dijadikan dasar negara, akan tetapi kerana perlembagaan negara jelas menyatakan Islam sebagai agama Persekutuan, maka Islam tetap dianggap sebagai bahagian yang tidak terpisah dengan negara. Begitu juga halnya dengan para pemimpin negara yang dikatakan majoritinya menganuti fahaman pemisahan agama dan politik dalam sistem kenegaraan, akan tetapi peruntukan-peruntukan perlembagaan jelas memberi kelebihan kepada Islam

¹³³ Bagi mengasingkan Islam dalam kehidupan politik umat Islam, Snouck yang bertugas selama 17 tahun sebagai penasihat telah menyarankan pemerintah Hindia Belanda untuk membentuk jabatan agama *Het Kantoer Voor Inlandche Zaken*, yang di kemudian hari dikenali sebagai Kantor Agama (selepas merdeka menjadi Kementerian Agama). Dengan adanya pejabat agama yang mengurus hal ehwal umat Islam ini, pemerintah penjajah berharap dapat mengawal sepenuhnya aktiviti dan urusan umat Islam sehingga dapat melemahkan perjuangan dan penentangan terhadap proses penjajahan. Kajian yang menarik tentang pejabat agama pada zaman pemerintahan Hindia Belanda, lihat Aqib Suminto, *Politik Islam Hindia Belanda*, Jakarta: LP3ES, 1985.

¹³⁴ Selain menubuhkan jabatan agama, pihak penjajah menubuhkan sekolah dengan sukatan moden berorientasi pendidikan Barat. Pihak penjajah berharap para siswa Islam yang bersekolah akan terpengaruh dengan pemikiran dan cara hidup Barat sehingga dengan sendirinya akan melupakan orientasi keislamannya. Bagaimanapun, apa yang berlaku adalah sebaliknya. Para lepasan sekolah yang mendapatkan pendidikan di sekolah-sekolah moden itu malah menjadi tokoh-tokoh penting dalam gerakan nasionalisme dan menuntut kemerdekaan di kemudian hari. Penjelasan lanjut, lihat Deliar Noer, *Gerakan Moderen Islam di Indonesia 1900-1942*, Jakarta: LP3ES, 1982, hlm. 330-336.

berbanding dengan agama lain-lain. Keistimewaan ini termasuklah dengan peruntukan-peruntukan yang besar menggunakan dana awam untuk membiayai aktiviti-aktiviti dan dakwah Islam.¹³⁵

Oleh sebab itu, dalam sejarah politik Malaysia, tidak ada peristiwa atau pendekatan kerajaan yang boleh dikatakan meminggir, menentang, memisahkan, apatah lagi memusuhi Islam. Islam di Malaysia, khasnya semenjak kepimpinan Perdana Menteri Mahathir Mohamad telah menjadi bahagian utama (*inclusion*) dalam pembangunan negara sejak zaman merdeka hingga ke hari ini.¹³⁶ Menurut Kikue Hamayotsu:

*"In Malaysia, the Mahathir- led pro-Islamic state leadership managed to appropriate and incorporate Islam into their "national" vision by flexibly and pragmatically interpreting and rationalising the religious doctrines. Their practical implementation of these principles - Islamic universalism in particular - helped lay an inclusive ideological foundation for a newly emerging "Malaysian" nationhood."*¹³⁷

Manakala di Indonesia, agenda Islam digerakkan di luar kerangka formal (*exclusion*) dan menjadikan Pancasila sebagai acuan utama doktrin pembangunan negara. Menurut pengamatan Hamayotsu:

*"In Indonesia, on the other hand, the military-dominated Suharto regime generally - but not always - remained vigilant against and attempted to neutralise Islamic forces. It did this both on the organisational and ideological fronts, while failing to make full use of the essentially integrationist state national ideology, Pancasila."*¹³⁸

Analisis Hayamoutsu terhadap Islam di Malaysia dan Indonesia terletak kepada titik tolak perbezaan terkait hubungan Islam dan negara dapat dilihat secara jelas berkait rapat dengan ideologi asas negara. Hubungan di Malaysia dilihat lebih serasi dan selaras

¹³⁵ Lihat Gordon P. Means, "Public Policy Toward Religion in Malaysia", *Pacific Affairs*, No 51, 1978, hlm. 384-405.

¹³⁶ Lihat, Kikue Hamayotsu, *"Islam and National Building"*, hlm. 353-375.

¹³⁷ Ibid., hlm. 356.

¹³⁸ Ibid.

kerana Islam sememangnya diletakkan secara terhormat dalam perlembagaan. Dengan segala tafsiran terhadap Perkara 3 Perlembagaan Persekutuan tersebut, ia memberi banyak kelebihan terhadap perkembangan dan kemajuan Islam sehingga ke dalam bentuknya yang sekarang.¹³⁹ Dalam kerangka tafsiran bahawa Islam tidak semata-mata sebagai agama ritual sebaliknya Islam sebagai agama yang mengatur seluruh aspek kehidupan ini lah yang kemudian menjadi justifikasi kepada kerajaan untuk membuat dasar, peraturan dan peruntukan yang besar bagi memartabatkan Islam.¹⁴⁰

Sedangkan dalam konteks Indonesia, kedudukan Islam dilihat berada di luar kerangka ideologi Islam disebabkan asas rasmi negara adalah Pancasila. Setelah melalui perdebatan yang panjang dan melelahkan sehingga berakhir dengan pembubaran parlimen dalam Sidang Konstituante pada 1959, akhirnya Pancasila (tanpa frasa yang terkandung dalam Piagam Jakarta) ditetapkan sebagai asas negara. Penetapan Pancasila sebagai asas negara dianggap penting kerana kandungan Pancasila yang terdiri daripada lima rukun itu menentukan corak dan bentuk negara sama ada berdasarkan nasionalis atau Islam.¹⁴¹

¹³⁹ Dalam hal ini, pada asalnya tafsiran Islam sebagai agama rasmi negara adalah bersifat ritual semata-mata iaitu bertujuan untuk menjadikan Islam sebagai agama seremonial khasnya dalam acara-acara kenegaraan. Oleh sebab itu, takrifan Islam sebagai agama rasmi adalah tidak tepat. Yang tepat adalah Islam sebagai agama negara. Dengan takrif inilah, Islam tidak boleh diertikan sebagai agama ritual semata-mata yang berimpilasi kepada pemaknaan secara dangkal terhadap peranan Islam dalam negara sebagaimana konsepsi Islam sebagai agama seremonial sepertimana yang difahami oleh sebahagian rakyat termasuk kalangan pemimpin negara sendiri pada peringkat awal. Dengan Islam sebagai agama negara, maka kerajaan mempunyai legitimasi perundangan bagi menjadikan Islam istimewa dan tidak sama dengan agama-agama lain. Ini termasuk lah memberi peruntukan yang besar terhadap program dan dakwah Islam serta memberi peruntukan membuat undang-undang dan enakmen kepada kerajaan negeri bagi menjaga kepentingan Islam. Wawancara dengan Shamrahayu Abd Aziz, Gombak 12 Jun 2013.

¹⁴⁰ Lihat, Gordon P. Means, "Public Policy toward Religion in Malaysia", *Pacific Affairs*, 51, (Fall 1978), hlm. 384-405. Dalam konteks semasa, manifestasi kepada status Islam sebagai agama negara tercermin pada peruntukan yang besar dalam pelbagai bidang sama ada dalam bidang dakwah, media dan komunikasi, TV Al Hijrah, elaun imam dan pegawai masjid masjid dan surau, elaun guru agama dan KAFA, insentif sepanjang hayat kepada johan Qari peringkat Antarabangsa, peruntukan NGO-NGO Islam yang cukup besar. Lihat, Kerajaan Cadang beri Sumbangan kepada NGO Islam, *Utusan Malaysia*, 6 Februari 2010, lihat juga RM 2,000 sebulan untuk Juara Qari, Qariah, *Utusan Malaysia*, 6 Februari 2010, Elaun Pegawai Masjid Naik, *Utusan Malaysia*, 17 Disember 2011, Elaun Guru Takmir dinaikkan kepada RM 100, *Utusan Malaysia*, 19 Februari 2011.

¹⁴¹ Perbincangan tentang hujah-hujah kedua pihak dalam memperjuangkan ideologi masing-masing, lihat Saifuddin Anshari, "Islam or Pancasila as the Basis of the State", dalam Ahmad Ibrahim, Sharon

Dalam hal ini, rejim Orde Baru yang didokong sepenuhnya oleh kuasa tentera, memberikan tafsiran Pancasila sebagai falsafah negara yang bersifat pluralis dan inklusif. Oleh sebab itu, pihak rejim sentiasa bersikap prejudis terhadap politik Islam yang bercita-cita mendirikan negara Islam kerana dianggap sebagai mengancam keharmonian dan perpaduan masyarakat Indonesia yang mempunyai rakyat berbilang agama, etnik, budaya dan bahasa.

2.5 Penutup

Berdasarkan huraian yang telah dijelaskan dalam bab ini, dapat dirumuskan dalam tiga kerangka. *Pertama*, pemikiran dan konsep negara Islam sudah pun wujud sejak kelahiran Islam itu sendiri hingga era semasa. Hal ini dibuktikan dengan praktik negara Islam yang secara substantifnya bermula pada era Nabi Muhammad, era *khulafaurrasyidin*, era kesultanan hingga pada era moden. *Kedua*, meskipun secara substantif negara Islam wujud, namun demikian secara terminologis dan konseptual berlaku percanggahan dan perbezaan di kalangan umat Islam. Secara keseluruhannya, pandangan mereka mengenai konsep dan interpretasi negara Islam dapat dikategorikan dalam dua aliran pemikiran iaitu pertama, Islam dan negara tidak ada pemisahan (*addin wa dawlah*) dan pelaksanaan syariat Islam secara formal menjadi prasyarat utamanya.

Kedua, aliran yang tidak bersetuju dengan pandangan aliran pertama dan berpendapat Islam perlu dipisahkan dengan urusan negara. Aliran pemikiran ini juga dikenali sebagai pemikiran sekular atau liberal. Ketiga, aliran pemikiran yang

Siddique dan Yasmin Hussain (pnyt), *Reading on Islam in Southeast Asia*, Singapore: ISEAS, 1985, hlm. 222-227.

menggabungkan kedua konsep aliran yang disebut terlebih dahulu iaitu menolak negara Islam secara formal dan sekaligus menolak negara sekular. Rumusan *ketiga* ialah akibat perbezaan dari segi konseptual, kalangan Muslim di Malaysia dan Indonesia mempunyai pandangan yang beragam mengenai bagaimana sepatutnya Islam diletakkan dalam konteks perlembagaan dan pentadbiran negara. Ini termasuklah dengan perbezaan pandangan status sama ada termasuk dalam kategori negara Islam atau negara sekular yang berlangsung sehingga sampai hari ini seolah-olah tiada berkesudahan.

University of Malaya

BAB 3

ERA KEBANGKITAN ISLAM DAN TUNTUTAN PENUBUHAN NEGARA ISLAM

3.1 Pengenalan

Bab ini menghuraikan tentang beberapa aspek yang berkaitan dengan dinamika sosio-politik di Malaysia dan Indonesia pada era 1970-an yang menyaksikan berlakunya transformasi masyarakat yang cukup penting di dalam sejarah perkembangan Islam. Isu kebangkitan Islam yang sangat berpengaruh dalam masyarakat Islam menjadi tema yang dominan dalam bahagian ini. Setiap sub tajuk yang dibincangkan, akan mengambil kira aspek kebangkitan Islam sebagai sudut pandang kepada setiap komuniti dan kelompok masyarakat Islam yang terkena kesannya.

Perbincangan dalam bahagian ini juga difokuskan kepada unsur-unsur lain yang dianggap memiliki pengaruh yang cukup besar dalam membentuk corak pergerakan Islam di Malaysia dan Indonesia. Unsur-unsur itu adalah menonjolnya peranan NGO Islam dalam mencorakkan penghayatan dan pengamalan masyarakat Islam seperti seperti ABIM, Jamaah Tabligh dan Darul Arqam di Malaysia. Manakala di Indonesia organisasi dakwah seperti Dewan Dakwah Islam Indonesia (DDII) dan kumpulan-kumpulan usrah yang wujud di universiti awam. Ini termasuklah peranan organisasi dakwah yang sudah kukuh (*established*) dan turut terlibat dalam perjuangan kemerdekaan Indonesia iaitu Nahdlatul

Ulama (NU) dan Muhammadiyah. Perkembangan sosio-politik negara yang kental dengan nuansa kebangkitan Islam ini pada akhirnya memunculkan reaksi dari kalangan bukan Islam untuk merespon gejala yang sudah menjangkiti ke pelbagai elemen masyarakat Islam. Respons kalangan ini turut disentuh pada bahagian ini memandangkan bahawa pandangan mereka penting untuk diketengahkan bagi menghasilkan konsepsi yang menyeluruh dalam menilai trend keagamaan ini.

3.2 Latar Belakang dan Kemunculan Kebangkitan Islam

Salah satu elemen penting dalam menilai orde kebangkitan Islam secara global adalah berkait rapat dengan sistem politik dan perlembagaan di negara-negara Islam. Sebahagian besar negara-negara Islam itu merupakan negara yang mempunyai pengalaman dijajah oleh dunia Barat tidak terkecuali di Indonesia dan Malaysia. Meskipun penduduknya majoriti adalah beragama Islam, namun ketika negara itu merdeka sebahagian besarnya masih lagi menerapkan undang-undang dan perlembagaan yang diwarisi oleh penjajah.¹ Kebanyakan negara berkenaan tidak ada yang menjadikan syariah Islam sebagai teras utama undang-undang negara.² Setelah sekian lama sistem undang-undang penjajah itu digunakan untuk

¹ Secara keseluruhannya, situasi yang mencerminkan Islam tidak dipakai sebagai asas kepada sistem politik, perlembagaan dan undang-undang negara tidak hanya terjadi di Malaysia dan Indonesia sahaja, melainkan turut menjadi fenomena yang lazim di negara-negara Islam yang bebas dari penjajahan bangsa Barat. Namun demikian, oleh kerana faktor dominasi dan kesombongan Barat juga lah yang menjadi inspirasi kesedaran Islam di kalangan aktivis Islam di negara-negara Islam yang seterusnya menjadi pencetus kepada kebangkitan Islam. Untuk gambaran umum tentang fenomena kebangkitan Islam di berbagai negara Islam, lihat John L. Esposito (pnyt), *Voices of Resurgence Islam*, New York dan Oxford: Oxford University Press, 1983.

² Perbezaan yang cukup ketara di antara Malaysia dan Indonesia dalam masalah yang berkaitan dengan Islam adalah terletak pada kedudukannya di perlembagaan negara. Di Malaysia, meskipun komposisi umat Islam tidak melebihi 60 peratus jumlah penduduknya, namun kedudukan Islam di Malaysia dilihat lebih unggul dan menyerlah berbanding di Indonesia kerana Islam menjadi agama negara. Manakala di Indonesia, Islam secara formal dipisahkan daripada kehidupan dan pembangunan negara meskipun realitinya majoriti penduduknya iaitu 87 peratus adalah beragama Islam. Di dalam perlembagaan Indonesia, Islam diiktiraf sama dengan agama lain tanpa ayat yang secara khusus menyebut keistimewaan Islam atau sekurang-kurangnya sama dengan apa yang ada di Malaysia iaitu sebagai agama rasmi negara. Oleh itu, Malaysia

mentadbir negara, sistem perundangan ini dianggap seringkali mengetepikan tuntutan ajaran Islam dan banyak meninggalkan masalah yang cukup kompleks dalam setiap aspek kehidupan.

Oleh kerana perlembagaan mengatur perundangan yang sedemikian, maka dengan begitu ia tidak mengatur tentang peruntukan khusus untuk menjadikan agama tertentu (Islam) untuk diterapkan sebagai landasan undang-undang dan norma utama pentadbiran negara. Namun di pihak lain, sebagai agama yang dianuti oleh majoriti warga negaranya, desakan dan tuntutan umat Islam kepada kerajaan ketika itu amat kuat untuk melaksanakan undang-undang yang berteraskan Islam atau penerapan hukum syariah. Keadaan ini lah yang menjadikan kerajaan pada dekad 1980-an begitu responsif terhadap adanya tuntutan penubuhan negara Islam sehingga menjadi faktor pencetus kepada agenda pelaksanaan Islam.³

Pada perkembangan seterusnya, seiring dengan berlakunya apa yang dikenali sebagai fenomena kebangkitan Islam yang bermula pada era tahun 1970-an, sistem politik dan perlembagaan yang sedia ada banyak mengalami perubahan. Persekitaran dan angin perubahan ini menuntut adanya penerapan dan pengamalan nilai-nilai Islam yang lebih meluas termasuklah di bidang undang-undang dan perlembagaan. Persekitaran politik ini tidak lagi terkongkong dengan sistem dan pendekatan yang lama, sebaliknya menjurus

cenderung mempunyai persepsi yang lebih kuat sebagai negara Islam dibandingkan dengan Indonesia terutama bila ia dikaitkan dengan simbol-simbol (seperti kedudukan Sultan sebagai pihak yang mempunyai autoriti ke atas hal ehwal agama) dan penguatkuasaan syariah Islam yang lebih menonjol. Diskusi lanjut tentang kedudukan mahkamah syariah di Malaysia, lihat Ahmad Hidayat Buang (pnyt), *Mahkamah Syariah di Malaysia: Pencapaian dan Cabaran*, Kuala Lumpur: Penerbit Universiti Malaya, 2002.

³ Tentang gambaran umum mengenai gejala awal kebangkitan Islam dan wujudnya kehendak-kehendak yang mengisytarkan Islam sebagai teras perundangan negara, lihat Fred R. Von Der Mohden, "Malaysia dan Indonesia", dalam Shireen T. Hunter (pnyt), *Politik Kebangkitan Islam Keragaman dan Kesatuan* (terj.), Yogyakarta: Tiara Wacana Yogya, 2001, hlm. 249-274.

kepada nilai-nilai dan sistem yang menjadi tuntutan masyarakat yang menginginkan wujudnya sistem pemerintahan dan sistem sosial yang berdasarkan prinsip-prinsip Islam.⁴

Pada masa yang sama, pemerintah di Malaysia dan Indonesia didominasi oleh pentadbir dan teknokrat yang mempunyai latar belakang nasionalis yang kurang mendalam dari segi pengetahuan dan amalan keislamannya. Sejak awal merdeka lagi, golongan ini yang menjadi penguasa politik negara. Mereka kurang memperhatikan terhadap masalah tuntutan dan prinsip Islam bagi dilaksanakan sama ada di dalam penghayatan peribadi mahupun dalam pentadbiran. Malah, disebabkan perbezaan pandangan dalam melihat dan memahami masalah sistem dan ideologi politik negara, golongan nasionalis cenderung bertentangan dengan golongan Islam yang menghendaki prinsip Islam dijadikan teras pemerintahan.⁵

Oleh sebab itu, ketika gelombang kebangkitan Islam tidak dapat dielakkan lagi kehadirannya, golongan nasionalis yang menerajui kepimpinan negara mengalami kesannya. Menyedari bahawa kebangkitan Islam memberi kesan kepada kelangsungan

⁴ Di Malaysia, suara-suara yang menginginkan Islam dijadikan sebagai teras kepada peraturan dan undang-undang negara mulai dikumandangkan oleh ABIM sejak tahun 1970-an lagi. Lihat, Undang-undang Islam Boleh Dilaksana: Anwar Ibrahim, *Berita Harian*, 2 Mac 1979. Bagaimanapun, dalam konteks Indonesia perkara ini tidak menjadi tuntutan secara rasmi sebagaimana yang disuarakan di Malaysia kerana sememangnya situasi dan sistem politik tidak memungkinkan umat Islam berbuat demikian. Islam tidak diperjuangkan secara formal. Apa yang berlaku di Indonesia lebih banyak kepada pendakwaan secara kultural di mana aktiviti-aktiviti dakwah tertumpu kepada dunia pendidikan, pengukuhan ekonomi umat Islam dan pemberdayaan sumber daya manusia. Lihat, "Sebuah Masa yang Berubah Sebuah Agama yang Berubah", *Tempo*, 14 Jun 1986. Tentang peranan organisasi Islam terhadap orientasi baru dalam gerakan dakwah, lihat "Ormas Islam Merambah Kepedulian Baru", *Panji Masyarakat*, No 553, 1987.

⁵ Dalam konteks Indonesia terutama pada era Orde Baru, rancangan pembangunan negara dan pembentukan sistem politik yang bebas daripada unsur-unsur agama telah diuraikan oleh para strategis Soeharto. Ini termasuk lah taktik mereka untuk menguasai pentadbiran negara meskipun golongan ini merupakan golongan yang lebih kecil berbanding golongan Islam. Lihat Ali Moertopo, *Strategi Pembangunan Nasional*, Jakarta: Centre for Strategic and International Studies, 1981. Sedangkan dalam konteks Malaysia, dominasi golongan nasionalis dalam pentadbiran negara terwujud sejak merdeka lagi dengan UMNO sebagai peneraju utama. Lihat Harold Crouch, *Government and Society in Malaysia*, Ithaca: Cornell University Press, 1996. Lihat juga R.S. Milne dan Diane K. Mauzy, *Politik dan Kerajaan di Malaysia* (terj.), Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka, 1981, terutama bab 7.

politik status quo, maka golongan ini berusaha untuk menyesuaikan situasi baru tersebut. Kepimpinan negara yang didominasi golongan nasionalis menggunakan pendekatan kompromi bagi mengakomodasi tuntutan dan aspirasi peserta kebangkitan Islam yang semakin mendapat tempat di semua lapisan masyarakat Islam khususnya di kalangan anak muda dan di kawasan-kawasan bandar.⁶

Secara umum, dinamika perkembangan Islam di kawasan Nusantara mengalami kemuncaknya dengan munculnya fenomena keagamaan yang dikenali sebagai kebangkitan Islam yang mula bertapak pada era 1970-an.⁷ Dalam konteks Malaysia, awal tahun 1970-an dianggap sebagai tarikh awal bermulanya kebangkitan Islam.⁸ Ini berikutan beberapa faktor seperti kesan peristiwa kerusuhan 13 Mei 1969, mengalirnya urbanisasi dan proses modenisasi yang pesat, terciptanya kelas menengah baru Melayu, terbentuknya persatuan pelajar yang kuat dan bebas daripada campur tangan kepentingan politik.

⁶ Lihat Michael R.J Vatikotis, "Kebangkitan Islam di Indonesia dan Malaysia" (terj), dalam Moefflich Hasbullah (pnyt), *Asia Tenggara Konsentrasi Baru Kebangkitan Islam*, Bandung: Fokusmedia, 2003. Bandingkan dengan Fred R. Von der Mohden, *Politik Kebangkitan Islam: Indonesia dan Malaysia*, dalam Shireen T. Hunter (pnyt), *Politik Kebangkitan Islam, Keragaman dan Kesatuan* (terj), Yogyakarta: Tiara Wacana Yogya, 2001.

⁷ Ramai sarjana yang bersetuju bahawa awal dekad 1970-an dikatakan sebagai titik awal era kebangkitan Islam. Pandangan ini benar dalam konteks Malaysia dengan segala ciri-ciri dan faktor-faktor yang melatarinya. Akan tetapi dalam konteks Indonesia, justeru awal dekad 1970-an dianggap sebagai dekad hitam bagi umat Islam terutama berkaitan dengan masa depan politik Islam berikutan keluarnya peraturan rejim Orde Baru yang mewajibkan semua parti politik Islam bergabung dalam satu wadah politik (difusi parti) di Partai Persatuan Pembangunan pada 1971. Pada masa yang sama, rejim Orde Baru menolak cubaan kalangan Islam untuk menubuhkan semula Masyumi yang diharamkan pada era Orde Lama pimpinan Soekarno. Situasi ini diperburuk dengan kawalan dan pengawasan secara ketat terhadap gerakan dakwah yang dipelopori oleh pertubuhan Islam. Dengan alasan untuk menciptakan suasana yang stabil dan kukuh bagi membolehkan pihak rejim menumpukan agenda modenisasi dan pembangunan yang menjadi keutamaan, maka segala bentuk kegiatan yang bernuansa ideologis, tidak dibenarkan termasuk lah dalam bidang dakwah. Situasi ini menurut tokoh intelektual Amien Rais dilihat sebagai bentuk daripada keterasingan Indonesia daripada arus perdana dunia Islam yang menyambut dengan semangat era kebangkitan Islam di negara-negara Islam. Lihat, Amien Rais, *Cakrawala Islam Antara Cita dan Fakta*, Bandung: Penerbit Mizan, 1987, hlm. 173.

⁸ Lihat Mohammad Abu Bakar, *Penghayatan Sebuah Ideal Suatu Tafsiran tentang Islam Semasa*, Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka, 1987, hlm. 143.

Dalam hal ini, Jomo dan Ahmad berpendapat bahawa kemunculan kebangkitan Islam di Malaysia cukup unik dan cukup berbeza dengan negara lain kerana kemampuannya menarik minat orang Melayu-Islam yang bebas daripada unsur-unsur ketaksuban politik. Kebangkitan Islam telah melangkaui sempadan politik kerana ia tidak hanya dimonopoli pihak tertentu sahaja. Menurut Jomo dan Ahmad:

"... the development of the major Islamic movements in the contemporary Islamic resurgence reflects the relative autonomy of ideology, culture and the state, without attempting to root them in their larger social context".⁹

Sedangkan dalam konteks Indonesia, awal tahun 1970-an tidak dianggap sebagai awal permulaan kebangkitan Islam. Tidak ada kata sepakat di kalangan tokoh intelektual Islam Indonesia bila masa yang tepat dianggap sebagai permulaan kebangkitan Islam berlaku di Indonesia.¹⁰ Bagaimanapun, terdapat persetujuan bahawa tahun 1979 dianggap sebagai tahun awal bermulanya semangat kebangkitan Islam seiring dengan berlabuhnya tahun 1399 Hijrah dan masuknya umat Islam abad ke-15 Hijrah. Di Indonesia, penggantian kalender hijrah ini diperingati secara rasmi oleh kerajaan. Menyedari pentingnya peristiwa penting dalam sejarah Islam ini, pengumuman majlis peringatan awal abad 15 Hijrah ini mendapat arahan langsung dari Presiden Soeharto kepada Buya Hamka selaku Ketua Majelis Ulama Indonesia (MUI).¹¹ Sedangkan di Malaysia, penggantian abad baru 15 Hijrah ini diperingati dengan pengisytiharan pelaksanaan Bulan Dakwah Negara yang dianjurkan oleh Yayasan Dakwah Islamiah Malaysia (YADIM) pada tahun 1978.¹²

⁹ Lihat Jomo K. Sundaram dan Ahmed Shabery Cheek, "The Politics of Malaysia's Islamic Resurgence", *Third World Quarterly*, Vol. 10, No. 2, April 1988, hlm. 844.

¹⁰ Lihat Hafizh Dasuki, *Generasi Muda dalam Kebangkitan*, dalam Rusydi Hamka dan Iqbal Saimima, *Kebangkitan Islam dalam Pembahasan*, Jakarta: Yayasan Nurul Islam, tth, hlm. 169.

¹¹ Lihat, Rosihan Anwar, *Into the 15th Century*, *Asiaweek*, 28 September 1979. Dalam majlis itu juga dideklarasikan secara rasmi bahawa umat Islam perlu bersiap sedia untuk menyambut abad ke-15 hijrah sebagai abad kebangkitan Islam.

¹² Wawancara dengan Dusuki Ahmad, Petaling Jaya. 5 Jun 2014.

Secara teologis, keyakinan kebangkitan Islam itu berdasarkan kepada peringatan Allah yang menyatakan bahawa kekuasaan dan tamadun dunia tidak selamanya kekal di tangan satu golongan manusia dan akan dipergilirkan ke umat atau golongan manusia yang lain. Hal ini sebagaimana ternukil dalam firman Allah yang bermaksud: "Dan masa (kejayaan dan kehancuran) itu, kami pergilirkan di antara manusia (agar mereka mendapat pelajaran)".¹³ Keyakinan itu turut diperkukuh dengan adanya sabda Nabi Muhammad SAW dalam hadisnya yang menyebut bahawa akan ada proses pembaharuan yang terjadi dalam sesebuah umat setiap seratus tahun sekali. Perkiraan Nabi itu bermaksud: "Sesungguhnya Allah akan membangkitkan umat (Islam) di setiap awal seratus tahun yang akan memperbaharui agama ini."¹⁴

Kedua dalil yang bersumber dan diterangkan dalam al-Qur'an dan Hadis ini menjadi justifikasi sekaligus sebagai punca kepada keyakinan proses penggantian pusat tamadun dan kuasa dunia yang sejak sekian lama digenggam oleh peradaban Barat kepada kekuatan Islam sebagai kekuatan baru tamadun dunia. Keyakinan secara teologis itu kemudian diterjemahkan dalam bentuk rasa optimistik terhadap masa depan Islam. Hal ini menjadikan mereka mula menjadikan Islam sebagai ideologi yang menerasi kehidupan kaum muslim baik dalam aspek sosial, ekonomi, budaya dan politik. Dalam konteks inilah diktum Islam sebagai *addin wa daulah*, Islam *syumul* atau Islam *kaffah* muncul ke seluruh dunia Islam terutama dalam reaksinya terhadap sistem politik sekular yang banyak diambil negara Islam yang baru merdeka.¹⁵

¹³ Lihat, al-Quran surah Ali Imran ayat 140.

¹⁴ Hadis sahih riwayat Abu Dawud no 1874.

¹⁵ Ungkapan-ungkapan ini merupakan warisan intelektual yang sangat populer yang ditinggalkan oleh Hasan al-Banna dalam dunia gerakan Islam dan aktivis politik Islam. Ia telah menjadi slogan keramat yang mencetuskan tenaga dan semangat Islamis di seluruh dunia untuk merealisasikan impian membentuk sebuah masyarakat dan negara berdasarkan prinsip-prinsip Islam. Huraian lanjut tentang pemikiran politik Hasan al-Banna, lihat Muhammad Abdul Qadir Abu Faris, *Fiqih Politik Hasan Al- Banna*, Surakarta:

Kaum Muslimin percaya bahawa penggantian tahun Hijrah ini diyakini sebagai awal permulaan abad kebangkitan Islam setelah sekian Islam mengalami zaman kemunduran dengan perlunya Islam dijadikan rujukan utama dalam semua aspek kehidupan. Ini termasuklah wujudnya keyakinan di kalangan umat Islam bahawa kebangkitan Islam akan muncul di rantau Timur Jauh iaitu di negara Pakistan atau Indonesia, bukan muncul di tanah Arab yang dianggap sebagai pusat dan tempat asal Islam.¹⁶ Perkembangan Islam yang cukup menakjubkan di rantau Asia Tenggara turut menjadi keyakinan beberapa pengkaji yang membuat ramalan bahawa pusat tamadun Islam akan dipimpin oleh Indonesia dan Malaysia.¹⁷

Faktor-faktor dan ciri-ciri yang boleh dianggap sebagai era permulaan kebangkitan Islam di Indonesia secara simboliknya ditandai dengan semakin maraknya gerakan Islam kultural yang diterjemahkan dalam bentuk tumbuh suburnya kelas-kelas agama di universiti dan tempat-tempat elit seperti di rumah pemimpin negara dan di hotel-hotel, penerimaan Pancasila oleh umat Islam sebagai satu-satunya ideologi negara dan semakin membaiknya hubungan negara dengan Islam.¹⁸

Media Insani Publishing, 2011. Menurut Bernard Lewis, orientalis yang terkenal, kata *daulah* atau *devlet* dalam bahasa Turki, muncul dalam memorandum berbahasa Turki pada tahun 1837. Istilah *din wa daulah* atau *din u devlet* bermakna persatuan agama dan negara. Kosa kata ini merujuk kepada keikutsertaan ulama dalam struktur pemerintahan Usmani di mana gelar *syaiikh* Islam adalah salah satu bentuk institusi keagamaan yang mengkaitkan hubungan antara agama dan negara. Lihat Bernard Lewis, *Bahasa Politik Islam* (terj.), Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 1994.

¹⁶ Perkiraan ini berdasarkan pengamatan sejarawan dan pengkaji Islam terkemuka Wilfred Smith. Keterangan lebih lanjut lihat Wilfred Cantwell Smith, *Islam in Modern History*, Princeton: Princeton University Press, 1957.

¹⁷ Lihat John L. Esposito, "Islam's Southeast Shift, A Success that Could Lead Renewal in Muslim World", *Asiaweek*, 4 April 1997.

¹⁸ Faktor-faktor ini akan diuraikan secara elaboratif dalam bahagian lain bab ini.

Namun demikian, perkembangan ini bukanlah situasi khas di rantau Nusantara. Situasi ini juga dilihat tidak lari daripada perkembangan Islam di peringkat antarabangsa yang memecut ke arah orde Islam berikutan beberapa siri peristiwa penting yang mengubah corak politik Islam seperti revolusi Iran pada 1979, kemenangan moral bangsa Arab dalam perang yang dikenali sebagai perang Yom Kippur pada 1973, semakin meningkatnya jumlah umat Islam di Eropah dan Amerika, tertubuhnya organisasi-organisasi Islam dunia seperti Rabithah Alam Islami, Liga Arab, OIC dan munculnya kuasa minyak yang dimiliki oleh negara-negara Islam.¹⁹ Peristiwa-peristiwa itu, meskipun bukan sebagai faktor yang dominan, semakin mengukuhkan keyakinan terhadap kemampuan Islam sebagai kuasa yang boleh menyeimbangkan kuasa dunia yang didominasi oleh kekuatan Barat.²⁰

Dalam sejarah Islam moden khususnya era pasca kolonialisme, isu pengukuhan kembali kepada ajaran Islam ini merupakan satu peristiwa yang luar biasa.²¹ Tidak ada petanda sebelumnya kebangkitan Islam ini mampu menjadi elemen utama umat Islam untuk bangkit semula dan kembali kepada ajaran Islam yang paling fundamental. Bahkan dalam catatan Esposito, kebangkitan Islam yang ditandai dengan meningkatnya aktivisme politik Islam melahirkan persepsi yang salah pada masyarakat Barat terhadap perkembangan tersebut. Kebangkitan Islam dipersepsikan sebagai ancaman terhadap tatanan dunia yang didominasi oleh sistem dan kepentingan kuasa Barat.²²

¹⁹ Lihat, Lukman Harun, "Dunia sedang Menyaksikan Kebangkitan Islam", dalam Rusydi Hamka dan Iqbal Saimima (pnyt), *Kebangkitan Islam dalam Pembahasan*, Jakarta: Yayasan Nurul Islam, tth, hlm: 131-135.

²⁰ Latar belakang dan situasi ini menjadi keyakinan para pengkaji bagi menjelaskan fenomena kebangkitan Islam yang berlaku di pelbagai belahan dunia Islam terutama dalam konteks di kawasan Timur Tengah. Dalam peringkat dan kadar tertentu, kesan yang berlaku di kawasan ini menjalar ke negara-negara Islam termasuk di Malaysia dan Indonesia. John L. Esposito (pnyt.), *Voices of Resurgence Islam*, New York dan Oxford: Oxford University Press, 1983, hlm. 10-12.

²¹ Lihat Asaf Hussain, "Islamic Awakening in the Twentieth Century: An Analysis and Selective Review of the Literature", *Third World Quarterly*, 10 (2) April, 1988, hlm. 1005.

²² Lihat John L. Esposito, *The Islamic Threat, Myth or Reality*, New York: Oxford University Press, 1992.

Salah satu elemen terpenting dalam konteks Malaysia hari ini adalah Malaysia telah dikenali sebagai negara di rantau Asia yang maju dalam bidang ekonomi dan pada masa yang sama mampu menjaga kestabilan politiknya. Salah satu faktor pentingnya adalah kejayaan elit pemimpinnya dalam menggabungkan di antara kekuatan Islam dan kepentingan nasional dalam pembangunan negara. Dengan kekuatan dari segi ekonomi dan politik terutama dalam hal menjaga kemandiriannya terhadap ekonomi Barat, telah menjadi modal Malaysia bagi memainkan peranannya sebagai negara yang bersuara lantang dalam merespons isu-isu Islam di peringkat antarabangsa.²³

Manakala dalam konteks Indonesia, imej Islam di mata dunia semakin menyerlah khususnya setelah Indonesia berperanan secara aktif di organisasi negara-negara Islam (OIC) dan sebagai peneraju Pergerakan Negara-Negara Berkecuali (NAM) pada awal 1990-an.²⁴ Selain itu, Indonesia turut memainkan peranan yang cukup besar dalam menyelesaikan sengketa dan konflik berdarah di dunia Islam dengan mengirim pasukan perdamaian di negara-negara berkonflik seperti di kawasan Balkan dan di Lubnan. Pertumbuhan ekonomi yang cukup memberangsangkan pada era Orde Baru turut dijadikan

²³ Imej negara yang sebegini terutama berlaku pada masa pemerintahan Mahathir Mohammad yang kemudian mendapat gelaran sebagai jurucakap negara-negara Islam dalam menghadapi dominasi Barat. Keterangan lanjut tentang dasar luar Malaysia pada era Mahathir, lihat Milne R.S dan Diane K. Mauzy, *Malaysian Politics under Mahathir*, London: Routledge, 1999. Michael R.J., Vatikiotis, "Kebangkitan Islam di Indonesia dan Malaysia", dalam Moeftich Hasbullah (pnyt), *Asia Tenggara Konsentrasi Baru Kebangkitan Islam*, Bandung: Fokusmedia, 2003. Untuk analisis tentang faktor Islam di Malaysia dan Indonesia sebagai faktor yang cukup dominan dalam pembangunan negara khususnya sebagai alat politik untuk melawan dominasi Barat, lihat Kikue Hamayotsu, "Islam and National Building in Southeast Asia: Malaysia and Indonesia in Comparative Perspective", *Pacific Affairs*, Vol. 75, No. 3, 2002, hlm. 353-375.

²⁴ Untuk pertama kalinya setelah OIC diasaskan pada 1969, Presiden Soeharto menghadiri persidangan OIC yang dilaksanakan di Senegal pada Disember 1991. Meskipun turut terlibat dalam proses penubuhan pada peringkat awal, akan tetapi peranan Indonesia masih sangat terhad. Bahkan ketika piagam pertama OIC dirumuskan pada 1972, Indonesia menolak untuk menandatangani kerana senario politik masa itu masih didominasi pendekatan anti Islam. Kepergian Soeharto ke persidangan itu dilihat sebagai perubahan sikap dan pandangannya terhadap Islam selari dengan dinamika yang berlaku di dalam negara di mana beliau mulai mendekati dan merangkul Islam sebagai asas sokongannya menjelang pilihan raya umum 1992. Lihat, Muhammad Fakhry Ghafur, *Revitalisasi Peran Indonesia di Organisasi Konferensi Islam (OKI)*, makalah tidak diterbitkan Pusat Penelitian Politik Lembaga Ilmu Pengetahuan Indonesia (P2P-LIPI), hlm. 2.

hujah sebagai faktor yang menjadikan Indonesia sebagai negara Islam yang cukup disegani oleh negara lain.²⁵

Tema kebangkitan Islam pada era itu merupakan satu tema wajib bagi sarjana atau pemerhati sosial politik yang mengkaji tentang gerakan dan politik Islam di rantau ini.²⁶ Walaupun terdapat pelbagai pendekatan dan perspektif dalam mengamati fenomena berkenaan seperti pendekatan antropologi,²⁷ sosiologi,²⁸ politik,²⁹ dan keselamatan,³⁰ namun secara keseluruhan para pengkaji bersetuju bahawa kebangkitan Islam membawa kesan yang cukup besar terhadap gerakan Islam di Malaysia dan Indonesia sehingga dalam bentuknya sekarang ini.

²⁵ Lihat Muhamad Ali, "Islam and Economic Development in New Order's Indonesia (1967-1998)", dalam Joseph Chinyong Liow dan Nadirsyah Hosen (pynt), *Islam in Southeast Asia*, London: Routledge, 2010, hlm. 7-24.

²⁶ Kebanyakan kajian-kajian awal yang membincangkan kebangkitan Islam adalah tulisan yang berbentuk artikel atau bentuk bab dalam bahagian buku. Salah satu tulisan terawal yang membincangkan kebangkitan Islam di Malaysia, lihat Von der Mohden, *Islamic Resurgence in Malaysia*, dalam John L. Esposito (pnyt.), *Islam and Development: Religion and Socio Political Change*, Syracuse: Syracuse University Press, 1980. Simak juga kumpulan tulisan yang disunting oleh Mohammed Ayoob yang menjadi rujukan standar kajian tentang kebangkitan Islam di seluruh dunia pada peringkat awal, lihat, Mohammed Ayoob, (pnyt.), *The Politics of Islamic Reassertion*, London: Croom Helm, 1981.

²⁷ Kajian tentang kebangkitan Islam di Malaysia yang bercorak antropologi, lihat Shamsul Amri Baharuddin, "From Urban to Rural: The Migration of the Islamic Revival Phenomenon In Malaysia", dalam *Prosiding Congress Urbanism dan Islam*, Vol. 4, Tokyo: Institute of Oriental Culture, University of Tokyo, 1989. Di Indonesia, lihat Hefner, Robert W., "Islamization and Democratization in Indonesia", dalam, Robert W. Hefner dan Patricia Horvatic (pnyt), *Politics and Religious Renewal in Muslim Southeast Asia*, Honolulu: University of Hawaii Press, 1997.

²⁸ Lihat Chandra Muzaffar, *Kebangkitan Semula di Malaysia*, Petaling Jaya: Penerbit Fajar Bakti, 1988. Judith Nagata, *The Reflowering Malaysia Islam: Modern Religious Radical And Their Roots*, Vancouver: University British Colombia, 1984.

²⁹ Lihat John Funston, "The Politics of Islam Reassertions in Malaysia", dalam Mohammed Ayoob, (pnyt), *The Politics of Islamic Reassertion*, London: Croom Helm, 1981. Jomo K. Sundaram dan Ahmed Shabery Cheek, "The Politics of Malaysia's Islamic Resurgence," *Third World Quarterly*, Vol. 10, No. 2, April 1988. Ahmad Fauzi Abdul Hamid, "Political Dimension of Religious Conflict in Malaysia: State Responses to an Islamic Movement", *Indonesia And The Malay World*, Vol 28, No 80, 2000. Dalam konteks Indonesia, lihat Nasir Tamara, *Indonesia in the Wake of Islam: 1965 – 1985*, Kuala Lumpur: Institute of Strategic and International Studies, 1986. Bandingkan dengan Liem Soei Liong, "Indonesian Muslims and the State: Accommodation or Revolt?", *Third World Quarterly*, vol.10, no.2 (April 1988), hlm. 883-885.

³⁰ Lihat, Kamarulnizam Abdullah, *The Politics of Islam in Contemporary Malaysia*, Bangi: Penerbit Universiti Kebangsaan Malaysia, 2003.

Istilah kebangkitan Islam itu sendiri secara umumnya merujuk kepada fenomena semakin meningkatnya kesedaran dan aktiviti keagamaan masyarakat Islam.³¹ Ini merujuk kepada wujudnya situasi di mana masyarakat Islam khasnya di kawasan bandar dan di kalangan golongan menengah dan pelajar universiti mengalami proses kesedaran dan penghayatan keislaman yang tidak berlaku pada masa sebelumnya. Di Indonesia, proses kemunculan kesedaran keagamaan yang diistilahkan oleh Azyumardi Azra sebagai proses santrinisasi.³² Satu proses di mana pada era sebelumnya kebanyakan umat Islam hanya mempunyai identiti rasmi sebagai pemeluk Islam dan kurang mengamalkan ajaran-ajaran Islam.³³

³¹ Menarik untuk diamati bahawa dalam literatur Indonesia, istilah kebangkitan Islam tidaklah sebegitu popular dan 'membumi' berbanding apa yang berlaku di Malaysia. Tercatat hanya beberapa karya tulis yang secara khusus membincangkan tema kebangkitan Islam di Indonesia berbanding di Malaysia yang mencecah ratusan karya ilmiah. Istilah ini baru muncul pada tahun 1990-an dan malah awal tahun 2000 dengan terbitnya beberapa buku suntingan dan buku terjemahan yang membincangkan tentang tema ini. Begitu juga dengan perhatian media massa arus perdana terhadap isu ini yang teramat minim dan boleh dikatakan sama sekali tidak pernah menyentuh masalah ini. Satu-satunya media massa yang banyak menuliskan rencana dan berita mengenai kebangkitan Islam pada akhir tahun 1970-an adalah Panji Masyarakat, majalah yang dipimpin oleh Hamka dan dimiliki oleh keluarga besar Masyumi. Salah satu alasan kenapa media arus perdana di Indonesia tidak menyiarkan berita atau rencana mengenai kebangkitan Islam adalah disebabkan kekangan pemerintah Orde Baru yang tidak membenarkan sebarang isu berkaitan dengan kebangkitan agama yang boleh mencetuskan semangat dan kesedaran keagamaan umat Islam. Dalam kamus Orde Baru, semangat keagamaan ini boleh mencetuskan ketidakstabilan dan berpotensi menggugat status quo. Dan bukan lah satu kebetulan, jika pada awal tahun 1980-an, panglima tentera Indonesia adalah Beny Moerdani, seorang Katolik yang dikenali begitu phobia terhadap Islam (politik). Wawancara dengan Musthofa Helmy, bekas wartawan Tempo dekad 1980an, Jakarta, 25 November 2013.

³² Istilah santrinisasi berasal daripada perkataan santri. Menurut Kamus Besar Bahasa Indonesia, santri ialah orang yang mendalami agama Islam, orang yang beribadah dengan bersungguh-sungguh dan orang yang beramal saleh. Lihat *Kamus Besar Bahasa Indonesia Edisi Baru*, Jakarta: Media Pustaka Phoniex, 2009, hlm. 747. Bagaimanapun, istilah santri secara umumnya dipakai merujuk kepada kalangan pelajar yang menetap di pondok untuk mempelajari agama Islam. Di Indonesia, bermacam-macam istilah bagi menyebut sistem pendidikan pondok. Istilah pesantren popular digunakan di Jawa, Sunda. Sedangkan istilah meunasah dan dayah digunakan di Aceh dan istilah surau digunakan di masyarakat Minangkabau. Menurut Dhofir, santri iaitu murid-murid yang tinggal di dalam pesantren untuk mempelajari kitab-kitab kuning atau kitab-kitab Islam klasik. Lihat Zamakhsyari Dhofir, *Tradisi Pesantren: Studi tentang Pandangan Hidup Kyai*, Jakarta: LP3ES, 1982, hlm. 51-52.

³³ Dengan begitu, istilah santrinisasi bermaksud berlakunya proses ketaatan dan pengamalan Islam yang bersungguh-sungguh di kalangan umat Islam terhadap ajaran agamanya. Ini ditandai dengan meningkatnya secara kuantitatif kegiatan keagamaan seperti semaraknya aktiviti-aktiviti agama dan dakwah, penubuhan pemakaian tudung atau jilbab bagi kalangan muslimah dan meningkatnya jumlah masjid dan surau. Azyumardi Azra, *Renaissance Islam Asia Tenggara: Sejarah Wacana dan Kekuasaan*, Bandung: Remaja Rosdakarya, 2000, hlm. xvii.

Istilah kebangkitan Islam dalam kajian ini tidak merujuk kepada pandangan yang menyatakan bahawa kebangkitan Islam diertikan sebagai manifestasi kepada tumbuhnya sikap radikal dalam diri umat Islam ketika mereka mencuba untuk memperjuangkan aspirasi dan cita-cita mereka.³⁴ Ini terutama jika dikaitkan dengan peristiwa Revolusi Iran pada tahun 1979 sebagai angkubah yang dominan dan dianggap sebagai pencetus inspirasi kepada perjuangan untuk merubah kerajaan, sistem politik atau undang-undang negara kepada sistem Islamik dengan cara-cara radikal atau revolusi.

Walau bagaimanapun, kejayaan Revolusi Iran dianggap yang paling penting sehingga menjadikan kerajaan Islam gementar kerana kejayaannya mempengaruhi aktivis Islam di seluruh dunia. Menurut Esposito, selepas kejayaan revolusi tersebut:

" Perwakilan pemimpin Islam dari Utara Amerika, Timur Tengah dan Asia Tenggara pergi ke Teheran untuk mengucapkan tahniah kepada Khomeini. Pertubuhan aktivis ahli sunnah dan syiah, sama ada pertubuhan dari Mesir (pertubuhan Ikhawanul Muslimin yang sederhana dan al-Jihad yang radikal) hinggalah ke Malaysia (ABIM atau Angkatan Belia Islam Malaysia dan PAS yang agresif) semuanya menjadikan Iran sebagai sumber inspirasi. Revolusi Iran menjadi iktibar untuk menyedarkan umat Islam dan meningkatkan keyakinan terhadap agama mereka dan ketaatan mereka kepadanya, supaya mereka dapat memikul tampuk kepemimpinan insan di dunia sekali lagi dan meletakkan dunia di bawah perlindungan tamadun Islam yang dipandang tinggi."³⁵

Meskipun kejayaan menumbangkan kerajaan Shah Reza banyak menghasilkan pujian dan rasa kagum di kalangan umat Islam di seluruh dunia termasuk di rantau ini, akan tetapi ramai juga yang menyatakan kaedah revolusi itu tidak sesuai diterapkan dalam

³⁴ Kecenderungan untuk memaknai gejala kebangkitan Islam ini sebagai gejala menguatnya fanatisme dan radikalisme keagamaan dapat dilihat dalam beberapa kajian terutama yang datangnya dari pengkaji Barat. Malah, tajuk-tajuknya cenderung provokatif dan tendensius. Lihat Daniel Pipes, "The World is Political !!! The Islamic Revival of the Seventies", *Orbis*, Jil. 24, Bil. 1, spring 1980. Bandingkan juga dengan laporan akhbar mengenai isu ini, "The Islamic Crusade: Blood, Oil and Politics", *Newsweek*, 12 Mac 1984, Islam against the West, *Time*, 17 Disember 1979.

³⁵ John L. Esposito, *Ancaman Islam Mitos atau Realiti?*, (terj.), Kuala Lumpur: Institut Terjemahan Negara Malaysia Berhad, 2008, hlm. 20.

konteks di Indonesia dan Malaysia. Malah, salah seorang pengkaji dengan keyakinan tinggi menyatakan bahawa Revolusi Islam ala Iran tidak akan berlaku di Indonesia.³⁶

Begitu juga keadaan di Malaysia di mana meskipun ramai di kalangan aktivis Islam begitu mengagumi kejayaan revolusi itu, akan tetapi ianya tidak sesuai diimport dan diterapkan di Malaysia. Menurut Presiden ABIM ketika itu Anwar Ibrahim (salah seorang aktivis gerakan Islam yang menjumpai Ayatullah Khomeini sebaik sahaja revolusi), situasi di Malaysia adalah unik dan tidak boleh disamakan dengan situasi di Malaysia. Oleh sebab itu, beliau menolak model Iran bagi membawa perubahan penting dalam masyarakat dan negara.³⁷

Dengan begitu, istilah kebangkitan Islam dalam kajian ini lebih difahami sebagai manifestasi kepada peningkatan corak keagamaan yang lebih ketat dan meyakini Islam sebagai alternatif penyelesaian kepada pelbagai masalah yang timbul.³⁸ Kembalinya keyakinan bahawa Islam sebagai solusi kehidupan berlaku setelah sistem politik dan ideologi bukan berteraskan Islam, gagal menyelesaikan masalah yang terjadi sama ada masalah sosial, politik, mahupun hubungan antara agama dan kaum.³⁹ Dalam kadar dan peringkat tertentu, pelaku kebangkitan Islam di Malaysia membidas perilaku elit pemimpin negara yang terlalu taksub kepada sistem Barat dan mengabaikan ketentuan dan hukum

³⁶ Lihat, Sidney R. Jones, "It Can't Happen Here: A Post-Khomeini Look at Indonesia Islam", *Asian Survey*, Vol. XX, No.3, March 1980.

³⁷ Lihat, John Funston, "Malaysia", dalam Mohamad Ayoob (pnyt), *The Politics of Islamic Reassertion*, London: Croom Helm, 1981, hlm. 176. Oleh itu, kebangkitan Islam di kedua negara ini lebih dimaknai sebagai proses memperkukuh aspek ibadah dan bukannya sebagai medium untuk mencabar atau bertujuan menggulingkan kerajaan yang sedia ada dengan cara-cara kekerasan atau revolusi.

³⁸ Lihat Siddiq Fadzil, "Islam sebagai Alternatif", *Panji Masyarakat*, Ogos/September 1982.

³⁹ Lihat John O. Voll, "Pembaruan Islam dan 'Kegagalan Barat'" dalam Moeftich Hasbullah (pnyt), *Asia Tenggara Konsentrasi Baru Kebangkitan Islam*, Bandung: Fokusmedia, 2003. Lihat ulasan dalam media massa, Islam Memecahkan Problema Masyarakat, *Panji Masyarakat*, No 599, Januari 1989. Lihat juga ucapan Anwar Ibrahim, Islam, Penyelesaian Kepada Masalah Masyarakat Majmuk, Ucapan Dasar Muktamar Sanawi ABIM ke-8, Kuala Lumpur: ABIM.

Islam dalam mentadbir negara.⁴⁰ Walhal, dengan menganut sistem Barat dalam membangun dan memodenisasi negara memberi kesan kepada ketempangan sosial, politik dan ekonomi yang membelit kehidupan masyarakat.⁴¹

Kebangkitan Islam dalam konteks Indonesia lebih dimaknai sebagai terbentuknya semangat kembali ke ajaran agama dan penonjolan identiti keislaman. Bentuk penonjolan keagamaan ini tanpa diiringi cita-cita politik yang tegas dan formal. Dengan erti kata lain, disebabkan sistem dan persekitaran politik yang tidak mengizinkan, formalisasi tujuan politik seperti penubuhan negara Islam telah ditinggalkan. Sebaliknya, fenomena yang terjadi adalah usaha untuk memupuk dan meningkatkan kesalehan secara individu baik yang terjadi di kalangan pelajar di universiti, golongan profesional mahupun di kalangan rakyat awam khasnya yang berlaku di wilayah bandar. Satu situasi yang oleh para sarjana istilahkan sebagai gerakan Islam kultural atau Islam substantif, istilah yang dipakai Azyumardi Azra bagi merujuk fenomena berkenaan.⁴² Kebalikan kepada Islam politik yang sebelum itu telah menjadi arus perdana gerakan Islam pada tahun 1950 hingga 1970-an.

Malah, tidak keterlaluan jika dikatakan di sini bahawa istilah kebangkitan Islam tidaklah begitu popular bagi kalangan masyarakat Islam di Indonesia berbanding dengan di Malaysia. Bahkan dalam kalangan pedesaan, kebangkitan Islam dalam bentuk dan ciri-ciri dakwahnya yang khas seperti berkumpul untuk mengaji dan mengkaji bersama (*usrah*),

⁴⁰ Lihat Razali Nawawi, "Hukum Islam Dipersoal?", *Panji Masyarakat*, Januari/Februari 1983, hlm. 50-51.

⁴¹ Analisis yang mendalam tentang respons masyarakat Islam terhadap proses pembangunan politik dan dasar-dasar pemodenan dan kesannya terhadap masyarakat Islam, lihat, John L Esposito, *Islam and Development: Religion and Socio-Political Change*, Syracuse: Syracuse University Press, 1980, bab 1.

⁴² Lihat, Azyumardi Azra, *Islam Substantif Agar Umat Tidak Jadi Buih*, Bandung: Mizan, 2000.

perbincangan dalam unit-unit kecil (*halaqah*), menerbitkan dan menterjemahkan buku dan pelatihan-pelatihan kader dakwah, tidaklah wujud.⁴³

Di Indonesia, gejala kebangkitan Islam dalam model yang sebegini banyak dijumpai di universiti-universiti awam seperti di Institut Teknologi Bandung (ITB), Universitas Indonesia (UI) dan Universitas Gajah Mada (UGM), Universitas Airlangga (Unair) dan Universitas Hasanuddin (Unhas).⁴⁴ Manakala di Malaysia, selain digerakkan oleh aktivis-aktivis kampus yang ada di universiti awam seperti di Universiti Kebangsaan Malaysia (UKM), Universiti Malaya (UM) dan Universiti Teknologi Malaysia (UTM), pertubuhan-pertubuhan Islam di luar kampus seperti ABIM, Darul Arqam, Jamaah Tabligh antara pihak yang berada di garis hadapan dalam kebangkitan Islam model ini.⁴⁵

Sedangkan dalam masyarakat Islam di desa atau di luar bandar, fenomena kebangkitan Islam dalam model sebegini boleh dikatakan tidak menonjol atau malah tidak wujud. Kebanyakan aktiviti dakwah di kampung cenderung masih mengekalkan tradisi dan kaedah lama seperti mengadakan kelas pengajian al-Qur'an di surau dan masjid, ceramah agama baik di surau atau di tempat terbuka (padang), meraikan hari-hari besar-besar Islam dan sebagainya.⁴⁶ Secara keseluruhan, dakwah di desa bercorak tradisional dan tidak bersifat ideologi-politik sebagaimana corak dakwah di bandar dan di kampus-kampus.

⁴³ Jelas sekali metodologi dakwah yang sebegini tidak mudah dilakukan dan diamalkan di kawasan kampung. Apatah lagi menjalankan aktiviti dakwah sebagaimana yang diamalkan oleh orang bandar khususnya anak muda seperti tamrin qiyadi, mukhayyam, rihlah, dawrah dan katibah. Selain kerana masyarakat kampung biasa melakukan secara bersahaja dan tradisional, faktor pendidikan dan pengalaman menerokai bidang-bidang baru adalah cukup terhad. Kedudukan kyai atau tok guru sebagai 'pengawal agama' (kaum tua) yang kebiasaannya kuat memegang amalan tradisi memainkan peranan dakwah di kampung tidak berganjak daripada kaedah lama dan cenderung sukar menerima kaedah baru yang mungkin dianggap sukar untuk dilaksanakan.

⁴⁴ Lihat, "Masjid Makmur, Kampus Mujur", *Panji Masyarakat*, No 365, 1982. Lihat juga "Bermula dari Masjid Salman", *Tempo*, 13 Mei 1989.

⁴⁵ Lihat Zainah Anwar, *Islamic Revivalism in Malaysia, Dakwah Among the Students*, Petaling Jaya: Pelanduk Publication, 1989. Kamarulnizam, *The Politics of Islam*, hlm. 84-85.

⁴⁶ Lihat, "Peta Dakwah di Pedesaan", *Panji Masyarakat*, No 599, 1989.

Begitu juga di Malaysia. Meskipun kebangkitan Islam ini begitu hebat diperkatakan oleh banyak pihak dan menjadi tumpuan media massa sama ada media tempatan mahupun media asing, namun ia tidaklah sampai kepada semua lapisan masyarakat dan merebak ke seluruh negara.⁴⁷ Kebangkitan Islam adalah fenomena masyarakat bandar.⁴⁸ Satu fenomena dakwah yang memerlukan pengurusan dan pendekatan yang hanya dapat dilakukan oleh orang-orang bandar yang terdidik dan profesional.⁴⁹

Bagaimanapun, patut diakui bahawa perkembangan dakwah di kampung dan di kawasan luar bandar cukup mengalami kemajuan dan perkembangan yang signifikan berbanding dengan apa yang berlaku pada era sebelumnya. Syiar Islam di Indonesia semakin mendapatkan tempatnya dan memperoleh sambutan yang menggalakkan meskipun umumnya masih dalam bentuk ritual-ritual keagamaan.⁵⁰ Namun patut dicatat bahawa peningkatan corak keagamaan secara kuantitatif itu bukan bermakna terhasil daripada kesan secara langsung arus kebangkitan Islam yang berkembang di kawasan bandar. Akan tetapi kerana ia digerakkan oleh tok guru atau kyai kampung yang sudahpun berperanan dalam aktiviti dakwah sebelum era kebangkitan Islam dideklarasikan. Peranan Nahdlatul Ulama (NU) misalnya, yang sudah pun wujud sejak tahun 1926, dianggap sebagai organisasi dakwah yang bertunjangkan kawasan pedesaan menjadi badan yang sangat berpengaruh dalam menyemarakkan dakwah dan penghayatan Islam di kawasan berkenaan. Kemampuannya dalam merangkul masyarakat desa dengan pendekatan yang ramah tradisi,

⁴⁷ Mohammad Abu Bakar, *Penghayatan Sebuah Ideal*, hlm. 142.

⁴⁸ Wawancara dengan Siddiq Fazil, Kajang, 12 Mac 2012.

⁴⁹ Bagaimanapun, penting juga untuk dicatat bahawa meskipun kebangkitan Islam sinonim dengan dakwah di kawasan bandar, akan tetapi ianya memberi kesan yang cukup besar kepada masyarakat luar bandar. Ramai kalangan orang Islam di luar Bandar kemudian terkesan dengan fenomena kebangkitan Islam ketika mereka berkunjung ke saudara maranya di Bandar dan ketika balik ke kampung mereka pun mengamalkan atau mencontohi perilaku dan praktik keagamaan masyarakat Islam di Bandar. Diskusi peribadi dengan Siddiq Fadzil, Kajang, 9 Mac 2014.

⁵⁰ Lihat, "Semaraknya Syiar Islam di Ujung Bondoyudo", *Panji Masyarakat*, No 601.

berlembut dengan amalan sedia ada dan bertegas dalam masalah ancaman terhadap Islam daripada serangan luar menjadikan NU menjadi pilihan dan salah satu kekuatan bangsa dan negara.⁵¹

Begitu juga dengan peranan Muhammadiyah yang diasaskan pada tahun 1912. Gerakan Muhammadiyah dalam dunia dakwah terutama di masyarakat bandar amat membantu dalam memberi pemahaman ajaran Islam secara murni dan tidak bercampur dengan amalan-amalan tempatan yang bercanggah dengan syariat Islam. Muhammadiyah turut memberi sumbangan yang besar terhadap masyarakat Islam menerusi badan-badan yang dimilikinya dalam bidang pendidikan, kesihatan dan badan-badan sosial yang tersebar di seluruh Indonesia.⁵² Kedua organisasi ini iaitu NU dan Muhammadiyah pada asasnya telah memberi tapak yang selesa kepada aktivis kebangkitan Islam dalam mengisi dan memperkemaskan dakwah pada era berikutnya.

Selain persoalan metodologi dakwah yang berbeza, begitu juga kaitannya dengan sumber-sumber yang biasa dijadikan rujukan atau bahan bacaan di antara penggiat dakwah di bandar dengan pendakwah di kampung. Di bandar, para pendakwah yang terjangkau arus kebangkitan Islam khasnya daripada ABIM banyak terpengaruh dan merujuk kepada karya-karya yang dihasilkan oleh tokoh-tokoh Islamis terkemuka dunia seperti Hasan al-Banna,⁵³

⁵¹ Kajian tentang peranan NU dalam menyemarakkan dakwah di kalangan pedesaan, khasnya dari segi susur galur permulaan kemunculan organisasi ini, lihat Choirul Anam, *Pertumbuhan dan Perkembangan Nahdlatul Ulama*, Surabaya: Jatayu Sala, 1985. Bandingkan dengan Andree Feillard, *NU vis-à-vis Negara: Pencarian Isi, Bentuk dan Makna* (terj), Yogyakarta: LKiS, 1999.

⁵² Kajian tentang asal mula kemunculan Muhammadiyah lihat, Deliar Noer, *Gerakan Moderen Islam di Indonesia 1900-1942*, Jakarta: LP3ES, 1980, hlm. 84-95. Lihat juga, A. Jainuri, *Muhammadiyah: Gerakan Reformasi Islam di Jawa Pada Awal Abad Keduapuluh*, Surabaya: PT Bina Ilmu, 1990.

⁵³ Beliau adalah pengasas Ikhwanul Muslimin dan menjadi mursyidul am gerakan Islam itu sehingga kematiannya pada 1948. Ramai yang meyakini beliau dibunuh oleh polis rahsia Mesir. Karya monumentalnya adalah *Majmuaturrasail*, sebuah karya 'magnum opus' yang berisi semua tulisan yang dikumpulkan oleh pengikut beliau setelah beliau meninggal. Karya ini lah yang menjadi 'sumber inspirasi'

Sayyid Qutb,⁵⁴ Hasan al-Hudaibi,⁵⁵ (semua tokoh Ikhwanul Muslimin Mesir), Said Hawwa⁵⁶ (tokoh Ikhwan Syria), Abu A'la Maududi⁵⁷ (pengasas Jamaat Islami Pakistan) dan Malek Bennabi (pemikir Algeria).⁵⁸ Kesemua rujukan yang bersumber daripada tokoh-tokoh di atas memberi dimensi dan takrifan baru tentang Islam yang memberi sumber tenaga kepada umat Islam untuk bangkit daripada kemunduran. Islam yang tidak hanya dilihat sebagai agama simbolik dan ritual semata-mata tetapi sebagai agama reformis (*taghyir al quwwah*), agama alternatif (*Islam ka al-badil*), agama yang menghapus kejahatan dan penyelewengan.⁵⁹

Ini berbeza dengan apa yang berlaku dalam kalangan pendakwah di kawasan kampung di mana sumber-sumber rujukan yang dijadikan pegangan untuk berdakwah masih menggunakan sumber rujukan yang lama bagi merespons isu-isu yang berkembang

dan rujukan utama kepada kaum Islamis di seluruh dunia. Lihat Hasan Al Banna, *Majmuatur Rasail, Kumpulan Risalah Dakwah Hasan Al Banna, Jilid 1,2,3* (terj.), Solo: Era Intermedia, 2008. Tentang biografinya lihat, Zulkifili Mohamad Al Bakri dan Mohd Faisal Fadzil, *Al Syahid Hasan al- Banna Pengasas Ikhwan Muslimin*, Ampang: Dawama Sdn Bhd, 2010.

⁵⁴ Beliau adalah ideolog, perumus, penyair dan tokoh intelektual Ikhwan. Karyanya yang sangat berpengaruh di Malaysia adalah *Ma'alim fi thariq*. Buku ini dijadikan buku pedoman oleh kalangan aktivis Islam khususnya di kalangan ABIM dan gerakan dakwah kampus di Indonesia. Selain itu, karya utamanya adalah kitab tafsir *Fi Zilalil Quran*, sebuah karya besar sebanyak 20 jilid berupa komentar dan syarahan tafsir Al Quran yang juga diterjemahkan dalam bahasa Melayu. Lihat *Tafsir fi Zilalil Qur'an, Di Bawah Bayangan Al Qur'an, Jilid 3*, penerjemah Yusoff Zaky Haji Yacob, Kuala Lumpur: Pustaka Aman Press Sdn Bhd, 2000.

⁵⁵ Beliau adalah pengganti Hasan al Banna dan sekaligus mursyidul am kedua Ikhwan. Karya beliau yang berpengaruh di rantau ini adalah *Du'at la Qudlat*. Diterjemahkan dalam bahasa Indonesia dengan judul, *Ikhwanul Muslimin: Mengajak bukan Menghakimi*, Bandung: Penerbit Pustaka, 1984.

⁵⁶ Banyak karya-karyanya yang diterbitkan baik di Malaysia dan Indonesia. Beliau juga dikenali sebagai pentafsir pemikiran Hasan al Banna dan banyak memberikan perhatian kepada masalah-masalah jihad, pentauhidan, tasawuf, pendidikan dan sistem pemerintahan Islam. Salah satu karyanya yang banyak dirujuk adalah *Perspektif Pendidikan: Syarah Risalah Ta'lim*, Kuala Lumpur: Ar Rahmaniah, 1988.

⁵⁷ Beliau antara teoritikus politik Islam era moden yang banyak dirujuk oleh kalangan Islamis terutama teori-teorinya tentang negara Islam dan teorinya tentang khilafah islamiyah. Lihat, Abu A'la Maududi, *Political Theory of Islam*, edited and translated by Khurshid Ahmad, Lahore: Islamic Publication Ltd, 1966. Beliau juga antara tokoh yang dikunjungi oleh Anwar Ibrahim pada akhir tahun 1970-an.

⁵⁸ Untuk bidang tamadun dan sosiologi moden, beliau antara tokoh pemikir yang dirujuk kalangan aktivis Islam. Banyak karyanya yang diterjemahkan ke dalam bahasa Melayu dan Indonesia. Lihat, *Islam dalam Sejarah dan Masyarakat*, Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka, 1991. *Membangun Dunia Baru Islam*, Bandung: Mizan, 1994. Untuk analisis pemikiran tamadun Malek Bennabi, lihat Norazlan Hadi Yaacob, *Pemikiran Malek Bennabi tentang Peradaban Islam*, Disertasi Sarjana Sastera Fakulti Sastera dan Sains Sosial, Universiti Malaya, 1999.

⁵⁹ Ucapan Siddiq Fadzil, dalam Wacana Nadwah Ilmuwan Muda, Sungai Ramal Kajang, 11 Januari 2014.

di masyarakat. Golongan ini masih tertumpu kepada kitab-kitab lama karangan ulama-ulama klasik bagi memberi pemahaman dan penghayatan kepada masyarakat Islam. Kitab-kitab seperti *Ihya Ulumuddin* karya Imam Ghazali dan *Riyadussalihin* karya Imam Nawawi (akhlak/sufisme dan hadis), al-Jalalain dan Ibn Katsir (tafsir Al Quran), *Aqidah al-Awwam* (akidah) masih menjadi sumber utama bagi kalangan pendakwah di kawasan luar bandar.⁶⁰

Dari beberapa segi, karya ulama klasik ini lebih banyak tertumpu kepada memberi pengajaran dan kefahaman Islam yang mendalam secara individu. Tidak dapat dinafikan, peranan kitab-kitab yang dijadikan rujukan tersebut dalam memperkukuh akidah dan membentengi akhlak umat Islam daripada penyelewengan ajaran Islam. Namun demikian, karya-karya ini kurang memberikan perhatian dari segi kefahaman Islam sebagai satu alat yang mampu menjadikan Islam sebagai jalan keluar kepada isu terkini yang menyelubungi masyarakat seperti kesan modenisasi, ancaman sekularisasi dan masalah gejala sosial. Kebanyakan rujukan yang dipakai oleh masyarakat Islam luar bandar juga kurang memberi pendedahan kepada gagasan atau idea tentang Islam sebagai alternatif kepada semua semua sistem sosial dan politik. Secara umumnya, kefahaman Islam di luar bandar, hanya berjaya membentuk kesalehan dan ketaatan secara individu tetapi kurang berjaya dalam membentuk kesedaran pentingnya Islam sebagai landasan ideologi politik.⁶¹

⁶⁰ Ini termasuk dengan apa yang berlaku di sistem pendidikan Islam seperti pondok. Kebanyakan pondok di Indonesia dan Malaysia yang masih mengekalkan ciri-ciri tradisional, tidak banyak mengenali literatur-literatur kontemporari dan lebih berwatak ideologis dalam silabus pelajaran mereka seperti karya-karya Hasan al Banna, Maududi dan Malek Bennabi.

⁶¹ Perbincangan tentang pentingnya mengamalkan Islam lebih daripada sekadar ritual agama, lihat Mohammad Sobary, *Kesalehan Sosial*, Yogyakarta: LKiS, 2007.

3.3 Tuntutan Penubuhan Negara Islam

Fenonema kebangkitan Islam dalam konteks Malaysia dan Indonesia khasnya dari segi objektif yang hendak dicapai adalah berbeza. Dalam konteks Malaysia, motivasi umum yang dimiliki oleh peserta kebangkitan Islam adalah terbentuknya sistem pemerintahan yang berdasarkan prinsip Islam atau dengan kata lain hala tuju kebangkitan Islam adalah mencita-citakan terwujudnya negara Islam.⁶² Mereka menuntut perlembagaan negara yang merupakan warisan daripada penjajah Britain untuk ditukar atau berpaksakan kepada undang-undang Islam.⁶³

Tuntutan mereka yang sedemikian dapat dimungkinkan berlaku kerana kerajaan sendiri tidak mengharamkan aktiviti dan aspirasi yang menghendaki berdirinya negara Islam. Malah sistem politik di Malaysia memberikan ruang yang cukup luas kepada semua individu mahupun organisasi menyuarakan aspirasi dan mempunyai matlamat perjuangan untuk membentuk negara Islam dalam wadah parti politik.⁶⁴ Meskipun dalam keadaan dan kadar tertentu banyak kekangan dan kawalan,⁶⁵ akan tetapi amalan demokrasi yang dianut di Malaysia memungkinkan semua parti politik sama ada parti yang mempunyai tujuan menubuhkan negara Islam mahupun sebaliknya diizinkan mengikuti pesta demokrasi pilihan raya yang secara konsisten dianjurkan sejak merdeka.

⁶² Lihat, Hussin Mutalib, *Islam in Malaysia: From Revivalism to Islamic State*, Singapura: National University of Singapore, 1993.

⁶³ Lihat John Funston, "Malaysia", hlm. 173.

⁶⁴ Untuk rujukan lanjut bagi mengetahui perkembangan demokrasi dan sistem politik di Malaysia, lihat K.J Ratnam, *Communalism and the Political Process in Malaya*, Singapore: University of Malaya Press, 1965. Gordon P. Means, *Malaysian Politics*, London: University of London Press, 1970. R. S. Milne dan Diane K. Mauzy, *Politics and Government in Malaysia*, Singapore: Institute of Southeast Asia Studies, 1978.

⁶⁵ Misalnya pelbagai akta-akta yang menjerat hak dan kebebasan warganegara seperti Akta ISA (dimansuhkan pada 2012), Akta OSA, AUKU (dimansuh pada 2012), Akta Penerbitan, Akta Hasutan dan lain sebagainya. Analisis tentang demokrasi dan politik terkawal di Malaysia, lihat Francis Loh Kok Wah, "Developmentalism and the Limits of Democratic Discourse", dalam Francis Loh Kok Wah and Khoo Boo Teik (edt), *Democracy in Malaysia: Discourse and Practices*, Great Britain: Nordic Institute of Asian Studies, 2002.

Perkara ini tidak berlaku di Indonesia. Sebaliknya, rejim Orde Baru (Orba) yang berkuasa di Indonesia tidak membenarkan mana-mana kumpulan mahupun parti politik yang memperjuangkan penubuhan negara Islam.⁶⁶ Dalam kamus dan skema politik Orba, cita-cita untuk memperjuangkan berdirinya negara Islam, sama ertinya dengan melakukan tindakan subversif dan membahayakan kestabilan politik pemerintah.⁶⁷ Oleh sebab itu, meskipun pemerintah Indonesia melaksanakan pesta demokrasi pilihan raya secara rutin setiap lima tahun sekali, akan tetapi pemerintah tidak membenarkan parti politik Islam menjadikan penubuhan negara Islam sebagai tujuan dan manifesto parti.⁶⁸ Bahkan simbol parti pun tidak dibolehkan ada kaitan dengan simbol-simbol dan nama Islam dalam parti politik. Pada 1986, kerajaan Indonesia secara rasmi mengharamkan penggunaan simbol ka'bah pada parti politik Islam PPP.⁶⁹

⁶⁶ Lihat Ruth Mcvey, *Faith as the Outsider: Islam in Indonesian Politics*, dalam James P. Piscatori (pnyt), *Islam in the Political Process*, Cambridge: Cambridge University Press, 1983, hlm. 199-225.

⁶⁷ Lihat "Indonesian Regim Says Call for Islamic State is 'Subversion'", *Crescent International*, 16-30 November 19883. Persepsi buruk rejim Orba terhadap perkara-perkara yang berkaitan dengan isu negara Islam ini kebanyakannya dilatari oleh sejarah Indonesia pasca merdeka pada 1945 yang menyaksikan berlakunya siri pemberontakan terhadap pemerintahan pusat yang menginginkan tegaknya negara Islam di bumi Indonesia. Pemberontakan ini digerakkan oleh tentera Darul Islam yang diketuai Kartosoewiryo pada 1949 yang berpusat di Jawa Barat dan disokong Kahar Muzakkar tokoh Sulawesi Selatan dan Daud Beureuh di Aceh. Selain Darul Islam, pemberontakan juga dikumandangkan oleh Pemerintah Revolusioner Republik Indonesia (PRRI) dan Permesta pada 1958 di Sumatera Barat yang banyak melibatkan tokoh Masyumi. Keterangan lanjut tentang pemberontakan Darul Islam lihat, C. Van Dijk, *Rebellion under the Banner of Islam: The Darul Islam in Indonesia*, The Hague: Martinus Nijhoff, 1981. Dalam sejarah Malaysia, hampir tidak ada pemberontakan bersenjata dan berskala besar yang bertujuan menegakkan negara Islam sebagaimana yang berlaku di Indonesia. Kalaupun ada, itu hanya bersifat penentangan terhadap dasar-dasar kerajaan penjajah British yang berlaku sebelum Malaysia merdeka iaitu pada 1949 dengan wujudnya anasir radikal seperti yang berlaku di dalam parti Hisbul Muslimin yang segera diharamkan oleh penjajah British. Kajian yang cukup bagus berkaitan dengan elemen radikalisme Islam terutama yang ditonjolkan Hizbul Muslimin dan MATA pada era sebelum kemerdekaan lihat, Nabir Hj Abdullah, *Mahad Il Ihyia Assyarif Gunung Semanggol 1934-1959*, Kuala Lumpur: Jabatan Sejarah UKM, 1976, terutama bab 4.

⁶⁸ Selain melarang sama sekali Islam dijadikan sebagai ideologi parti dan tujuan tegaknya negara Islam, pada awal 1970-an rejim Orba memaksa parti-parti Islam seperti Nahdlatul Ulama (NU), Partai Sarekat Islam Indonesia (PSII), Partai Muslimin Indonesia (Parmusi) dan Persatuan Tarbiyah Islam (Perti) menjadi satu parti iaitu Partai Persatuan Pembangunan (PPP). Peraturan ini dikenali sebagai difusi parti, satu dasar yang dikeluarkan rejim Orde Baru bagi mengekang perkembangan dan potensi parti Islam dalam meraih sokongan umat Islam di Indonesia. Lihat, Syamsuddin Haris, *PPP dan Politik Orde Baru*, Jakarta: Grasindo, 1991.

⁶⁹ Lihat "Setelah PPP Minus Ka'bah", *Panji Masyarakat*, No 515, September 1985.

Kebangkitan Islam di Malaysia dan Indonesia dicirikan sebagai fenomena dakwah.⁷⁰ Bagaimanapun, fenomena dakwah tidaklah bersifat monolitik. Ia tidak digerakkan oleh satu badan dan tujuan yang sama. Dakwah adalah milik semua orang Islam yang melangkaui sempadan parti politik, golongan, mazhab dan organisasi sosial sama ada secara formal atau tidak formal.⁷¹ Disebabkan fenomena dakwah telah menambat ketertarikan semua lapisan masyarakat Islam tanpa mengira latar belakang sosial dan ideologi politik, maka perkara ini memberi implikasi yang cukup besar dalam percaturan politik di Malaysia dan Indonesia.⁷²

Sumbangan utama kebangkitan Islam adalah peranannya yang boleh dianggap sebagai pencetus kepada pelaksanaan Islamisasi yang semakin rancak dan lebih terancang yang dijalankan oleh kerajaan.⁷³ Fenomena ini menyebabkan objek ini menjadi tumpuan kajian para pengkaji.⁷⁴ Kerajaan tidak mempunyai pilihan lain selain menyesuaikan dasar-

⁷⁰ Lihat Kamarulnizam Abdullah, *The Politics of Islam in Contemporary Malaysia*, Bangi: Penerbit Universiti Kebangsaan Malaysia, 2003, hlm. 17. Zainah Anwar, *Islamic revivalism in Malaysia: Dakwah among the Students*, Petaling Jaya: Pelanduk, 1987. Lihat juga, "Hembusan Religius yang Menyejukkan", *Panji Masyarakat*, No. 378, 1982.

⁷¹ Judith Nagata, *Religious Ideology and Social Change*, hlm. 413.

⁷² Lihat Fred R. Von der Mohden, "Politik Kebangkitan Islam: Indonesia dan Malaysia", dalam Shirenn T. Hunter (pnyt), *Politik Kebangkitan Islam, Keragaman dan Kesatuan* (terj), Yogyakarta: Tiara Wacana Yogya, 2001.

⁷³ Lihat, Diana K. Mauzy dan R.S. Milne, "The Mahathir Administration in Malaysia: Discipline through Islam", *Pacific Affair*, Jil. 56, Bil. 4, Winter 1983-1984, hlm. 617-648.

⁷⁴ Kebangkitan Islam daripada segi akademik khasnya di Malaysia telah berjaya menyumbangkan proses dialektika keilmuan yang cukup panjang yang menghasilkan banyak karya tulisan yang berkualiti. Jumlahnya mencecah ratusan karya ilmiah yang dikaji dan ditulis sama ada oleh pengkaji Islam mahupun pengkaji bukan Islam. Salah satu hal yang menonjol dalam proses transformasi itu adalah kemunculan dakwah sebagai kaedah untuk menyerlahkan identiti ketaatan terhadap ajaran Islam. Untuk keterangan lanjut mengenai komen dan analisis terhadap karya dan tulisan-tulisan ilmiah tentang kebangkitan Islam pada masa itu lihat, Mohammad Abu Bakar, *Penghayatan Sebuah Ideal: Suatu Tafsiran tentang Islam Semasa*, Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka, 1987, hlm. 73-109.

dasar mereka dengan situasi semasa di mana gelombang kesedaran dan pendakwahan Islam semakin mendapat tempat di kalangan umat Islam.⁷⁵

Oleh sebab itu, kerajaan dilihat berada dalam kedudukan yang serba salah dalam menanggapi dan merespons suara-suara dan aktivitisme yang terjelma dalam kebangkitan Islam.⁷⁶ Di satu pihak, kerajaan di Malaysia dan Indonesia ingin dilihat sebagai pihak yang mengutamakan perpaduan kaum dan keharmonian antara agama tidak tergugat dengan adanya fenomena ini. Akan tetapi di pihak yang lain, sekiranya kerajaan tidak merespons gejala yang berlaku ketika itu, maka hal ini akan memberi kesan kepada keberlangsungan politik mereka dan berdepan resiko kehilangan sokongan dari umat Islam.⁷⁷

Dalam konteks seperti itulah, pihak kerajaan menggunakan pendekatan pelaksanaan Islam bagi mencari titik temu menghadapi persoalan ini. Bermula daripada situ, kerajaan menggariskan, memasukkan dan melaksanakan dasar-dasar yang mempunyai ruh dan

⁷⁵ Keterpaksaan kerajaan untuk banyak mengeluarkan dasar yang berlandaskan Islam ini dapat digambarkan di dalam tubuh UMNO yang menjadi komponen utama parti kerajaan. Sebagai parti yang menjadikan nasionalisme sebagai paksi utamanya, UMNO berdepan dengan situasi pertentangan yang hebat di kalangan mereka yang dikenali sebagai pejuang nasionalis tulen dengan golongan yang mahukan Islam sebagai acuan utama negara. Bagi kalangan nasionalis, isu kebangkitan Islam sedikit banyak telah menebar ancaman kepada prinsip nasionalisme Melayu yang selama ini menjadi tunjang utama UMNO dalam meraih sokongan politiknya. Manakala bagi pihak yang mahukan perubahan, UMNO perlu menyesuaikan dengan keadaan semasa dengan banyak mengambil prinsip-prinsip Islam dalam pentadbirannya bagi mengekalkan sokongan dan survival politiknya. Perbincangan tentang pertembungan kepentingan nasionalisme Melayu dan prinsip-prinsip Islam yang menjunjung tinggi idea kesamarataan manusia, lihat Mohammad Abu Bakar, "Islam dan Nasionalisme pada Masyarakat Melayu Dewasa Ini", dalam Taufik Abdullah dan Sharon Siddique (pnyt), *Islam di Asia Tenggara*, (terj), Jakarta: LP3ES, 1987.

⁷⁶ Lihat, Hussin Mutalib, *Islam in Malaysia*, hlm. 34.

⁷⁷ Perkara ini amat ketara terutama dalam konteks Malaysia. Hal ini kerana kerangka politik dan perlembagaan di Malaysia meletakkan Melayu sebagai sinonim dengan Islam. Disebabkan kepimpinan negara adalah orang Melayu, maka tidak dapat dielakkan perkembangan dakwah ini memberi kesan kepada kelangsungan status quo. Oleh sebab itu, ketika pada peringkat awal semaraknya aktiviti dakwah pada awal tahun 1970-an, pimpinan kerajaan memberi respons yang cukup negatif dan melabel pemimpin dakwah sebagai 'komunis bersongkok putih'. Lihat Nagata, *Religious Ideology and Social Change*, hlm. 429. Dalam konteks Indonesia khasnya dalam era Orde Baru, gerakan dakwah lebih dilihat sebagai manifestasi kepada gerakan Islam kultural yang tidak memberi ancaman kepada survival pemerintah. Apa yang menjadi ancaman dalam konteks Indonesia adalah Islam yang dijadikan komoditi politik. Perbincangan ini akan dibahas dalam bab lain.

tuntutan kebangkitan Islam ke dalam wilayah pentadbiran dan jentera kerajaan. Kerajaan berpandangan bahawa untuk menciptakan masyarakat yang Islami, perlu dimulai dengan pelaksanaan Islam di kalangan pentadbiran sebagai contoh atau ikutan rakyat.⁷⁸ Sebagai negara dengan penduduknya majoriti muslim, menjadi kewajaran bagi kerajaan Malaysia dan Indonesia untuk menampung dan melaksanakan aspirasi umat Islam dalam menjalankan ajaran agamanya.⁷⁹

Namun begitu, dalam konteks kajian ini jelas wujud perbezaan dari segi faktor-faktor yang melandasi gerakan Islam dalam era kebangkitan Islam di Malaysia dan di Indonesia.⁸⁰ Di Malaysia, selain merupakan manifestasi daripada kesedaran beragama dan penghayatan amalan Islam, gerakan dakwah merupakan fenomena yang berkait rapat dengan masalah-masalah terhadap kedudukan Melayu baik dalam kedudukannya sebagai Islam sebagai agama rasmi orang Melayu, kedudukan kaum Melayu dalam bidang ekonomi dan pendidikan. Dengan erti kata lain, gerakan dakwah merupakan tindakan penegasan identiti etnisiti yang disesuaikan dengan kerangka Islam.⁸¹

Bagaimanapun, penting untuk dicatat di sini bahawa meskipun kebangkitan Islam turut dilihat sebagai gerakan kesedaran dan kebangkitan golongan Melayu yang tertinggal dari banyak segi, akan tetapi pada era kebangkitan Islam ini jelas menonjolkan

⁷⁸ Lihat, "Penterapan Nilai Islam di Malaysia", *Panji Masyarakat*, Januari/Februari 1983.

⁷⁹ Wawancara dengan Tun Mahathir Mohamad (Perdana Menteri Malaysia ke-4), Kuala Lumpur 18 Mei 2010, Nasir Tamara (aktivis Islam dan pensyarah National University of Singapore), 13 Februari 2010.

⁸⁰ Sorotan lanjut tentang perbezaan yang ketara antara Malaysia dan Indonesia dalam menterjemahkan semangat keislaman mereka lihat, Greg Fealy, "Islamisation and Politics in Southeast Asia: The Contrasting Cases of Malaysia and Indonesia", dalam Nelly Lahoud dan Anthony H. Johns (pnyt), *Islam in World Politics*, London & New York: Routledge, 2005.

⁸¹ Lihat, Shamsul Amri Baharudin, "Pembentukan Identitas Bangsa dan Dakwah Islam di Malaysia", dalam Robert W Hefner dan Patricia Horvatic (pnyt), *Islam di Era Negara Bangsa, Kebangkitan Agama Muslim Asia Tenggara* (terj), *Islam di Era Negara-Bangsa: Kebangkitan Agama Muslim Asia Tenggara*, Yogyakarta: Tiara Wacana, 2001.

perbezaannya dengan kesedaran dan kebangkitan Melayu pada era sebelum negara merdeka pada akhir 1940-an hingga pasca merdeka. Tidak sebagaimana kebangkitan Melayu-Islam fasa pertama (sebelum merdeka) yang terserlah dengan perjuangan Melayu yang menebal, kebangkitan Melayu-Islam fasa kedua pada era 1970-an tertonjol dengan semangat keislamannya. Wujud satu kesedaran bahawa salah satu faktor kemunduran Melayu adalah kurangnya kefahaman terhadap prinsip-prinsip Islam yang sebelum ini cenderung diabaikan. Oleh sebab itu, salah satu agenda utama kebangkitan Melayu-Islam fasa kedua adalah lebih mengislamkan orang Melayu. Menurut Siddiq Fadzil: "Melayu itu mesti Islam dan harus diislamkan. Tetapi Islam jangan dimelayukan."⁸²

Sebagai kekuatan teras negara ini, menurut Siddiq, orang Melayu perlu kukuh dan kuat kefahaman Islamnya. Sebab sekiranya orang Melayu tidak kuat dan kental citarasa dan jatidiri keislamannya, maka ia tidak akan bermakna. Bangsa dan negara akan kehilangan segala-galanya kerana hanya Islam yang dapat memberikan kebanggaan akan jatidirinya sebagai kekuatan asal penduduk negara ini.⁸³ Oleh sebab itu, gerakan Islam seperti ABIM sangat menyedari keperluan untuk membina sahsiah, pemikiran dan tingkah laku orang Melayu untuk terus teguh memegang komitmen Islamnya. Siddiq Fadzil menegaskan bahawa:

"... kalau Melayu ini tidak Islamik, maka (negara) ini hancur, tidak ada gunanya. Ini realistik. Melayu sebagai kekuatan teras. Kerana itulah kita memakai pendekatan bahawa Melayu itu harus Islam. Kalau Melayu tidak komitmen dengan Islam, maka dia akan kehilangan segala-galanya. Seperti yang dinyatakan oleh Sayyidina Umar yang menyatakan kita akan kembali hina seperti dulu (zaman jahiliyyah) jika kita tidak memegang teguh Islam. Hanya Islam yang mengembalikan *izzah* dan kejayaan manusia. Yang memberikan jatidiri Melayu adalah Islam."⁸⁴

⁸² Wawancara dengan Siddiq Fadzil, Sungai Ramal, 28 Mac 2012.

⁸³ Wawancara Siddiq Fadzil, Kajang 28 Mac 2012.

⁸⁴ Wawancara dengan Siddiq Fadzil, Kajang, 28 Mac 2012.

Perkara itulah yang membezakan sempadan perjuangan Melayu-Islam pada fasa pertama dengan fasa era kebangkitan Islam. Iaitu Islam yang tidak hanya menjadi bahagian kepada perjuangan nasionalisme mencapai kemerdekaan. Islam yang tidak lagi hanya menjadi perhiasan atau pemanis kepada acara-acara formal kenegaraan. Islam yang hanya dijadikan sebagai alat untuk menarik sokongan politik khasnya bagi menghadapi bukan Melayu. Itulah wajah Islam sebelum fasa kebangkitan Islam. Menurut pengamatan Kamarulnizam;

"Islam in Malay politics after independence, as it was before, was incorporated as part of Malay nationalism. Although Islam and Malay nationalism have always coexisted in the modern Malay political struggle to invoke self-defence against the non-Malay".⁸⁵

Hatta, ia berlaku kepada PAS, satu parti yang menjadikan Islam sebagai platform perjuangannya, menjadikan sentimen Melayu sebagai alat utama meraih sokongan politik. Sebelum zaman orde kebangkitan Islam, oleh beberapa pihak PAS dianggap sama dengan UMNO.⁸⁶ Malah, cenderung lebih ekstrem dalam aspek perjuangan kemelayuannya.⁸⁷ Pada tahun 1950-an PAS menunjukkan wajah yang garang dengan laungannya bahawa negeri ini adalah negeri Melayu dan sebarang kerjasama dan permuafakatan dengan bukan Melayu perlu ditentang secara habis-habisan. Kemenangan PAS di Terengganu dan Kelantan pada pilihanraya 1959, 1964 dan 1969 lebih banyak ditentukan oleh modal parti politik itu yang memainkan sentimen perkauman khasnya kepada pengundi-pengundi Melayu luar bandar. PAS berjaya memainkan sentimen bahawa kehadiran kaum bukan Melayu hanya bertujuan untuk 'membolot kekayaan di negara ini'.⁸⁸

⁸⁵ Kamarulnizam, *The Politics of Islam*, hlm. 45.

⁸⁶ Funston, *Malay Politics*, hlm. 135.

⁸⁷ Misalnya dalam manifesto PAS pada pilihanraya 1959. Selain memperjuangkan kedaulatan dan ketuanan Melayu dalam pentadbiran yang menjadi hak istimewa Melayu, PAS turut menyatakan bahawa jawatan Perdana Menteri, Menteri, Penolong (Setiausaha) Menteri, Menteri Besar dan Ketua Tentera mestilah orang Melayu. Lihat Ibid, hlm. 144.

⁸⁸ Mohamad Abu Bakar, *Penghayatan*, hlm. 187.

Oleh sebab itu, kebangkitan Islam dan gerakan dakwah menjadi momentum kepada terciptanya perlumbaan meraih sokongan politik bangsa Melayu-Islam sebagaimana yang diperlihatkan oleh UMNO dan PAS.⁸⁹ Situasi yang menjadikan UMNO dan PAS dilihat semakin ke haluan kanan iaitu menuju ke arah negara Islam sesuai dengan tafsiran dan konsepsi yang berbeza-beza.⁹⁰ Maka tidak menghairankan kedua parti tunjang Melayu ini mencuba untuk menonjolkan dirinya adalah parti yang paling Islamik. Keadaan yang disifatkan sebagai saling mendakwa partinya yang paling taat dan saleh (*hollier than thou*).⁹¹ Akibat daripada sikap yang sebegini, akhirnya memunculkan konflik horizontal di kalangan masyarakat Melayu dengan fenomena kafir mengkafir (*takfir*) dan sesat menyesatkan.⁹²

Sedangkan dalam konteks Indonesia, faktor-faktor yang melatari kemunculan gerakan dakwah dan penghayatan Islam pada tahun 1980-an lebih banyak ditentukan oleh gerakan Islam yang tidak mempunyai dimensi politik.⁹³ Kesedaran dan penghayatan Islam

⁸⁹ Lihat Joseph Chinyong Liow, "Political Islam in Malaysia: Problematizing Discourse and Practice in the UMNO-PAS 'Islamization Race'", *Commonwealth and Comparative Politics*, 42 (2) 2004, hlm. 184-205.

⁹⁰ Tentang tafsiran kedua belah pihak mengenai konsep negara Islam, lihat Mohamad Abu Bakar, *Polemik Negara Islam dan Pembudayaan Politik Malaysia*, Petaling Jaya: Institut Perkembangan Minda (INMIND), 2002. Patricia Martinez, "The Islamic State or the State of Islam in Malaysia", *Contemporary Southeast Asia*, Vo. 23, No.3 (Disember 2001).

⁹¹ Lihat Zainah Anwar, "Berebut Paling Saleh" Islam dan Politik di Malaysia", dalam, Ulil Abshar Abdalla (pnyt.), *Islam dan Barat: Demokrasi dalam Masyarakat Islam*, Jakarta: Friedrich-Naumann-Stiftung (FNS) Indonesia dan Pusat Studi Islam Paramadina, 2002.

⁹² Fenomena ini telah menarik perhatian kalangan media Islam Indonesia yang prihatin terhadap gejala perpecahan dan sesat menyesatkan di kalangan masyarakat Melayu. Ironisnya, keperihatinan ini muncul terutama pada masa yang sama media ini begitu apresiatif terhadap langkah-langkah kerajaan yang melancarkan agenda Islamisasi khasnya pada era permulaan pemerintahan Mahathir Mohamad. Kalangan Islam di Indonesia prihatin berlakunya perpecahan di kalangan Islam kerana sepatutnya mereka lebih menumpukan kepada usaha menghadapi bukan Melayu yang jauh lebih maju. Liputan media Indonesia tentang fenomena perpecahan ini, lihat "Malaysia, Dilema Melayu: Cabaran Bagi Mahathir", *Panji Masyarakat*, No 444, 1984. "Politik Malaysia Menjelang 27 Tahun Kemerdekaan", *Panji Masyarakat*, No 441, 21 Ogos 1984. "Malaysia Selepas Isyu Kafir", *Panji Masyarakat*, No 451, 1984. Lihat juga "Ketegangan Panjang di Balik Debat yang Gagal", *Tempo*, 17 November 1984. "Menagih Janji Sesudah Merdeka", *Tempo*, 30 November 1985.

⁹³ Lihat, "Non Ideologis", *Tempo*, 21 September 1991.

tidak digerakkan oleh tujuan-tujuan politik ataupun penegasan identiti kaum. Dalam erti kata yang lain, tidak ada tuntutan pendirian negara Islam, sebagaimana yang berlaku di Malaysia. Gerakan pendakwahan yang bersifat budaya ini lebih didasari atas kesedaran bahawa cita-cita pendirian negara Islam merupakan perjuangan yang tidak membawa sebarang kejayaan dan hanya menghabiskan tenaga umat Islam.⁹⁴ Perjuangan atau tuntutan untuk menubuhkan negara Islam secara terbuka hanya akan membawa resiko berdepan dengan rejim tentera yang hegemonik, represif dan boleh melakukan tindakan-tindakan yang boleh sampai pada peringkat membawa kemudaratan kepada umat Islam.

Ini kerana selain pihak berkuasa sama sekali tidak membenarkan kewujudan anasir-anasir yang membawa perjuangan politik Islam pada era rejim Orde Baru, ia juga disebabkan keyakinan sebahagian intelektual Islam bahawa perjuangan menegakkan negara Islam tidak diatur secara konkrit dan terperinci dalam Islam.⁹⁵ Tambahan lagi, latar belakang sejarah gerakan Islam politik yang pernah diwarnai dengan pemberontakan turut menjadikan pihak rejim fobia terhadap Islam politik dan sekaligus mengharamkan idea tentang wacana dan praktik negara Islam.

Oleh itu, menyedari kebuntuan bentuk perjuangan Islam dalam politik formal, para aktivis Islam menumpahkan tenaga dan fikiran mereka dalam bentuk gerakan dakwah secara tidak formal dan tidak terstruktur. Para aktivis Islam tidak disibukkan lagi dengan cita-cita mendirikan negara berteraskan Islam yang sejak zaman sebelum dan selepas

⁹⁴ Ungkapan ini dinyatakan oleh cendekiawan muslim terkenal Nurcholish Majid ketika melihat perjuangan Masyumi yang gagal merealisasikan cita-cita negara Islam semenjak zaman sebelum Indonesia merdeka. Malah, kerana terlampau radikal dalam cubaan menubuhkan negara Islam, Masyumi dianggap sebagai ancaman kepada negara selain puak komunis yang membahayakan ideologi negara Pancasila. Akibatnya, golongan Islam yang sepatutnya menjadi bahagian penting dalam pembangunan negara akhirnya dipinggirkan oleh penguasa akibat stigma itu. Lihat, Nurcholis Majid, *Islam Kemoderenan dan Keindonesiaan*, Bandung: Penerbit Mizan, 1987: hlm. 239-256.

⁹⁵ Lihat, Amien Rais, "Tidak ada Negara Islam", *Panji Masyarakat*, No 376, 1982.

negara merdeka pada 1945 diperjuangkan dan menjadi objektif utama. Bermula pada akhir tahun 1970-an, ditubuhkanlah pelbagai macam organisasi dakwah di universiti dan di masjid-masjid di kawasan bandar seperti Lembaga Dakwah Kampus (LDK), Latihan Mujahid Dakwah (LMD).⁹⁶

Perkembangan ini terutama berlaku setelah rejim Orde Baru (Orba) mengawal secara ketat dan bahkan mengharamkan aktivisme politik yang mengatasnamakan Islam digunakan dalam sebarang kegiatan politik yang dikenali dengan dasar 'peminggiran Islam'.⁹⁷ Disebabkan ketiadaan ruang dan gelanggang dalam politik, para aktivis Islam dan tokoh-tokoh Islam pada amnya mengalihkan tumpuan dan kegiatan kepada 'bukan politik' seperti memperhebat dakwah, ceramah dan aktiviti keagamaan yang lain.⁹⁸ Satu fenomena yang dikenali sebagai Islam sebagai gerakan kultural.⁹⁹

Kesedaran kembali kepada Islam ini pada hakikatnya merupakan kelanjutan daripada apa yang telah dilakukan oleh organisasi-organisasi Islam seperti Nahdlatul Ulama (NU) dan Muhammadiyah jauh sebelum Indonesia merdeka lagi iaitu pada awal-awal tahun

⁹⁶ Ali Said Damanik, *Fenomena Partai Keadilan: Transformasi 20 Tahun Gerakan Tarbiyah di Indonesia*, Jakarta: Penerbit Teraju, 2002, hlm. 68-74.

⁹⁷ M. Rusli Karim, *Negara dan Peminggiran Islam Politik*, Yogyakarta: Tiara Wacana, 1999.

⁹⁸ Salah satu contoh terbaik dalam melihat fenomena ini adalah penubuhan Dewan Dakwah Islamiyah Indonesia (DDII) pada 9 Mei 1967. Penubuhan ini merupakan respons daripada rejim Orde Baru yang baru lahir yang bertindak kekal mengharamkan Masyumi sebagai parti politik dan tidak membenarkan tokoh-tokohnya bergiat aktif dalam politik. Diterajui oleh M. Natsir, bekas Perdana Menteri dan pimpinan Masyumi, DDII menjadi medan kepada perjuangan politik melalui dakwah, bukan lagi berdakwah melalui politik, kebalikan daripada situasi penubuhan awal Masyumi pada 1942. Lihat, web rasmi DDII, <http://www.dewandakwah.com/content/blogcategory/13/27/> (diakses pada 25 April 2013).

⁹⁹ Islam kultural adalah satu istilah bagi merujuk kepada pemikiran bahawa perjuangan Islam tidak semata-mata melalui politik, akan tetapi dapat ditempuh melalui jalur dakwah. Pemikiran ini terutama setelah melihat perjuangan Islam melalui jalur politik menemui kegagalan secara total di mana parti Masyumi tidak pernah berjaya melaksanakan misi penubuhan negara Islam. Islam kultural juga dapat diertikan Islam yang tidak dinisbatkan lagi dengan mana-mana parti politik Islam. Pada era sebelumnya, Islam banyak dikaitkan dan disibukkan dengan perjuangan politik sehingga melupakan perkara yang lebih penting seperti kemajuan pendidikan, peningkatan ekonomi. Diskusi lanjut tentang Islam kultural, lihat Fachry Ali dan Bahtiar Effendy, *Merambah Jalan Baru Islam: Rekontruksi Pemikiran Islam Indonesia Masa Orde Baru*, Bandung: Penerbit Mizan, 1986.

1900-an.¹⁰⁰ Kedua organisasi bukan kerajaan itu adalah organisasi *par excellence* yang menjadi perintis kepada perkembangan dakwah Islam di Indonesia. Keduanya dianggap sebagai organisasi yang merupakan manifestasi kepada arus perdana Islam di negara dengan jumlah muslim terbesar di dunia itu.¹⁰¹ Keduanya juga berperanan besar dalam proses kemerdekaan Indonesia pada tahun 1945.¹⁰² Malah, tidak berlebihan kalau dikatakan bahawa Muhammadiyah dan NU merupakan pengawal dan penjaga Islam yang paling autoritatif dalam membicarakan Islam di Indonesia.

Bagaimanapun, perkara yang membezakan antara organisasi yang sudah *established* seperti NU dan Muhammadiyah dengan gerakan Islam dalam era kebangkitan Islam adalah terletak pada pendekatan dan metodologi yang digunakan oleh kedua belah pihak. NU dan Muhammadiyah menumpukan garapan dakwah di semua peringkat umur¹⁰³ dan latar belakang pendidikan atau di universiti.¹⁰⁴ NU bergerak dan ramai ahli di kawasan kampung dan luar bandar, manakala Muhammadiyah tertumpu di kawasan bandar.¹⁰⁵ Dari segi

¹⁰⁰ Muhammadiyah diasaskan pada tahun 1912, sedangkan Nahdlatul Ulama (NU) pada 1926. Secara epistemologis, Muhammadiyah adalah organisasi berwatak moden dan reformis sedangkan NU menampilkan diri sebagai organisasi penjaga nilai-nilai tradisi termasuk dari segi amalan dan pemikiran keagamaan. Dalam bahasa dan istilah yang sederhana terutama dalam khazanah di alam Nusantara, Muhammadiyah merupakan organisasi kaum Muda manakala NU mewakili kaum Tua.

¹⁰¹ Lihat Amin Fadlillah, "Arus Perdana Islam di Malaysia dan Indonesia: Perspektif Sosio-Politik", dalam Mohammad Redzuan Othman et.al (pnyt), *Malaysia Indonesia Romantika Hubungan Bangsa Serumpun*, Kuala Lumpur: Fakulti Sastera dan Sains Sosial, 2012.

¹⁰² Tokoh utama NU iaitu Wahid Hasyim dan tokoh Muhammadiyah Kasman Singodimejo merupakan anggota tim sembilan Panitia Persiapan Kemerdekaan yang menyiapkan draf-draf perlembagaan negara dan undang-undang yang lainnya.

¹⁰³ NU mempunyai beberapa sayap organisasi yang dipanggil Badan Otonom (Banom) bagi menampung pelbagai peringkat umur dan latar belakang anggotanya. Antara sayap-sayap Banom itu adalah Pergerakan Muslimat (untuk wanita usia 40 tahun ke atas), Fatayat (wanita usia 40 tahun ke bawah), Gerakan Pemuda Ansor (lelaki usia 30 tahun ke atas). Manakala Muhammadiyah memiliki Aisyiyah (untuk wanita dewasa).

¹⁰⁴ Organisasi sayap NU dengan garapan di institusi pendidikan antaranya, Ikatan Pelajar Nahdlatul Ulama (IPNU, untuk pelajar lelaki), Ikatan Pelajar Perempuan Nahdlatul Ulama (IPPNU, untuk pelajar perempuan) dan Pergerakan Mahasiswa Islam Indonesia (PMII). Manakala Muhammadiyah mempunyai Ikatan Mahasiswa Muhammadiyah (IMM).

¹⁰⁵ Seolah-olah ada perjanjian atau persepakatan di antara NU dan Muhammadiyah mengenai taburan geografi ahli organisasi, secara realitinya latar belakang ahli kedua organisasi ini mengembang dan bertapak di kedua kawasan tersebut. Keterangan lanjut mengenai kemunculan kedua organisasi itu lihat Deliar Noer, *Gerakan Modern Islam di Indonesia 1900 – 1942*, Jakarta: LP3ES, 1996.

rujukan, mereka tertumpu di kitab-kitab klasik dan cenderung bergerak dalam kerangka mazhab, maka gerakan dakwah pada era kebangkitan Islam lebih banyak didominasi oleh kalangan belia, tertumpu di kampus-kampus, rujukan karya-karya kontemporari, bebas mazhab dan mereka tidak mahu dikaitkan dengan aliran tertentu yang sudah mapan seperti sebagai pengikut NU atau Muhammadiyah. Faktor ini lah yang mencirikan mereka yang menjadi elemen pembeza dengan gerakan dakwah Islam sebelumnya.¹⁰⁶

Dalam konteks Malaysia, penyesuaian pendekatan dan dasar kerajaan tercermin dengan tindak-tanduk UMNO dalam merespons gejala kebangkitan Islam. Sebagai parti yang berkuasa, UMNO sedar bahawa masa depan mereka akan terancam sekiranya mereka berdiam diri dan menganggap sepi cabaran kebangkitan Islam. Oleh sebab itu, segera setelah memperoleh mandat yang meyakinkan dalam pilihan raya pada 1982,¹⁰⁷ UMNO yang diterajui Perdana Menteri Mahathir Mohamad melancarkan agenda Islamisasinya menerusi dasar penerapan nilai-nilai Islam di dalam wilayah pentadbiran, penubuhan Bank Islam, Universiti Islam Antarabangsa dan slogan Bersih, Cekap, Amanah.¹⁰⁸

Fenonema kebangkitan Islam ditandai dengan semakin meningkatnya kesedaran dan penghayatan ajaran agama di kalangan umat Islam. Secara umumnya, para pengkaji berpendapat salah satu ciri-ciri utama kebangkitan Islam ditandai dengan pemakaian simbol keislaman seperti pemakaian tudung, pemakaian songkok putih dan jubah di tempat awam. Pada era sebelumnya, ramai perempuan Islam di Malaysia yang tak mengekspresikan

¹⁰⁶ Kajian yang cukup menarik dan disertai dengan data-data statistik mengenai kaitan antara fahaman keislaman anak muda dan pertubuhan Islam terlebih dahulu lihat misalnya, Salman, "The Tarbiyah Movement: Why People Join this Indonesian Contemporary Islamic Movement", *Studia Islamika*, 13, 2, 2006, hlm. 171-241.

¹⁰⁷ Lihat Diane K. Mauzy, "The 1982 General Elections in Malaysia: A Mandate for Change?", *Asian Survey*, Vol. XXIII, No. 4. April 1983, hlm. 497-517.

¹⁰⁸ Lihat Farhan, "Penterapan Nilai Islam di Malaysia", *Panji Masyarakat*, Januari/Februari 1983.

keagamaannya dalam bentuk pemakaian tudung, maka pada akhir 1970-an, pemakaian tudung mula merebak dalam kalangan perempuan Islam sebagai manifestasi ketaatan kepada ajaran agama yang menuntutnya demikian.¹⁰⁹

Di Indonesia, pada tahun 1982 pemakaian tudung menjadi peristiwa dramatis berikutan diharamkannya pemakaian tudung di kalangan siswa sekolah menengah kebangsaan.¹¹⁰ Kes ini mencetuskan gelombang siri penentangan dan protes di seluruh negara sehingga kes ini dibawa ke mahkamah.¹¹¹ Akhirnya setelah melalui pelbagai dialog, polemik dan proses penghakiman di mahkamah, pada 1991 pemakaian tudung secara rasmi boleh digunakan sebagai pakaian seragam sekolah.¹¹²

Dalam pada itu, suasana kebangkitan Islam dapat dilihat dalam majlis-majlis ilmu dan ceramah agama yang tidak hanya diadakan di surau, masjid atau tempat-tempat yang

¹⁰⁹ Wawancara dengan Shamrahayu Abd Aziz, pensyarah Undang-Undang Universiti Islam Antarabangsa, Gombak 12 Jun 2013. Perbezaan utama era kebangkitan Islam dengan era sebelumnya secara simboliknya memang dapat dilihat dalam hal pemakaian menutup aurat ini. Di Indonesia sebagai salah satu contoh, isteri Kartosoewiryo tokoh yang memperjuangkan negara Islam pada akhir tahun 1940-an dalam gerakan Darul Islam tidak memakai tudung. Dalam gambar-gambar yang ada pada koleksi peribadi tokoh politik Fadli Zon berkaitan dengan tokoh Darul Islam itu sebagaimana yang disiarkan dalam lama portal terkemuka di Indonesia, didapati rambut isteri beliau tidak ditutup dengan tudung sebagaimana kebanyakan kaum perempuan Islam pada zaman itu.

¹¹⁰ Kes ini bermula dengan beredarnya surat pekeliling SK 052/C/Kep/D.82 yang dikeluarkan oleh Pengarah Pendidikan Dasar dan Menengah Kementerian Pendidikan Indonesia. Surat ini melarang pemakaian jilbab (tudung) sebagai bahagian daripada seragam sekolah kerana dianggap menjejaskan persatuan dan kesatuan antar siswa. Pengeluaran surat ini dilandasi oleh semakin ramainya kalangan siswa di seluruh negara yang memakai jilbab sebagai kesan daripada bentuk kesedaran baru Islam. Pelarangan jilbab ini dipercayai bukan disebabkan boleh menggugat persatuan dan kesatuan siswa sebagaimana alasan rasmi surat kementerian, akan tetapi kerana penggunaan jilbab dapat mencetuskan kebangkitan politik Islam yang selama ini telah berjaya dibungkam oleh penguasa. Maklumat terperinci tentang kes ini, lihat Alwi Alatas dan Fifi Deslianti, *Revolusi Jilbab, Kasus Pelarangan Jilbab di SMA Negeri Se-Jabodetabek, 1982-1991*, Jakarta: Al I'tishom Cahaya Umat, 2001, hlm. 30-33. Lihat juga "Kerudung, Masalah Politik?", *Panji Masyarakat*, No 450, 1984.

¹¹¹ Lihat, "Sidang Jilbab Panas", *Panji Masyarakat*, No. 614, 1989. "UU Anti Jilbab di Kendari", *Panji Masyarakat*, No 600, 1989.

¹¹² Setelah melalui proses perundingan dengan pelbagai agensi kerajaan daripada Kejaksaan Agung (Pegum Negara), Kementerian Sumber Manusia, pimpinan DPR (Dewan Rakyat) dan termasuk BAKIN (Badan Perisik Negara), akhirnya Kementerian Pendidikan mengeluarkan surat pekeliling No 100/C/Kep/D/1991 membolehkan pemakaian jilbab atau tudung bagi pelajar sekolah menengah. Lihat, Alwi Alatas dan Fifi Deslianti, *Revolusi Jilbab*, hlm. 74. Seragam Harus, Jilbab Boleh, *Tempo*, 19 Januari 1991.

dianggap sebagai tempat ibadah, tetapi ia juga menjalar ke tempat-tempat awam yang dianggap sebagai tempat 'sekular' dan jauh dari nilai agama seperti di pejabat kerajaan, pejabat swasta, hotel dan gedung-gedung pencakar langit.¹¹³ Islam yang pada era sebelumnya dianggap sebagai agama terbelakang, kolot dan dianggap bersifat kampungan, telah bertransformasi sebagai identiti keagamaan yang membanggakan pemeluknya. Penonjolan Islam tidak hanya dimonopoli oleh kalangan pelajar di kampus dan masyarakat bandar sahaja, malah suasana kebangkitan Islam turut melanda pimpinan elit Indonesia. Salah satunya adalah Wakil Presiden (Naib Presiden) Adam Malik.¹¹⁴

Suasana kebangkitan Islam turut terasa kehadirannya dengan semakin semaraknya aktiviti-aktiviti keagamaan di universiti-universiti awam.¹¹⁵ Kegiatan agama dan dakwah juga semakin meluas dalam kalangan masyarakat Islam terutama di kawasan bandar. Demikian juga halnya di kawasan kampung, meskipun dengan corak dan pendekatan yang berbeza dengan apa yang dilakukan di bandar.¹¹⁶ Salah satu contoh utama yang dapat dilihat daripada fenomena kebangkitan Islam ini adalah semakin semaraknya aktiviti keagamaan di institusi pengajian tinggi awam.¹¹⁷ Kajian kitab kuning yang selama ini hanya dibaca dan diajarkan di institusi-institusi tradisional seperti pondok pesantren dan madrasah, mulai merambah ke universiti awam dan universiti swasta.¹¹⁸ Pada peringkat pengajian tinggi, keadaan ini boleh dianggap sebagai fenomena baru di mana kajian-kajian

¹¹³ Lihat, "Hembusan Religius yang Menyejukkan", *Panji Masyarakat*, No 378, 1982. Lihat juga, "Angin Segar dari Pencakar Langit", *Panji Masyarakat*, No 610, 1989. "Dakwah Islam di Hotel Hilton", *Panji Masyarakat*, No. 607, 1989.

¹¹⁴ Lihat, "Studi Agama di Rumah H. Adam Malik", *Panji Masyarakat*, No. 378, 1982.

¹¹⁵ Lihat, "Citra Kampus di Bulan Ramadhan", *Panji Masyarakat*, No 366, 1982.

¹¹⁶ Lihat, "Semaraknya Syiar Islam di Ujung Bondoyudo", *Panji Masyarakat*, No 601, 1989. "Peta Dakwah di Pedesaan", *Panji Masyarakat*, No 599, 1989.

¹¹⁷ Lihat, "Ngaji di Kampus Umum", *Panji Masyarakat*, No 503, 1986.

¹¹⁸ Ibid.

kitab klasik ini secara lazimnya merupakan wilayah garapan Institut Agama Islam Negeri (IAIN) yang sememangnya mengkhususkan kepada bidang-bidang kajian keislaman.¹¹⁹

Salah satu penggerak utama program dan aktiviti keagamaan di universiti awam itu digerakkan oleh aktivis Islam di Institut Teknologi Bandung (ITB). Diterajui oleh tokoh pendakwah Islam, Dr Imaduddin Abdul Rahim dan direstui oleh Rektor ITB ketika itu Prof Dody Trisnamidjaja, program dan kegiatan Islam dalam kalangan warga kampus dipusatkan di Masjid Salman.¹²⁰ Masjid ini dibina bukan hanya sebagai simbol wujudnya tempat ibadah untuk pelajar Islam, akan tetapi yang lebih utama adalah untuk menjadi makmal kepada pendidikan dan gerakan Islam tidak formal di universiti.¹²¹ Bermula dari Masjid Salman inilah aktivisme dan gerakan Islam menjalar ke pelbagai universiti di seluruh pelusuk Indonesia.¹²²

Bermula dari masjid ini, era kebangkitan Islam di Indonesia menjadi pencetus yang menjalar ke pelbagai seluruh universiti awam yang lain di seluruh Indonesia. Menerusi program Latihan Mujahid Dakwah (LMD) yang disukai oleh Imaduddin, para pelajar

¹¹⁹ Di Indonesia, pengajian tinggi awam yang dimiliki oleh pemerintah terbahagi kepada dua disiplin keilmuan iaitu ilmu-ilmu agama dan bukan agama ('sekular'). Bagi yang menginginkan bidang pengajian Islam, maka pilihannya adalah belajar di IAIN yang mana kampusnya tersebar di seluruh negara. Sedangkan bagi yang menginginkan pelajaran di bidang-bidang bukan agama, maka pilihan popularnya di universiti-universiti awam seperti Universitas Indonesia (Jakarta), Universitas Gajah Mada (Yogyakarta), Universitas Airlangga (Surabaya), Institut Teknologi Bandung dan Universitas Hasanudin (Makassar). Dari segi pengurusan, IAIN terletak di bawah Kementerian Agama, sedangkan universiti-universiti awam di bawah seliaan Kementerian Pendidikan Nasional. Sejak tahun 2000 di beberapa tempat, nama IAIN telah berganti nama menjadi Universitas Islam Negeri (UIN). Perubahan nama ini berikutan institusi itu memasukkan bidang-bidang keilmuan bukan agama seperti bidang perubatan, sains sosial dan politik dan psikologi. Sistem pendidikan sebegini telah menimbulkan dikotomisasi pendidikan dalam masyarakat di Indonesia. Tidak sebagaimana yang berlaku di Malaysia yang mengintegrasikan seluruh bidang kajian ke dalam institusi pengajian yang sama. Namun demikian, wujud juga kolej (khasnya swasta) yang mengkhususkan pengajian Islam, akan tetapi jumlahnya amat sedikit.

¹²⁰ Masjid ini dibina pada tahun 1963 dan merupakan masjid pertama yang dibina di universiti awam di Indonesia. Nama Salman merupakan idea daripada Presiden Soekarno sempena memperingati salah satu sahabat Nabi iaitu Salman al Farisi. Lihat, Ali Said Damanik, *Fenomena Partai Keadilan: Transformasi 20 Tahun Gerakan Tarbiyah di Indonesia*, Jakarta: Penerbit Teraju, 2002, hlm. 69.

¹²¹ Lihat "Menengok Laboratorium Rokhani ITB", *Panji Masyarakat*, No 365, 1982.

¹²² Lihat, "Bermula dari Masjid Salman", *Tempo*, 13 Mei 1989.

digembeleng mempelajari dan menghayati Islam sebagai agama yang tidak hanya menekankan aspek ritual sahaja, akan tetapi Islam sebagai agama penyelesaian kepada masalah-masalah keduniaan. Para pelajar didedahkan dengan pemikiran bahawa Islam merangkumi pelbagai aspek kehidupan seperti aspek ekonomi, sosial, pendidikan dan budaya. Islam sebagai satu totaliti kehidupan.¹²³

Kekuatan Imaduddin dalam berpidato mampu mempengaruhi seseorang hingga menangis tersedu-sedu mengingat masa lalunya yang menyimpang menjadikan peserta LMD berubah secara drastik, bahkan sampai pada tahap ekstrem.¹²⁴ Kelebihan inilah yang menjadikan peserta begitu kental dan cenderung militan dalam mempertahankan pemahaman dan keyakinan barunya dalam menghadapi situasi apapun sehingga tidak mudah bagi pihak penguasa untuk menundukkan kumpulan-kumpulan ini.¹²⁵

Keyakinan terhadap Islam sebagai pegangan kepada semua aspek kehidupan ini terutama diinspirasikan oleh pemikiran Hasan al-Banna, pengasas Ikhwanul Muslimin.¹²⁶

¹²³ Perbincangan tentang Islam sebagai totaliti kehidupan, lihat misalnya Fuad Amsyari, *Islam Kaffah, Tantangan Sosial dan Aplikasinya di Indonesia*, Jakarta: Gema Insani Press, 1995.

¹²⁴ Elemen pemahaman secara ekstrem ini tidak dapat diterima oleh kalangan pimpinan pelajar Malaysia yang pernah menerima latihan dakwah ala Imaduddin. Pendekatan secara ekstrem sehingga kepada penekanan untuk mengorbankan nyawa dalam berdakwah dan memperjuangkan Islam dianggap tidak sesuai dengan keadaan psikologi dan sosio keagamaan masyarakat Islam di Malaysia. Lihat, Zainah Anwar, *Kebangkitan Islam di Malaysia*, (terj. Umm Hasannain), Jakarta: LP3ES, 1990, hlm. 24-25.

¹²⁵ Dalam satu insiden pernah berlaku peserta didikan Imaduddin di Malaysia datang awal di Masjid Negara bagi menunaikan salat jumaat. Mereka menempati barisan paling depan. Setelah itu datang pegawai khas Perdana Menteri untuk mengatur barisan Perdana Menteri yang hendak menunaikan salat jumaat juga. Sesuai protokol, Perdana Menteri akan salat di barisan paling depan. Akan tetapi mereka menolak pindah barisan kerana mereka terlebih dahulu datang. Mereka meyakini tidak ada perbezaan antara muslim yang berjawatan tinggi dengan orang tiada berjawatan. Dalam pemahaman mereka, manusia di hadapan Allah adalah sama. Yang membezakan adalah ketakwaan. Lihat, Imaduddin Abdulrahim, Memahami Kebangkitan Islam di Malaysia, Kata Pengantar, dalam Zainah Anwar, *Kebangkitan Islam di Malaysia*, (terj. Umm Hasannain), Jakarta: LP3ES, 1990, hlm. xxi.

¹²⁶ Pada masa itu, aktivis Islam baik di Malaysia dan Indonesia, memang dipengaruhi oleh beberapa pemikiran tokoh-tokoh Ikhwan seperti Said Hawwa, Sayyid Quthb dan Abdul Qadir Audah, Hasan Hudaibi dan tokoh Jamaat Islami Pakistan sekaligus menerbitkan dan menterjemahkan karya-karya mereka. Lihat, Syed Ahmad Hussein, *Islam and Politics in Malaysia 1969-1982: The Dynamic of*

Dalam konteks inilah kemudian tercetus satu slogan Islam sebagai *addin wa dawlah* iaitu Islam sebagai agama dan negara. Menurut Hasan al-Banna:

“ Islam adalah sistem menyeluruh yang menyentuh seluruh dimensi kehidupan. Islam adalah negara dan tanah air, pemerintah dan umat, akhlaq dan kekuatan, kasih sayang dan keadilan, peradaban dan undang-undang, ilmu dan peradilan, materi dan sumber daya alam, penghasilan dan kekayaan, jihad dan dakwah, pasukan dan pemikiran, sebagaimana ia adalah akidah yang lurus dan ibadah yang benar, tidak kurang tidak lebih”.¹²⁷

Perkara yang sama juga berlaku di Malaysia. Gejala kebangkitan Islam ditandai dengan semakin semaraknya aktiviti-aktiviti keagamaan dalam kalangan masyarakat bandar dan khasnya pelajar universiti. Sebagaimana yang dicatat dalam kajian Zainah Anwar, kebangkitan Islam dalam kalangan pelajar pada era 1980-an menjadi penanda aras yang tegas yang membezakan dengan generasi pelajar era sebelumnya. Selain memberikan penekanan kepada pelaksanaan program dan dakwah yang rancak, kebangkitan Islam dalam kalangan pelajar juga membawa perubahan dari banyak segi, baik dari segi mekanisme hubungan di antara pelajar lelaki dan perempuan, gaya pakaian, pola hidup, pendirian kritikal terhadap gejala penyelewengan kerajaan serta penentangan terhadap program-program kampus yang dianggap bertentangan dengan ajaran Islam.¹²⁸

Di Malaysia, antara organisasi yang terdepan dalam gerakan Islam di wilayah kampus adalah Persatuan Kebangsaan Pelajar-pelajar Islam Malaysia (PKPIM), sebuah pertubuhan yang dianggap sebagai 'kilang' kader untuk ABIM dan dalam skala yang lebih

Competing Traditions, Tesis PhD, Yale University, 1988, hlm. 203. Ali Said Damanik, *Fenomena Partai Keadilan*, hlm. 95-97. Ali Said Damanik, *Fenomena Partai Keadilan*, hlm. 173-175.

¹²⁷ Lihat, Hasan Al-Banna, *Majmuatur Rasail al-Imam al-Syahid Hasan Al-Banna*, Mesir: Darut al Tauzi' wa al-Nasyr al-Islamiyyah, 1992, hlm. 356.

¹²⁸ Lihat Zainah Anwar, *Kebangkitan Islam di Malaysia*, (terj. Umm Hasannain), Jakarta: LP3ES, 1990, hlm. 9.

kecil tapi berpengaruh, Persatuan Bahasa Melayu Universiti Malaya (PBMUM), dan ABIM sendiri.¹²⁹ Di luar kampus, Darul Arqam, Jamaah Tabligh dan PAS turut memberi kekuatan dan daya tekanan terhadap tuntutan-tuntutan yang terakam dalam era kebangkitan Islam. Selain itu, UMNO yang sebelum itu begitu kental dilabel sebagai parti nasionalis, turut menceburkan diri dalam arus kebangkitan Islam agar tidak tercicir dalam mencitrakan diri sebagai bahagian sejarah daripada gerakan Islam di negara ini.¹³⁰

Perkara yang menarik dalam melihat perkembangan yang berlaku dalam era kebangkitan Islam adalah tokoh dan penggerak utama gerakan Islam itu kebanyakannya didominasi golongan yang berlatar pendidikan bukan agama.¹³¹ Ini termasuklah tokoh-tokoh yang menjadi pencetus dan penggerak dakwah di kampus di peringkat awal aktivisme Islam pada tahun dekad 1970-an. Di Malaysia, gerakan Islam diterajui oleh Anwar Ibrahim, manakala di Indonesia oleh Imaduddin Abdul Rahim. Kedua-duanya bukan berlatar belakang pendidikan pengajian Islam.¹³² Ada beberapa alasan mengapa bukan kalangan pelajar dan golongan berlatar agama (Ustaz) yang menjadi tokoh penggerak. Pertama, golongan berlatar belakang agama tidak dibekali dengan ilmu-ilmu sosial dan kurang mendalam dari segi penguasaan terhadap literatur-literatur bukan Islam.

¹²⁹ Ibid., hlm. 14. Kamarulnizam, *The Politics of Islam*, hlm. 68.

¹³⁰ Sebagai respons daripada perubahan citra dan persepsi parti, pada 1982, salah seorang Menteri mendeklarasikan UMNO sebagai parti Islam tertua di Malaysia dan terbesar ketiga di dunia. Lihat, Diane K. Mauzy dan R.S Milne, "The Mahathir Administration", hlm. 636.

¹³¹ Bagaimanapun, salah seorang bekas tokoh gerakan dan parti Islam ternama yang berlatar belakang agama tidak bersetuju dengan pandangan yang menyatakan kalangan Ustaz tidak berperanan besar dalam proses kebangkitan Islam di Malaysia. Beliau berpendapat golongan Ustaz lah yang banyak memberikan penerangan dan pemahaman kepada umat Islam menerusi ceramah yang diberikan di surau-surau dan pengisian di majlis-majlis agama. Sambil memperlekehkan kemampuan golongan bukan agama dalam menyitir ayat-ayat Al Quran, beliau mendakwa golongan Ustaz lah yang berperanan besar dalam proses kebangkitan Islam. Bukan golongan mereka yang berkelulusan daripada institusi pendidikan Barat dan pengajian umum yang lain. Wawancara dengan Nakhaie Ahmad. Lihat juga Kamarulnizam Abdullah, *The Politics of Islam*, hlm. 87.

¹³² Latar belakang pendidikan Anwar Ibrahim adalah pengajian Melayu Universiti Malaya, manakala Imaduddin adalah pengajian kejuruteraan. Pada 1984, beliau pergi ke Amerika untuk mengambil PhD dalam bidang pengurusan industri. Lihat, "Anwar's the man Malaysian of the Year '82", *Star*, 17 Januari 1983, "Bang Imad", *Panji Masyarakat*, No 521, 1986.

Dengan kurang menguasai ilmu-ilmu sosial, maka daya pemikiran kritis dan sensitif terhadap isu-isu yang berada di persekitarannya berkurangan.¹³³

Kedua, pelajar dan golongan bukan agama lebih peka dan semangat dalam mempelajari agama kerana mereka baru mengalami pendedahan keagamaan dan pengetahuan Islam ketika mereka berada di universiti. Semangat mereka dalam mempelajari dan mengamalkan agama sangat tinggi. Ini ditambah dengan pendekatan dan pemahaman mereka terhadap Islam yang cenderung tekstual dalam memahami ajaran Islam. Maka, ketika mereka diberikan pelatihan dan pengkaderan bagi mengisi dan merencanakan gerakan dan aktiviti keislaman, dengan sendirinya mereka jugalah yang berada di hadapan dan menjadi penggerak utamanya.¹³⁴

Selain menimbulkan kesan secara individu iaitu kesan ke atas penghayatan dan kesedaran umat Islam dalam mengamalkan ajaran agamanya, isu kebangkitan Islam turut memberi kesan terhadap dinamika sosio-politik negara.¹³⁵ Secara sosio-keagamaan, fenomena kebangkitan Islam ditandai dengan semakin rancaknya kegiatan pendakwaan yang diterajui oleh pertubuhan bukan kerajaan seperti ABIM, Darul Arqam, dan Jamaah

¹³³ Wawancara dengan Siddiq Fazil, Kajang, 12 Mac 2012.

¹³⁴ Wawancara dengan Khizbullah Huda, bekas aktivis Masjid Salman ITB Bandung, Kuala Lumpur 27 Ogos 2012.

¹³⁵ Kesan terhadap dinamika sosio-politik negara ini diamati dengan cukup baik oleh David Comroux. Mengikut beliau, dalam menghadapi kebangkitan Islam yang semakin mendapat tempat di kalangan masyarakat Islam khasnya di kawasan perbandaran, kerajaan menggunakan beberapa pendekatan bagi merespon fenomena tersebut. Bermula dengan pendekatan yang bersifat halus hingga pendekatan yang bersifat keras digunakan kerajaan bagi mengekang pengaruh dan kesan dakwah. Comroux mengklasifikasinya dengan tiga pendekatan iaitu menampung sebahagian aspirasi peserta kebangkitan Islam, mengkooptasi para pemimpinnya dalam kerajaan dan melakukan tekanan dan tindakan undang-undang. Salah satu contoh pendekatan yang agak keras adalah pembubaran Darul Arqam dan disertai dengan penangkapan sejumlah pemimpinnya. Keterangan selanjutnya dalam melihat respons kerajaan terhadap fenomena dakwah, lihat David Comroux, "State Responses to Islamic Resurgences in Malaysia: Accommodation, Co-option and Confrontation", *Asian Survey*, XXXVI (9), 1996, hlm. 852-868.

Tabligh.¹³⁶ Pada masa yang sama, di pihak kerajaan tidak ketinggalan turut menubuhkan badan dakwah seperti YADIM, PERKIM. Manifestasi utama daripada kesedaran beragama yang meningkat di kalangan umat Islam memang diluahkan dalam bentuk memperhebat pelaksanaan dakwah melalui pertubuhan-pertubuhan dakwah tersebut.

Di Malaysia, peralihan kuasa yang dialami oleh pemimpin tertinggi negara iaitu dari Hussein Onn kepada Mahathir Mohamad pada 1981 menjadi petanda aras kepada berlakunya apa yang disebut sebagai pembangunan negara yang berteraskan kepada Islam.¹³⁷ Pendekatan keislaman yang ditekankan oleh Mahathir ini menjadi pembeza yang ketara dibanding dengan pendahulu-pendahulu beliau yang lebih dikenali sebagai pemimpin yang nasionalis. Salah satu faktor utama yang membezakan legasi Mahathir terhadap pelaksanaan Islam adalah kejayaan beliau membawa masuk Presiden ABIM, Anwar Ibrahim ke parti UMNO pada tahun 1982. Sebagai bekas Presiden ABIM, Anwar Ibrahim dilihat mempunyai aura dan karisma tersendiri dalam gerakan Islam sehingga dipercayai akan mampu menggalas gagasan pengislaman yang dicanangkan oleh kerajaan ketika itu.¹³⁸

¹³⁶ Mengikut Kamarulnizam, kebangkitan Islam itu sendiri adalah gerakan bangkitnya dakwah. Oleh itu beliau menyatakan kebangkitan Islam di Malaysia adalah bangkitnya pertubuhan Islam yang diimplementasikan oleh ketiga NGO Islam Lihat Kamarulnizam Abdullah, *The Politics of Islam*, hlm. 83-85.

¹³⁷ Mohd Rumaizuddin Ghazali, *Pembangunan Islam di Malaysia dalam Era Mahathir*, Bandar Baru Nilai: Penerbit Universiti Sains Islam Malaysia, 2011.

¹³⁸ Diane K. Mauzy dan R.S Milne, "The Mahathir Administration", hlm. 637, Kamarulnizam Abdullah, *The Politics of Islam*, hlm. 68. Bagaimanapun, kemasukan Anwar Ibrahim ke UMNO telah mencetuskan pro kontra di dalam barisan gerakan Islam itu sama ada di dalam kalangan ABIM sendiri mahupun di luar ABIM. JIM misalnya, pernah dengan lantang mentohmah kemasukan Anwar ke UMNO kerana digambarkan sebagai membersihkan kotoran di dalam bekas yang penuh dengan kotoran sampah sarap. Manakala reaksi di luar ABIM datang daripada kem PAS yang menghendaki Anwar masuk ke parti berkenaan. Ini kerana Anwar dikenali rapat dengan pimpinan PAS yang juga pernah menjadi tokoh ABIM seperti Fadzil Nor, Nakhaie Ahmad, Hadi Awang dan turut membantu mereka dalam kempen pada pilihan raya 1978. Selain itu, kerana ABIM dianggap mempunyai misi dan perjuangan yang sama dengan PAS. Lihat, Badlihisam Mohd Nasir, "Dakwah Gerakan Islam Tanah Air: Sorotan terhadap PAS, ABIM dan JIM", dalam Ahmad Redzuwan Mohd Yunus, et.al, *Dakwah Gerakan Islam Alaf Baru*, Bangi: Penerbit Jabatan Pengajian Dakwah dan Kepimpinan UKM, 2000, hal: 17. Lihat juga, Zulkipli Harun, "Anwar Tokoh Keramat ABIM", *Watan*, 22 April 1983.

Secara politik, kebangkitan Islam telah mendorong kerajaan untuk menonjolkan sikap keislamannya dan banyak mengeluarkan dasar-dasar yang berhubung kait dengan kepentingan Islam di negara ini.¹³⁹ Islam telah menjadi unsur terpenting dalam pentadbiran. Di Malaysia, perkembangan ini bermula secara ketara setelah tampuk pemerintahan diterajui oleh Mahathir Mohammad yang dilantik sebagai Perdana Menteri pada 16 Julai 1981. Sedangkan di Indonesia secara legal-formal proses pengislaman ini baru bermula pada tahun 1989 yang ditandai dengan diluluskannya Undang-Undang Pendidikan Nasional (UUPN) dan Undang-Undang Peradilan Agama (UUPA). Walau bagaimanapun, dari segi penerimaan Islam secara tidak formal, proses pengislaman dapat dikesan bermula pada tahun 1984 berikutan penerimaan Pancasila sebagai asas tunggal oleh majoriti kalangan Islam.¹⁴⁰ Bagi Soeharto, penerimaan Pancasila ini menjadi titik awal (*entry point*) kepada terciptanya pelbagai dasar dan peruntukan yang menguntungkan umat Islam.¹⁴¹

Kemunculan kebangkitan Islam di Malaysia juga dikaitkan dengan persoalan wujudnya kesedaran kaum Melayu terhadap keadaan sosio-ekonominya yang dikatakan jauh tertinggal dengan kaum lain. Peristiwa rusuhan kaum pada 13 Mei 1969, merupakan titik tolak kesedaran kaum Melayu untuk bangkit daripada ketinggalan dalam segala aspek kehidupan.¹⁴² Bagaimanapun, kejadian yang disifatkan oleh bekas Perdana Menteri Tunku

¹³⁹ Lihat Hussin Mutalib, *Islam in Malaysia: From Revivalism to Islamic State*, Singapura: National University of Singapore, 1993, hlm. 31.

¹⁴⁰ Bagaimanapun, ada pandangan yang mengatakan bahawa penerimaan Pancasila ini bagi menghalang proses Islamisasi masyarakat di Indonesia yang mula rancak pada awal tahun 1980-an sebagaimana yang tercermin dalam gejala kebangkitan Islam. Bahkan di kalangan elemen Islam garis keras, penerapan secara paksa Pancasila sebagai asas organisasi ini telah mencetuskan bantahan yang mengakibatkan kerusuhan di Tanjung Priok Jakarta pada September 1984.

¹⁴¹ Perbincangan secara terperinci, dasar-dasar Islam di kedua negara akan dibincangkan pada bab berikutnya.

¹⁴² Hampir semua pengkaji tentang gerakan Islam di Malaysia mempunyai pandangan yang sama dalam melihat tarikh 13 Mei 1969. Mereka bersetuju bahawa tarikh itu merupakan 'detik penting' bagi tercetusnya kesedaran identiti kemelayuan yang juga menonjolkan identiti keislaman mereka dalam

Abdul Rahman sebagai tempoh paling kelam dalam sejarah Malaysia, seolah-olah membawa rahmat tersendiri bagi kaum Melayu.¹⁴³

Sebagai tindak balas dari tuntutan kaum Melayu, kerajaan memperkenalkan Dasar Ekonomi Baru (DEB) pada 1971 bagi meningkatkan taraf ekonomi, pendidikan dan sosio-politik Melayu.¹⁴⁴ Selain itu, peristiwa itu membangunkan kaum Melayu untuk meningkatkan lagi kualiti masyarakatnya dengan menjadikan aspek pendidikan sebagai sasaran utamanya.¹⁴⁵ Peningkatan jumlah pelajar Melayu di pelbagai universiti sama ada di universiti tempatan mahupun di luar negara pada gilirannya meningkatkan daya tawar politik Melayu dalam percaturan politik negara.

Kebangkitan Islam di Indonesia turut dikaitkan dengan kegagalan parti politik Islam dalam menterjemahkan misi mendaulatkan Islam sebagai teras negara. Parti Masyumi yang menjadi satu-satunya wadah politik umat Islam pada awal kemerdekaan hingga ke pembubarannya pada masa pemerintahan Orde Lama (Orla) di bawah Soekarno, gagal memenuhi harapan umat Islam dalam merealisasikan negara Islam. Selain itu, kegagalan

menentukan halatuju negara. Salah satu kesimpulan ini dapat dilihat dalam kajian Syed Ahmad Hussein yang meletakkan tarikh itu sebagai tarikh mula 'perlumbaan' penonjolan identiti Islam yang diwakili oleh tiga kelompok utama gerakan Islam di Malaysia iaitu ABIM, Darul Arqam dan Jamaah Tabligh. Keterangan selanjutnya lihat, Syed Ahmad Hussein, *Islam and Politics in Malaysia 1969-1982: The Dynamic of Competing Traditions*, Tesis PhD, Yale University, 1988.

¹⁴³ Gordon P Means, "National Ideology and National-Building in Malaysia", *Asian Survey*, vol. X, No. 7, hlm. 198.

¹⁴⁴ Dasar ini pada kalangan tertentu telah menimbulkan kontroversi dan perdebatan yang cukup serius terutama di kalangan bukan Melayu. Hal ini kerana DEB menonjolkan dan memperjuangkan kepentingan kaum Melayu sahaja dan meminggirkan hak dan kepentingan kaum yang lain. Malah, di dalam kalangan orang Islam sendiri terutama di kalangan luar kerajaan seperti ABIM dan PAS melihat dasar ini bersifat perkauman. Oleh itu, ia bertentangan dengan prinsip-prinsip Islam yang menyamaratakan peluang dan hak semua masyarakat Islam tanpa mengira kaum. Pandangan yang cukup kritikal terhadap dasar ini lihat, Chandra Muzaffar, *The NEP, Development and Alternative Consciousness*, Pulau Pinang: Aliran, 1989.

¹⁴⁵ Sejak DEB diperkenalkan, jumlah pelajar Melayu yang memasuki universiti telah meningkat tajam berbanding era sebelumnya. Menurut Ishak Sha'ari, 5,000 pelajar Melayu ditaja oleh MARA untuk masuk universiti sama ada universiti tempatan mahupun universiti luar negara.

untuk menubuhkan semula Masyumi pada awal rejim Orde Baru pada tahun 1966, menjadi salah satu pemangkin kepada tercetusnya proses kebangkitan Islam di Indonesia.¹⁴⁶

Berikutan kegagalan penubuhan semula Masyumi, beberapa bekas pemimpin utamanya seperti Mohammad Natsir, Mohammad Roem, Syafruddin Prawiranegara, Anwar Harjono dan Yunan Nasution memutuskan meninggalkan dunia politik dan bergiat aktif dalam dunia dakwah dengan menubuhkan Dewan Dakwah Islamiyah Indonesia (DDII) pada 9 Mei 1967.¹⁴⁷ Menerusi peranan DDII inilah aktiviti-aktiviti dakwah dan keagamaan di universiti-universiti awam di Indonesia menjadi pencetus kepada nuansa kebangkitan Islam yang semakin menyerlah dalam kehidupan masyarakat.¹⁴⁸

Menurut Ihsan A. Fauzi, kebangkitan Islam yang berlaku dalam kalangan mahasiswa dan di pusat bandar sekurang-kurangnya kerana ada beberapa faktor. Pertama, kerana laju modenisasi (pembangunan). Modenisasi telah menciptakan suasana anomik yang dikhuatiri mengancam nilai-nilai tradisi dan keagamaan pelajar sehingga mereka mencari jalan Islam bagi membentengi ancaman kehidupan bandar. Kedua, tekanan daripada rejim demi kestabilan politik. Pelajar tidak dibenarkan terlibat politik sehingga mereka mencari saluran lain bagi mengisi aspirasi. Ketiga, kebangkitan Islam yang membawa ideologi Islam tidak bertentangan dengan ideologi negara. Tidak sebagaimana komunisme atau sosialisme yang menjadi ideologi haram. Keempat. Kebangkitan Islam adalah fenomena masyarakat bandar.¹⁴⁹

¹⁴⁶ Huraian lanjut tentang sebab-sebab kegagalan penubuhan semula Masyumi, dibincangkan dalam bab II.

¹⁴⁷ Greg Fealy dan Bernhard Plattdasch, "The Masyumi Legacy: Between Islamist Idealism and Political Exigency", *Studia Islamika*, Vol. 12, No. 1, 2005, hlm. 82.

¹⁴⁸ Analisis tentang peranan DDII dalam fenomena dakwah di kampus-kampus yang mencetuskan kebangkitan Islam, lihat Aay Mohammad Furkon, *Partai Keadilan Sejahtera, Ideologi dan Praksis Politik Kaum Muda Muslim Kontemporer*, Bandung: Teraju, 2004, hlm. 279-284.

¹⁴⁹ Ihsan Ali Fauzi, "Yang Muda Yang Beragama", *Panji Masyarakat*, No 565, 1-10 Februari 1988.

Menariknya, meskipun trend kebangkitan Islam yang telah menjangkiti masyarakat Islam itu begitu berkesan dalam meningkatkan lagi kesedaran dan penghayatan Islam di kalangan pemeluknya, namun dalam konteks menjaga keharmonian dan toleransi antara kaum dan agama di negara ini secara relatifnya tidak mengalami gangguan.¹⁵⁰ Pada asasnya, kebangkitan Islam merupakan satu keadaan di mana umat Islam berusaha untuk meningkatkan pemahaman dan penghayatan terhadap Islam lebih mendalam dan seterusnya diamalkan di setiap aspek kehidupan. Ertinya, fenomena kebangkitan Islam merupakan satu peristiwa dalaman umat Islam sendiri dalam menghadapi persoalan zaman yang telah berubah. Oleh yang demikian, tidak timbul persoalan orang bukan Islam merasa terancam dengan fenomena yang berlaku di kalangan umat Islam.¹⁵¹

3.4 Tanggapan Terhadap Kebangkitan Islam

Fenomena kebangkitan Islam yang melanda Malaysia dan Indonesia pada tahun 1970-an telah mendapatkan respons dan perhatian daripada kerajaan. Di Malaysia, pendekatan kerajaan terhadap aktivisme Islam tersebut secara umumnya dilihat masih menggunakan cara-cara yang mengutamakan pendekatan secara persuasif dan mengelakkan sebarang konfrontasi secara langsung. Kerajaan turut dilihat menahan diri untuk menggunakan undang-undang sedia ada bagi menghadapi aktiviti keislaman meskipun ada di antara

¹⁵⁰ Tentang respons bukan Islam terhadap proses kebangkitan politik Islam, lihat Chandra Muzaffar, "Accommodation and Acceptance of non-Muslim Communities within the Malaysian Political System: The Role of Islam", *The American Journal of Islamic Social Sciences*, 13. (1) 1996, hlm. 28-41.

¹⁵¹ Bagi kalangan bukan Islam terutama di kalangan kaum Cina, selagi kebangkitan Islam tidak menjejaskan kepentingan ekonomi mereka, maka gerakan Islam tidak dianggap sebagai ancaman yang perlu direspons secara negatif.

kumpulan-kumpulan Islam yang menyeleweng atau boleh menggugat keharmonian kaum dan agama.¹⁵²

Menurut Barraclough, cabaran kebangkitan Islam di Malaysia direspons kerajaan dengan empat pendekatan. Pertama, memberi konsesi-konsesi penting kepada aktivis Islam. Kedua, melakukan kooptasi terhadap aktivis Islam ke dalam jabatan-jabatan dakwah yang dikelola kerajaan. Ketiga, melakukan usaha sungguh-sungguh untuk melaksanakan perkembangan Islam dengan meningkatkan kawalan secara rasmi terhadap hal ehwal dan pendidikan Islam. Keempat, melakukan tindakan yang berunsur ancaman dan paksaan terhadap kumpulan menyeleweng mahupun kumpulan yang rasmi.¹⁵³

Pihak berkuasa cenderung cuba untuk mengawal kesan kebangkitan Islam dengan memberi konsesi-konsesi baik secara simbolik (pembinaan bangunan-bangunan Islam seperti masjid, pejabat dakwah), membela hak istimewa agama Islam mahupun bantuan secara langsung terhadap aktiviti keagamaan. Bagi menangani cabaran dakwah dan implikasi politik, kerajaan membiarkan media arus perdana menurunkan berita-berita mengenai aktiviti dakwah dan meningkatkan program keagamaan di pejabat-pejabat. Dengan menonjolkan sikap keislamannya, kerajaan ingin menolak dakwaan PAS sebagai satu-satunya pihak yang memperjuangkan Islam dan sekaligus mengetepikan tuntutan pelaksanaan Islam secara menyeluruh.¹⁵⁴

¹⁵² Diane K. Mauzy and R.S Milne, "The Mahathir Administration", hlm. 635.

¹⁵³ Simon Barraclough, "Managing the Challenges of Islamic Revival in Malaysia, A Regime Perspective", *Asian Survey*, Vol. XXIII, No. 8, Aug 1983, hlm. 967.

¹⁵⁴ Diane K. Mauzy and R.S Milne, "The Mahathir Administration", hlm. 635.

Namun demikian, meskipun cenderung lebih menonjolkan ciri keislamannya dan kemelayuannya dalam menanggapi fenomena kebangkitan Islam, akan tetapi pada masa yang sama kerajaan cuba berkompromi dengan kaum dan agama lain dengan mengizinkan atau membiarkan pertubuhan berasaskan agama wujud. Pada Ogos 1983, satu pertubuhan gabungan antara agama-agama bukan Islam, *Malaysian Consultative Council of Buddhism, Cristianity, Hinduism and Sikhism* (MCCBCHS) telah diasaskan.¹⁵⁵ Penubuhan organisasi ini merupakan reaksi daripada fenomena kebangkitan Islam yang didakwa mencetuskan ketakutan dan mengancam kepentingan dan kelangsungan agama-agama berkenaan. Satu keadaan yang disifatkan sebagai kebangkitan agama di kalangan bukan Islam.¹⁵⁶

Sebagai negara yang berbilang kaum dan agama, pihak berkuasa di Malaysia menyedari bahawa mereka perlu melindungi dan memastikan golongan minoriti tetap terjamin dari segi kebebasan menjalankan agama sebagaimana yang telah diatur dalam Perlembagaan Persekutuan.¹⁵⁷ Oleh itu, pimpinan kerajaan dilihat menggunakan pendekatan 'selamat' dan menyenangkan kedua belah pihak. Hal ini misalnya dapat dilihat daripada sikap dualisma pemimpin kerajaan menanggapi fenomena kebangkitan Islam. Di satu pihak, berwajah kepartian iaitu berperanan sebagai penjaga dan pelindung kepentingan umat Islam dan kaum Melayu. Pada masa yang sama, sebagai negara yang rakyatnya adalah pelbagai kaum dan agama, pemimpin kerajaan berpendiran melangkaui kepartian dan perkauman.¹⁵⁸ Dilema pemimpin kerajaan ini menarik perhatian Tunku Abdul Rahman

¹⁵⁵ Raymond L. M. Lee, "Pattern of Religious Tension in Malaysia", *Asian Survey*, Vol. XXVIII, No. 4, April 1988, hlm. 413.

¹⁵⁶ Ibid., hlm. 405.

¹⁵⁷ Perlembagaan Negara, Perkara 3.

¹⁵⁸ Lihat "Malaysia Dilema Melayu; Cabaran Bagi Mahathir", *Panji Masyarakat*, No 444, 21 September 1984.

yang menggesa agar UMNO kembali ke asas ideologi nasionalisme bagi menyeimbangkan kepentingan kaum Melayu dan bukan Melayu.¹⁵⁹

Oleh sebab itu, tanggapan kerajaan terhadap kebangkitan Islam mencerminkan pendirian yang pelbagai. David Camroux mensifatkan pendirian pihak berkuasa dengan beberapa cara pendekatan iaitu akomodasi, kooptasi dan konfrontasi.¹⁶⁰ Analisis Camroux ini membayangkan respons kerajaan cuba meredam kesan kebangkitan Islam dengan berbagai cara. Pendekatan akomodasi misalnya, digunakan untuk menampung aspirasi-aspirasi dan kehendak golongan Islamis yang menginginkan prinsip-prinsip Islam lebih banyak diserap dalam kerajaan yang akhirnya membawa kepada pelaksanaan Islam dalam pentadbiran, undang-undang, pendidikan dan ekonomi.¹⁶¹ Sementara, pendekatan kooptasi digunakan bagi 'menjemput' tokoh-tokoh Islam baik yang berlatarbelakang sebagai ahli akademik, politik dan aktivis Islam dilantik dalam jawatan-jawatan penting dalam kerajaan.¹⁶² Manakala pendekatan konfrontasi ialah tindakan tegas terhadap mana-mana kumpulan atau organisasi Islam yang dianggap menyeleweng atau membahayakan keselamatan negara.¹⁶³

¹⁵⁹ Husin Mutalib, *Islam dan Etnisitas Perspektif Politik Melayu*, Jakarta: LP3ES, 1995, hlm. 236.

¹⁶⁰ David Camroux, "State Responses to Islamic Resurgence in Malaysia, Accomodation, Co-option", *Asian Survey*, Vol. XXXVI, No. 9, September 1996, hlm. 852-881.

¹⁶¹ Meskipun Camroux menyebut mungkin ada faktor kesedaran keagamaan, akan tetapi jelas faktor kebangkitan Islam memainkan peranan yang besar bagi Mahathir Mohamad untuk melakukan inisiatif Islamisasi yang rancak di segala bidang dan peringkat. Ibid., hlm. 857. Malah, pemimpin PAS dengan nada sinis berpendapat, jika tidak kerana keagresifan dan kelantangan PAS dalam menyuarakan aspirasi Islam, boleh jadi Islamisasi tidak berlaku. Menurut Nik Aziz Nik Mat, apa yang telah UMNO buat (Islamisasi) terhasil daripada tekanan PAS. Jika PAS tidak wujud, UMNO sama sekali tidak akan bercakap tentang Islam. Kamarulnizam, *The Politics of Islam*, hlm. 190.

¹⁶² Beberapa tokoh yang terkooptasi misalnya Anwar Ibrahim dan beberapa pengikutnya, Yusuf Nor, Zainal Abidin Kadir dan Abdul Hamid Othman. Ibid., hlm. 182-183.

¹⁶³ Pendekatan konfrontasi yang cukup kontroversi dan menarik perhatian para pengkaji adalah tindakan kerajaan mengharamkan Darul Arqam pada 1994. Lihat Ahmad Fauzi Abdul Hamid, "Political Dimension of Religious Conflict in Malaysia: State Responses to an Islamic Movement", *Indonesia and the Malay World*, 28, No. 80, 2000.

Jika pihak berkuasa di Malaysia bergelut dengan cabaran aktivisme Islam sama ada daripada organisasi Islam mahupun parti Islam, maka dalam konteks Indonesia, pihak rejim Orde Baru pada tahun 1970-an bergelut dengan cabaran bangkangan masyarakat Islam dan parti Islam oleh Partai Persatuan Pembangunan (PPP) dalam beberapa kes yang membabitkan kepentingan umat Islam. Antara beberapa kes itu adalah penentangan Rancangan Undang-Undang Perkawinan rancangan pemerintah menjadikan aliran kepercayaan sebagai agama pada 1973, bantahan terhadap rancangan pendidikan agama ditukar kepada Pendidikan Moral Pancasila (PMP), lesen perjudian dan penentangan dalam silibus pelajaran dan kursus wajib yang dikenali dengan Pedoman Penghayatan dan Pengamalan Pancasila (P4).¹⁶⁴ Tahun 1970-an disifatkan sebagai dekad pembangkangan kaum muslim kepada pihak rejim Orde Baru yang baru menikmati kekuasaan setelah menang dalam pilihan raya pertama pasca kejatuhan Soekarno.¹⁶⁵

Berbeza dengan keadaan di Malaysia yang dipenuhi dengan hiruk pikuk semangat kebangkitan Islam yang diterjemahkan dengan meningkatnya aktiviti dakwah dan keagamaan yang merata-rata di banyak tempat, keadaan di Indonesia berlaku sebaliknya. Rejim berkuasa yang disokong sepenuhnya oleh golongan tentera, sentiasa menaruh curiga terhadap aktiviti-aktiviti keagamaan dan dakwah Islam. Kecurigaan ini terutama diarahkan kepada dakwah atau aktiviti keagamaan yang menimbulkan isu-isu politik dan kritik-kritik terhadap rejim berkuasa. Bagi mengawal kesan dakwah, pemerintah pernah cuba membuat teks khutbah Jumaat untuk digunakan di seluruh pelusuk Indonesia, akan tetapi gagal. Menurut Buchari Tamam, pendakwah DDII, cubaan pemerintah untuk menyeragamkan

¹⁶⁴ Abdul Aziz, *Islam dan Negara*, hlm. 252-262.

¹⁶⁵ Kamal Hassan, *Muslim Intelectuall*, hlm. 141-145.

khutbah Jumaat hanya dipakai oleh pendakwah yang belum berpengalaman di daerah terpencil.¹⁶⁶

Pada dekad 1970-an, sudah menjadi rahsia umum, pihak rejim menyenarai hitam pendakwah-pendakwah yang tidak mendapatkan izin memberi khutbah Jumaat atau mengisi ceramah di forum-forum dakwah tertentu.¹⁶⁷ Ada juga dalam kalangan pendakwah yang telah disenarai hitam oleh penguasa dan tidak dibenarkan sama sekali memberi khutbah Jumaat. Selain itu, ada pendakwah yang tidak disenarai hitam tapi perlu mendapatkan izin yang berbelit-belit dan memohon secara berulang kali bagi mendapatkan kebenaran memberi ceramah agama.¹⁶⁸ Malah, ramai dalam kalangan pendakwah yang mengalami intimidasi, tekanan dan penangkapan.¹⁶⁹

Sebagai kerajaan yang dikawal sepenuhnya oleh golongan tentera yang menjadi penyokong teras rejim Orde Baru, dakwah dan aktiviti keagamaan yang menatijahkan dimensi politik dianggap sebagai ancaman kepada pihak berkuasa. Pendirian ini berasaskan kepada pengalaman pada era Orde Lama di mana kekuatan-kekuatan Islam politik seringkali dianggap tidak pernah berhenti memperjuangkan negara Islam dan mempersoalkan Pancasila sebagai ideologi rasmi negara. Dalam kamus Orde Baru, perjuangan ideologi (seperti penubuhan negara Islam) tidak lagi mendapatkan tempat dan

¹⁶⁶ Andree Feillard, *NU vis-à-vis Negara, Pencarian Isi, Bentuk dan Makna*, Yogyakarta: LKiS, 1999, hlm. 294.

¹⁶⁷ Pada era permulaan rejim Orde Baru hingga akhir 1980-an, ceramah agama perlu mendapatkan permit terlebih dahulu daripada pihak tentera. Bukan daripada pihak autoriti keagamaan. Perkara ini tentu saja berbeza dengan keadaan di Malaysia di mana tauliah berceramah atau mengajar dikeluarkan Jabatan Agama Islam. Dalam rejim tentera seperti di Indonesia yang mana struktur hierarkinya (baca pejabat) tersusun daripada tingkat paling atas (pusat) hingga ke paling bawah (di kampung-kampung dikenali sebagai Badan Pembinaan Desa atau Babinsa), mereka dengan mudah mengawal dan mengetahui mana-mana pendakwah yang tidak mendapatkan permit.

¹⁶⁸ Andree Feillard, *NU vis-à-vis Negara*, hlm. 296.

¹⁶⁹ Wawancara dengan Ahmad Bagdja, bekas Naib Presiden Nahdlatul Ulama, Jakarta 10 Disember 2009.

menjadi isu sensitif yang hanya akan mengacaukan pembangunan ekonomi dan kestabilan pemerintah sebagaimana yang berlaku pada era Orde Lama.¹⁷⁰ Lantaran itu, di era Orde Lama orientasinya banyak dipenuhi kepada pembangunan politik dan pertentangan ideologi, sehingga memunculkan istilah terkenal yang dicetuskan oleh Soekarno iaitu 'politik sebagai panglima'. Bertentangan sama sekali dengan slogan *politik no, ekonomi yes*, di awal-awal kemunculan Orde Baru pada akhir tahun 1960-an.¹⁷¹

Salah seorang arkitek utama rejim Orde Baru dan penasihat penting Soeharto, Ali Murtopo,¹⁷² mengatakan bahawa Orde Baru yang berteraskan Demokrasi Pancasila bimbang dengan adanya ancaman perpecahan kerana soal-soal keagamaan. Negara dalam kacamata pemerintah Orde Baru wajib menjamin kebebasan agama kepada semua rakyatnya dan tidak mengadakan diskriminasi atau perbezaan berdasarkan agama. Oleh sebab itu, pemerintah Orde Baru memberi hak, kemudahan, jaminan, perlindungan dan peluang yang sama kepada setiap agama dan kepada setiap pemeluk agama.¹⁷³

Pandangan ini, meskipun menunjukkan wujudnya elemen-elemen sekularisme, akan tetapi pihak rejim menolak disebut sebagai penggagas sekularisme yang selari dengan gagasan anti-agama (baca anti-Islam). Sebaliknya, mereka menyedari bahawa potensi sokongan dari umat Islam amatlah besar, pihak rejim mencuba untuk merangkul kekuatan-

¹⁷⁰ Lihat Alfian, *Pemikiran dan Perubahan Politik Indonesia*, Jakarta: Gramedia, 1980, hlm. 41-45.

¹⁷¹ Keterangan lanjut tentang orientasi pemerintah Orde Lama dan Orde Baru, lihat Albert Wijaya, *Budaya Politik dan Pembangunan Ekonomi*, Jakarta: LP3ES, 1988.

¹⁷² Beliau adalah seorang jeneral tentera yang berpengaruh besar dalam keputusan-keputusan yang dibuat Soeharto. Menerusi Badan Intelijen Negara (BIN) yang diketuainya, Ali Murtopo mempunyai kuasa yang sangat besar dalam menentukan halatuju pembangunan politik dan ekonomi Orde Baru. Menurut David Jenkins, Ali Murtopo lah yang memberi masukan kepada Soeharto untuk menolak penubuhan semula Masyumi pada tahun 1966. Ali Murtopo juga yang mempunyai jabatan khas yang dikenali sebagai Operasi Khusus (Opsus). Satu jabatan yang sangat ditakuti kerana adanya operasi-operasi khusus yang hanya diketahui oleh Soeharto. Lihat David Jenkins, *Soeharto dan Barisan Jendral Orba Rezim Militer Indonesia 1975-1983* (terj.), Jakarta: Komunitas Bambu, 2010.

¹⁷³ Ali Murtopo, *Strategi Pembangunan Nasional, Akselerasi Pembangunan Politik*, Jakarta: Yayasan Proklamasi CSIS, 1981, hlm. 22.

kekuatan Islam tersebut dalam jentera politiknya Golongan Karya (Golkar). Pada 24 Mei 1978, pihak rejim menubuhkan Majlis Dakwah Islamiyah (MDI).¹⁷⁴

Sebelumnya, pada tahun 1971, rejim turut mengkooptasi salah satu badan dakwah yang sudah wujud pada zaman Orde Lama iaitu Gabungan Usaha Perbaikan Pendidikan Islam (GUPPI).¹⁷⁵ Selain kedua organisasi itu, rejim Orde Baru mengasaskan Dewan Masjid Indonesia (DMI) pada 1972 dan Majlis Ulama Indonesia (MUI) pada 1975. Pelbagai organisasi Islam itu, sesuai dengan garapan dan kuasa di wilayah masing-masing, menjadi salah satu jentera pendulang suara Golkar sebagai parti penguasa.¹⁷⁶

Kewujudan organisasi dakwah di bawah jajaan Golkar ini, selain untuk menggarap sokongan politik daripada umat Islam, ia turut dilihat sebagai salah satu pendekatan kerajaan untuk mengawal dan 'mengarahkan' dakwah agar tidak menjadi kekuatan yang menyerang kerajaan. Satu pendekatan yang dilihat sebagai mekanisme untuk mencairkan (*neutralize*) dakwah daripada pihak yang menentang kepada pihak yang menjadi penyokong kerajaan. Donald J. Porter menggambarkan pendekatan kerajaan tersebut sebagai satu mekanisme korporatisme organisasi-organisasi Islam itu kepada birokrasi

¹⁷⁴ Ditubuh dan dipelopori secara langsung oleh Amir Murtono, Ketua Umum (Presiden) Golkar ketika itu.

¹⁷⁵ Diasaskan pada 2 Mac 1950 di daerah Sukabumi Jawa Barat. Pada asalnya, organisasi ini hanya organisasi tempatan dan memberi tumpuan kepada usaha untuk mempertahankan institusi pondok daripada gempuran sistem pelajaran moden dan kebarat-baratan. Namun setelah diambil alih oleh rejim Orde Baru, ia menjadi organisasi yang cukup besar dan diperhitungkan khasnya di kalangan pedesaan di Jawa Barat. Keterangan lanjut, lihat Heru Cahyono, *Peranan Ulama dalam Golkar 1971-1980 Dari Pemilu sampai Malari*, Jakarta: Sinar Harapan, 1992.

¹⁷⁶ Bagaimanapun, MUI boleh dianggap sebagai organisasi yang cukup bebas meskipun diawasi dengan cukup ketat dengan kehadiran empat menteri dalam ahli jawatankuasa dan di bawah tanggung jawab secara langsung kepada presiden. MUI juga tidak dapat dikaitkan secara langsung dengan Golkar. Kedudukan yang cukup bebas ini tercermin dalam kes Buya Hamka yang mengundurkan diri sebagai Ketua MUI pada 1981 kerana fatwa beliau mengenai pengharaman kaum muslim mengucapkan hari Krismas ditentang oleh pihak berkuasa. Lihat Abdul Aziz, *Islam dan Negara*, hlm. 223.

negara.¹⁷⁷ Pendekatan yang sedemikian juga disebabkan untuk memastikan kumpulan-kumpulan Islam itu tidak menyokong sepenuhnya kepada PPP sebagai parti Islam satu-satunya.¹⁷⁸

Situasi yang sedemikian juga dapat dilihat dalam konteks di Malaysia khususnya dalam menyoroti kewujudan badan-badan Islam yang ditaja dan diasaskan kerajaan seperti YADIM, ILIM, PERKIM. Simbolisme penegasan keislaman kerajaan juga dapat dilihat dalam pembangunan fizikal. Pada tahun 1980 misalnya, sempena perayaan tahun baru 1400 Hijrah yang diisytiharkan sebagai dekad kebangkitan Islam, Perdana Menteri Hussein Onn mengadakan majlis pecah tanah untuk pembangunan kompleks Islam yang menelan dana 28 juta ringgit.¹⁷⁹

Penubuhan beberapa badan Islam ini dilihat sebagai bahagian daripada strategi untuk mengkooptasi para aktivis dakwah ke dalam agensi-agensi agama kerajaan. Tujuannya adalah agar tenaga dan idea aktivisme Islam dapat ditampung dan dikelola dalam agensi kerajaan dan tidak menimbulkan kesan yang menggugat status quo dan keharmonian antara kaum dan agama. Pada 1980 misalnya, kerajaan mencadangkan penubuhan Pusat Kajian Islam Asia Tenggara yang dianggarkan menelan kos 26 juta ringgit. Selain penubuhan badan-badan Islam, bermacam-macam persidangan Islam sama ada di peringkat kebangsaan mahupun peringkat antarabangsa seperti Persidangan Dakwah Asia Tenggara dan Asia Pasifik yang dianjurkan di Kuala Lumpur.¹⁸⁰

¹⁷⁷ Donald J. Porter, *Managing Politics and Islam in Indonesia*, New York: Routledge Curzon, 2002, hlm. 76-99.

¹⁷⁸ Abdul Aziz, *Islam dan Negara*, hlm. 324.

¹⁷⁹ Lihat "Malaysia Akan Membangun Kompleks Islam", *Panji Masyarakat*, No 311, 1981.

¹⁸⁰ Barraclough, *"Managing the Challenges"*, hlm. 969.

Dalam hal ini, berlaku perbezaan yang cukup ketara di Malaysia dan Indonesia menanggapi proses kebangkitan Islam yang terjadi pada awal tahun 1980-an. Jika di Malaysia kebangkitan Islam dicirikan dengan kerangka dan semangat untuk menegakkan negara Islam secara formal dan legalistik, maka yang terjadi di Indonesia sebaliknya. Kebangkitan umat Islam di Indonesia ditandai dengan semakin menjauhnya isu-isu yang berkaitan dengan perjuangan menubuhkan negara Islam, namun pada masa yang sama semakin meningkatnya penghayatan keagamaan secara individu di luar kerangka politik formal. Hal ini misalnya dengan semaraknya kehidupan keagamaan di kampus-kampus oleh kalangan anak muda dan para mahasiswa.¹⁸¹

Jika di Malaysia berlaku perlumbaan parti politik berteraskan Melayu untuk menonjolkan dirinya yang paling Islamik dan sebagai pembela dan pejuang kepentingan Islam, maka sebaliknya di Indonesia berlaku kekaburan identiti politik Islam berikutan tiada lagi parti politik Islam yang secara formal dibenarkan wujud sejak 1985. Begitu juga halnya jika Islam di Malaysia telah menjadi ideologi dan sebagai teras pembangunan negara yang menyerlahkan dominasi Melayu-Islam terhadap kumpulan dan agama lain, maka sebaliknya di Indonesia penonjolan Islam tidak ketara dan bergerak dalam kerangka ideologi pluralistik yang diterima oleh semua pihak.¹⁸²

Bagaimanapun, perkara yang menarik ialah bahawa meskipun terjadi beberapa percanggahan dan perbezaan mengenai respons umat Islam di Malaysia dan Indonesia

¹⁸¹ Lihat "Ngaji di Kampus Umum", *Panji Masyarakat*, No 503, 1986. Lihat juga Ihsan Ali Fauzi, "Yang Muda Yang Beragama", *Panji Masyarakat*, No 565, 1-10 Februari 1988.

¹⁸² Penilaian mengenai perbezaan-perbezaan yang ketara dalam konteks ini dapat dilihat dalam Greg Fealy, "Islamisation and Politics in Southeast Asia: The Contrasting Cases of Malaysia and Indonesia", dalam Nelly Lahoud dan Anthony Johns (pnyt), *Islam in World Politics*, London: Routledge Curzon, 2005. Bandingkan dengan Kikue Hamayotsu, "Islam and Nation Building in Southeast Asia: Malaysia and Indonesia in Comparative Perspective", *Pacific Affairs*, Volume 75, No. 3 - Fall 2002.

dalam menterjemahkan kebangkitan Islam, akan tetapi dari segi tujuan akhir adalah mempunyai beberapa persamaan. Aspek kesamaan itu ialah kebangkitan Islam menjadi pencetus penting kepada pendekatan yang mencorakkan pentadbiran negara kepada pentadbiran yang jauh lebih Islamik berbanding pada era-era sebelumnya. Kemampuan para elit politiknya dalam merumus dan menonjolkan Islam yang progresif dan moden serta pada masa yang sama menyeimbangkan tuntutan-tuntutan gerakan Islam fundamentalis dengan kesediaan mengekalkan bentuk pemerintahan yang berasas masyarakat majmuk menjadi pertanda penting kepada kemajuan Islam di kedua negara.¹⁸³

Mungkin tidak terbayangkan sebelumnya bahawa Islam bermula pada tahun 1980-an menjadi entiti yang dominan dalam kehidupan sosial dan percaturan politik negara. Apatah lagi jika melihat ke belakang di mana pernah berlaku hubungan yang tidak harmoni dan bahkan pernah mengalami suasana permusuhan yang cukup getir pada era sebelumnya yang menunjukkan kedua belah pihak mengalami pertentangan dan konflik. Perubahan corak dan pendekatan kerajaan ini meminjam istilah William Liddle, disifatkan sebagai giliran Islam yang menjadi pemain utama dalam pusat kekuasaan.¹⁸⁴ Menggusur kekuatan nasionalis yang sebelum itu menjadi kekuatan dominan dalam panggung politik negara. Dengan pertumbuhan ekonomi yang pesat dan memberangsangkan, pada gilirannya semakin memperkukuh sokongan rakyat terhadap penguasa. Ini ditambah lagi dengan fenomena naiknya pemimpin-pemimpin baru berhaluan Islam moderat ke lingkaran elit

¹⁸³ Lihat Fred R. Von der Mehden, "Islam dan Negara di Indonesia dan Malaysia", dalam Harun Nasution dan Azyumardi Azra (pnyt) *Perkembangan Modern dalam Islam*, Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, 1985, hlm. 131-132.

¹⁸⁴ Lihat William Liddle, "The Islamic Turn in Indonesia: A Political Explanation", *Journal of Asian Studies* 55, no. 3 (1996).

kepimpinan negara sehingga keadaan ini digambarkan oleh sebuah majalah terkemuka dunia sebagai era pemerintahan Islam.¹⁸⁵

Pada akhirnya, unsur terpenting yang melatari gerakan kebangkitan Islam itu adalah semakin Bergeraknya arah keislaman dalam bentuk formal. Kebangkitan Islam telah menjadikan Islam sebagai alternatif utama kepada demokrasi. Satu keadaan yang disifatkan sebagai penjelmaan kepada cubaan mewujudkan sistem *shurakrasi*, sebagai pengganti kepada demokrasi.¹⁸⁶ Dalam erti kata lain, meskipun berlaku agenda Islamisasi yang rancak, akan tetapi kedua negara tidak menghendaki wujudnya negara Islam berasaskan teokrasi dan pada masa yang sama juga menolak demokrasi ala Barat. Dalam bahasa Vatikiotis, Malaysia dan Indonesia telah menemukan bentuk demokrasi sendiri yang menjadi ciri khas di rantau Asia Tenggara, yang berbeza dengan Islam di Timur Tengah dan demokrasi Barat.¹⁸⁷

3.5 Penutup

Secara keseluruhannya, kebangkitan Islam di Malaysia dan Indonesia telah mencetuskan dua sisi mata rantai yang mencorakkan perkembangan Islam di kedua negara tersebut. Di satu pihak, kebangkitan Islam memainkan peranan sebagai pencetus kepada kesalehan dan penghayatan secara individu orang Islam menghadapi persoalan dan cabaran kehidupan pada era moden. Di pihak yang lain, kebangkitan Islam membuka ruang dan tekanan

¹⁸⁵ Lihat James Walsh, "The New Face of Islam", *TIME*, 23 September 1996.

¹⁸⁶ Lihat, Zeenath Kausar, *Democratization and the Contemporary Islamic Resurgence, Democracy vs Shuracracy*, Batu Caves: Thinker's Library Sdn Bhd, 2008, khasnya bab 1.

¹⁸⁷ Lihat, Michael R.J., Vatikiotis, "Kebangkitan Islam di Indonesia dan Malaysia", dalam Moeflich Hasbullah (pnyt), *Asia Tenggara Konsentrasi Baru Kebangkitan Islam*, Bandung: Fokusmedia, 2003, hlm. 186.

kepada rejim yang berkuasa untuk merubah pendekatan dan polisinya yang selama ini berlandaskan nasionalisme-sekular menuju nasionalisme-Islam. Perubahan pendirian dan sikap pihak rejim ini boleh diterjemahkan sebagai bentuk kompromi antara kedua belah pihak terutama daripada pihak rejim bagi memenuhi tuntutan-tuntutan yang disuarakan dalam arus kebangkitan Islam.

Di Indonesia, kesolehan individu ini dimanifestasikan dalam bentuk keagamaan *an-sich* tanpa diiringi cita-cita tentang idealisme penubuhan negara Islam. Manakala di Malaysia, selain terjelma dalam bentuk aktiviti keagamaan, ia tertonjol dalam bentuk aktivisme secara terbuka berkenaan tuntutan mengenai perlunya perubahan sistem politik kepada idealisme penubuhan negara Islam. Perbezaan ini disebabkan persekitaran sistem politik dan struktur sosial masyarakat yang sememangnya berbeza. Meskipun ada beberapa segi yang berbeza terutama berkaitan dengan faktor-faktor dalaman dan tempoh permulaan, akan tetapi ciri-ciri yang ditonjolkan banyak kesamaannya. Malah, pada peringkat awal terjalin hubungan yang cukup dekat antara penggerak Islam di Malaysia yang melihat Indonesia telah mengalami pengalaman yang lebih lama dalam dunia gerakan Islam. Begitu juga sebaliknya di mana kejayaan tokoh gerakan Islam masuk ke pusat kekuasaan di Malaysia, telah memberikan inspirasi penggerak Islam di Indonesia untuk berjuang ke arah yang sama.

BAB 4

PENDEKATAN KONSERVATIF DALAM PENUBUHAN NEGARA ISLAM

4.1 Pengenalan

Fenomena kebangkitan Islam di Malaysia dan Indonesia telah mencetuskan pelbagai tanggapan dan reaksi sama ada daripada masyarakat Islam sendiri mahupun masyarakat bukan Islam. Salah satu ciri utama tuntutan dan aspirasi kebangkitan Islam adalah mengenai penubuhan negara Islam. Peserta kebangkitan Islam percaya bahawa dengan merealisasikan penubuhan negara Islam, tidak hanya dapat mengganti sistem politik sedia ada yang lebih banyak mengacu sistem Barat yang sekular dan bertentangan dengan Islam, akan tetapi penubuhan negara Islam adalah jawapan kepada penyelesaian masalah-masalah yang melanda umat Islam seperti kerosakan moral, kemunduran sosio-ekonomi, gejala rasuah yang bermaharajalela, gejala sosial di kalangan anak muda dan budaya pembaratan yang semakin menjadi-jadi.

Salah satu komponen utama perjuangan penubuhan negara Islam ialah sepertimana yang disuarakan oleh kalangan yang menghendaki sistem negara Islam secara formal. Kumpulan ini telah menggariskan negara Islam sesuai dengan acuan mereka seperti penegakkan syariat Islam secara menyeluruh, sistem pemerintahan yang berdasarkan khilafah dan pendekatan lain yang dikategorikan sebagai mewakili corak pemikiran secara konservatif. Bab ini menghuraikan pendekatan kumpulan Islam sama ada daripada parti politik mahupun gerakan Islam yang secara keseluruhannya

menampilkan corak pendekatan secara doktrinal dalam usaha mereka untuk merealisasikan penubuhan negara Islam di kedua negara.

4.2 Idealisme Penubuhan Negara Islam

Di Malaysia, tafsiran negara Islam secara konservatif secara umumnya diwakili oleh parti politik PAS. PAS merupakan parti politik yang jelas platform keislamannya baik dari segi perlembagaan parti, gagasan penubuhan negara Islam mahupun dari segi perwatakan ahli parti. Manakala UMNO, meskipun dalam perlembagaan parti tidak setegas PAS dalam menonjolkan identiti keislamannya, akan tetapi UMNO mendakwa sebagai parti yang mewadahi aspirasi kaum Melayu, menegak dan memartabatkan Islam.¹ Pengaruh aliran ini juga meresap ke dalam sebahagian kecil di kalangan UMNO meskipun tenggelam dalam dominasi ideologi kebangsaan berpaksi ketuanan Melayu.² Pada akhir 1990-an, berikutan pemecatan Anwar Ibrahim dan tertubuhnya Parti Keadilan Nasional (Keadilan), isu negara Islam turut menjadi perhatian dalam parti majmuk yang didominasi oleh kaum Melayu ini.³

Meskipun diwarnai dengan kelonggaran-kelonggaran dalam perjalanan perjuangannya,⁴ sejak awal penubuhannya lagi PAS menggariskan bahawa prasyarat

¹ Perbincangan lanjut mengenai negara Islam versi kedua belah parti ini lihat misalnya, Patricia Martinez, "The Islamic State or the State of Islam in Malaysia", *Contemporary Southeast Asia*, Vo. 23, No. 3 (December 2001), hlm. 474-503.

² Pengaruh di dalam UMNO ini terutama merujuk kepada kalangan yang masuk ke dalam parti dan cuba untuk merubah dasar parti ke arah haluan atau sekurang-kurangnya mendekati kepada kategori aliran pertama. Meskipun dilihat sukar mengatasi asas UMNO yang bergerak dalam kerangka kemelayuan yang sudah menebal, akan tetapi tren parti itu pada tahun 1980-an yang disifatkan mengalami pengislaman yang rancak menjadi bukti penting wujud elemen yang cuba untuk merealisasikan kerangka *addin wa dawlāh* di dalam UMNO meskipun tidak pernah berjaya.

³ Disebabkan kemunculan parti ini merupakan serpihan daripada pengikut Anwar Ibrahim dalam UMNO, dalam banyak segi pandangan PKR mengenai negara Islam hampir sama dengan UMNO, iaitu menolak tafsiran sempit negara Islam sepertimana yang dikonsepsikan oleh PAS.

⁴ Istilah longgar bermaksud ada beberapa pimpinan PAS yang cuba untuk melunakkan matlamat PAS dengan menepikan perjuangan negara Islam. Ia juga bermaksud bagi meraikan kepelbagaian khasnya bertujuan agar dapat diterima oleh rakan politik dan bukan Islam. Dengan erti kata lain, kelonggaran ini dikaitkan dengan pendekatan tahalluf siyasi PAS dengan parti lain yang dianggap mengorbankan

utama sesebuah negara dikategorikan sebagai negara Islam adalah dengan dilaksanakannya undang-undang atau perlembagaan negara berdasarkan al-Qur'an dan Sunnah, sebagaimana PAS menjadikan Islam sebagai asas utama dalam perlembagaan partinya.⁵ Salah satu ciri utama idealisme PAS mengenai negara Islam adalah pelaksanaan undang-undang jenayah Islam atau yang dikenali hukum hudud. Satu gagasan yang banyak menimbulkan kontroversi baik (terutama) daripada kalangan bukan Islam mahupun daripada kalangan Islam sendiri.⁶

Bagi PAS, kewujudan perlembagaan dan sistem politik sedia ada sama sekali tidak mencerminkan persyaran sebagai sebuah negara Islam. Dalam hal ini, PAS merujuk kepada perlembagaan negara yang masih mengekalkan warisan perlembagaan kolonial British, tidak diterapkan syariat Islam di dalam peraturan dan perundangan negara, pekat dengan praktik jahiliyah dalam pentadbiran dan undang-undang, mengekalkan peraturan kafir dan tebal unsur asabiyah.⁷ Menurut Abdul Hadi Awang, negara Islam menurut PAS adalah:

"Negara yang dikuasai umat Islam, yang undang-undangnya berdasarkan Islam dan dilaksanakan dengan sistem Islam dan dipimpin oleh pemimpin yang berjiwa Islam".⁸

prinsip negara Islam yang telah menjadi asas dan matlamat perjuangan parti. Wawancara dengan Nasarudin Mat Isa, Bandar Bukit Mahkota, 25 September 2013.

⁵ Perlembagaan Parti Islam Se Malaysia, Fasal 7. Bagaimanapun menariknya, meskipun asas PAS adalah berasaskan Islam akan tetapi penonjolan isu negara Islam ini baru berlaku pada awal 1980-an. Malah, pada awal-awal negara merdeka, perjuangan mewujudkan negara Islam tidak menjadi agenda utama parti ketika mereka menerbitkan manifesto pilihan raya 1959. Lihat John Funston, *Malay Politics in Malaysia: A Study of UMNO and PAS*, Kuala Lumpur: Heinemann, 1980, hlm. 143-144.

⁶ Dalam konteks dengan bukan Islam, pendekatan PAS dalam isu hudud telah memberi persepsi kepada mereka sebagai parti fundamentalis, ekstrem dan kolot. Ia juga telah menjadi duri dalam daging di dalam pakatan pembangkang sehingga pernah berlaku pecah kongsi dengan rakan politiknya pada pilihan raya 2004. Dalam konteks di kalangan Islam, cadangan pelaksanaan hudud dikritik dan ditentang oleh kalangan Islam sederhana sebagai tidak tepat untuk dilaksanakan di Malaysia yang mempunyai masyarakat majmuk. Sedangkan UMNO berpendapat ia sebagai tindakan yang hanya berdasarkan kepada penafsiran ulama PAS, bukan hukum asal Islam. Aspek penting yang sering diujahkan adalah hudud tidak memberi layanan hukum yang adil kerana ia hanya melibatkan kaum Islam sahaja.

⁷ Lihat Farish A. Noor, "Blood, Sweat and Jihad: The Radicalization of the Political Discourse of the Pan-Malaysian Islamic Party (PAS) from 1982 onwards", dalam Joseph Chinyong Liow dan Nadirsyah Hosen, *Islam in Southeast Asia: Critical Concepts in Islamic Studies*, Volume II, London and New York: Routledge, 2010, hlm. 82-83.

⁸ Lihat, "Dengarkan Tokoh-Tokoh PAS Bicara", *Panji Masyarakat*, No. 451, 1984.

Pada masa yang sama, seirama dan senada dengan gerakan Islam lain, PAS berpendapat hanya dengan negara Islam sahaja yang dapat menyelesaikan pelbagai masalah yang timbul termasuklah isu berkaitan dengan kedudukan bukan Islam yang selama ini dijadikan sebagai dalil penentangan negara Islam.⁹ Orang bukan Islam akan mendapatkan hak-haknya sesuai dengan hukum Islam dan membayar cukai (*jizyah*). Cukai ini digunakan kembali bagi pembangunan dan kepentingan mereka.¹⁰

Pendirian keras PAS dalam isu memperjuangkan negara Islam dalam era kebangkitan Islam ini terutamanya berlaku selepas penguasaan golongan ulama terhadap kepimpinan parti.¹¹ Pada Muktamar Agung ke-29 yang dianjurkan pada 29 April 1983, saf kepimpinan PAS baru yang dibekali dengan tenaga-tenaga muda berorientasi Islamis merancang dan mengukuhkan kembali organisasinya bagi menghadapi percaturan politik negara dan mengembalikan semula cita-cita penubuhan negara Islam.¹² Hal ini terutama setelah pada era kepimpinan sebelumnya PAS tenggelam dalam pragmatisme politik dan lebih menonjol perjuangan kaum Melayu berbanding dengan bersungguh-sungguh dalam memperjuangkan idea negara Islam.¹³

Walau bagaimanapun, PAS baru menghuraikan cukup terperinci mengenai gagasan atau konsep negara Islam dalam Dokumen Negara Islam yang dilancarkan pada November 2003.¹⁴ Selain untuk menegaskan ideologi PAS, pelancaran dokumen ini

⁹ Bagi maksud ini, pada 1986 PAS telah menubuhkan satu kelab penyokong daripada kalangan bukan Islam iaitu Chinese Consultative Council (CCC). Selain untuk mendapatkan sokongan, objektif penubuhan kelab ini adalah untuk mengenalkan dasar perjuangan PAS secara terus kepada kaum Cina dan India termasuklah mengenai isu negara Islam. Hal ini kerana kalangan bukan Islam selama ini hanya mendapatkan maklumat daripada UMNO yang sering memomokkan PAS sebagai parti ekstrem dan akan menindas kaum minoriti di jika mereka berkuasa kelak. Wawancara dengan Nakhaie Ahmad, Kajang, 21 Oktober 2012.

¹⁰ Lihat *Panji Masyarakat*, No. 451, 1984.

¹¹ Lihat "PAS: Ke Arah Pimpinan Ulamak", *Panji Masyarakat*, Mei/Jun 1983, hlm. 21-22.

¹² Ibid.

¹³ Lihat "Ucapan Asri Ditolak", *Panji Masyarakat*, November/Disember 1982.

¹⁴ Sesetengah pengkaji berpendapat pelancaran dokumen ini terhasil daripada cabaran Mahathir Mohamad yang mencabar PAS untuk mengkonsep negara Islam setelah sejak penubuhannya tidak

menurut Abdul Hadi Awang Presiden PAS, adalah untuk menjawab segala tohmahan dan tuduhan yang menganggap PAS tidak pernah berniat sedikitpun untuk menubuhkan negara Islam.¹⁵ Dalam dokumen itu, ciri-ciri utama negara Islam menurut PAS ialah terbentuknya sebuah pemerintahan yang menjadikan al-Qur'an dan al-Sunnah sebagai sumber tertinggi perundangan dan pentadbiran negara.¹⁶ Ini termasuklah pelaksanaan hukum hudud yang sudah ditentukan Allah dan wajib untuk dipatuhi.¹⁷

PAS menganggap pelaksanaan Islam oleh UMNO hanya bermotif politik semata-mata dan bagi menarik sokongan umat Islam untuk survivalnya serta tidak didasari oleh keinsafan dan penghayatan terhadap ajaran Islam.¹⁸ Bagi PAS, Islam versi UMNO dilaksanakan hanya untuk memberikan penonjolan kepada imej bahawa Islam adalah sehati dengan UMNO.¹⁹ Akan tetapi, tidak dapat diterjemahkan dalam prinsip asas perlembagaan parti dan pelaksanaan Islam dalam perundangan negara. Negara Islam model UMNO dianggap tidak sah dan tidak memenuhi persyaratan kerana tidak meletakkan Islam sebagai sumber tertinggi perundangan negara.²⁰ PAS mendakwa negara Islam yang diperjuangkannya selama ini merupakan bentuk negara Islam yang hakiki (tulen) dan bukan *taqlidi* (saduran).²¹ Oleh sebab itu, PAS berpendirian negara

pernah dinyatakan secara jelas. Sebelumnya, Fadzil Noor telah menyahut cabaran Mahathir dengan membuat ucapan dasar mengenai negara Islam dalam Muktamar PAS pada 31 Mei 2002. Lihat Liew Chin Tong, "PAS Politics: Defining an Islamic State", dalam Edmund Terence Gomez (pnyt), *Politics in Malaysia The Malay Dimension*, London and New York: Routledge Taylor & Francis Group, 2007, hlm. 111. Lihat, 17 Ramadhan Pas Lancar Konsep Negara Islam, atas laman sesawang, <http://subkylatif.blogspot.com/2003/10/17-ramadhan-pas-lancar-konsep-negara.html>, diakses pada 15 Jun 2012.

¹⁵ Lihat, *Dokumen Negara Islam*, Parti Islam Se-Malaysia (PAS), 2003, hlm. 11.

¹⁶ Ibid., hlm. 18.

¹⁷ Ibid., hlm. 23.

¹⁸ Hussin Mutalib, *Islam in Malaysia: From Revivalism to Islamic State*, Singapore: National University of Singapore, 1993, hlm. 99.

¹⁹ Bahawa UMNO sehati dengan Islam dapat dilihat daripada simbol huruf a, ba, ta dalam logo UMNO dan singkatan UMNO itu sendiri yang oleh sebahagian orang diterjemahkan sebagai ugama (baca Islam), Melayu, Nasional dan organisasi. Oleh sebab itu, dengan sendirinya Islam tidak dapat dipisahkan daripada UMNO. Perbincangan peribadi dengan Abdullah Zakaria, Profesor Sejarah Universiti Malaya, Kuala Lumpur 5 Julai 2011.

²⁰ Lihat "Apa Muslihat PAS?", *Massa*, 6-12 Oktober 2001.

²¹ Lihat *Dokumen Negara Islam*, hlm. 14.

Islam adalah tawaran yang tidak dapat ditolak ansur dan menjadi objektif akhir dalam kancanah percaturan politik negara.²²

Tafsiran negara Islam secara konservatif yang mencita-citakan kewujudan negara khilafah dapat dilihat dengan fenomena yang terjadi pada awal tahun 2000-an dengan kemunculan organisasi transnasional Hizbut-Tahrir (untuk seterusnya ditulis HT).²³ Organisasi yang sebenarnya dirancang sebagai parti politik ini menjadikan khilafah sebagai slogan dan matlamat utama organisasi wujud di Malaysia dan Indonesia pada tahun 2000.²⁴ Dalam hal ini, disebabkan gagasan utama HT merentasi sempadan geografi kedua negara, tidak ada perbezaan ketara di antara mereka dalam merumuskan konsep dan gagasan negara Islam yang mereka perjuangkan. Justeru itu

²² Untuk perbincangan lanjut mengenai dinamika pendirian PAS dalam isu negara Islam lihat Liew Chin Tong, "PAS Politics: Defining an Islamic State", hlm. 107-137.

²³ Walau bagaimanapun, HT diasaskan oleh Taqiyyudin al Nabhani pada 1953 di al Quds Palestin. Setelah pengasasnya meninggal pada 1977, kepimpinan HT dilanjutkan oleh Abdul Qadim Zallum hingga 2003. Sejak 2003, kepimpinan HT dikendalikan oleh Atha' Abu Rashthah. Lihat Ainur Rafiq al-Amin, *Membongkar Proyek Khilafah ala Hizbut Tahrir di Indonesia*, Yogyakarta: Penerbit LKiS, 2012, hlm. 21-22. Pada perkembangan seterusnya HT mengembangkan gerakan yang berpusat di Jordan dan menyebar ke hampir seluruh negara Timur Tengah, Inggeris, Jerman, Belanda, Austria, Pakistan, Malaysia, Singapura, Australia, Jepun, Uzbekistan, Azerbaijan, Kazakhstan, Kirgistan dan Amerika Syarikat. HT pernah didaftarkan ke pihak berkuasa Jordan, akan tetapi tidak diluluskan kerana kewujudannya dianggap membahayakan kepentingan pihak berkuasa. HT merupakan organisasi yang bergerak secara rahsia dan di bawah tanah. Oleh sebab itu, di kebanyakan negara keberadaan HT tidak didaftarkan secara rasmi dan sentiasa dicurigai. Malah HT kerap mengalami tekanan hingga pengharaman. Imdadun Rahmat, *Arus Baru Islam Radikal: Transmisi Revivalisme Islam Timur Tengah ke Indonesia*, Jakarta: Penerbit Erlangga, 2005, hlm. 60.

²⁴ Di Indonesia dikenali sebagai HTI dan dideklarasikan kepada khalayak ramai pada 2000 selari dengan ruang demokrasi yang bebas pasca runtuhnya Orde Baru. Bagaimanapun, kehadiran HTI sudahpun bermula seawal 1980-an yang dibawa oleh aktivis HT dari Lubnan Abdul Rahman al Baghdadi di daerah Bogor Jawa Barat. Kegiatan HT berpusat di Pesantren Al Ghazali dan digerakkan oleh aktivis dakwah di Institut Pertanian Bogor (IPB). Bagaimanapun, kegiatan ini dilakukan melalui gerakan bawah tanah dan secara sembunyi disebabkan sistem politik ketika itu yang tidak memungkinkan dilakukan secara terbuka. Seiring dengan perkembangan lembaga dakwah kampus yang digerakkan kumpulan tarbiyah, gerakan HT juga menyebar ke kampus-kampus 'sekular' di serata Indonesia. Lihat Imdadun Rahmat, *Arus Baru Islam Radikal*, hlm. 124-126. Tidak sebagaimana di Indonesia yang dilakukan secara terbuka, kewujudan Hizbut Tahrir di Malaysia lebih banyak dilakukan secara tertutup. Aktivitinya lebih banyak dilakukan di dalam dewan atau di sekretariat utama mereka yang terletak di daerah Bangi. Meskipun begitu, boleh dikatakan program mereka cukup aktif khasnya berkaitan dengan sosialisasi pemikiran dan konsep mereka terhadap gagasan khilafah. Salah satu tunjang media sosialisasi HT Malaysia adalah risalah kecil yang dikenali Shautun Nahdah. Risalah ini merupakan pendapat rasmi HT Malaysia mengenai isu berbangkit sama ada isu tempatan mahupun isu antarabangsa. Hampir dipastikan risalah ini dapat ditemui di masjid atau surau yang diedarkan setiap kali solat Jumaat di kawasan Bangi, Kajang dan sekitarnya.

dalam hal ini, perbincangan secara umum perspektif HT tanpa merujuk kepada pendirian HT di Malaysia mahupun di Indonesia.

Gagasan utama HT mengenai negara Islam tertumpu kepada terbentuknya negara berdasarkan pelaksanaan syariat Islam secara sepenuhnya. Pandangan ini sebenarnya tidaklah menjadi satu keanehan bagi organisasi Islam seperti HT sebagaimana yang dicita-citakan oleh gerakan Islam lain. Walau bagaimanapun, perkara yang menjadi titik perbezaan dengan organisasi Islam lain adalah terletak kepada pendirian HT yang amat bermusuhan dan menolak secara keras terhadap sistem demokrasi, kedaulatan rakyat, idea nasionalisme, konsep pemerintahan moden seperti *trias politica* yang kesemuanya bersumber daripada pemikiran dan peradaban Barat.²⁵ Idea dan konsep negara ini dianggap sebagai sistem kufur yang bertentangan dengan sistem politik Islam yang meletakkan kedaulatan Allah sebagai sumber perundangan negara.²⁶

Lantaran itu, bagi memastikan terbentuknya negara Islam yang menjalankan syariat Islam sepenuhnya, bagi HT penubuhan sistem khalifah adalah satu kemestian yang tidak dapat ditawar atau dikompromikan. Penerapan syariat dan kehidupan Islam menurut HT, tidak akan sempurna kecuali dengan terwujudnya khilafah. Dengan khilafah, Islam dapat diterapkan secara sempurna ke seluruh negeri muslim dan misi dakwah Islam akan bergema dan berkembang ke seluruh dunia.²⁷ Khilafah adalah satu-satunya kaedah yang paling absah (*at thariqah al wahidah*) bagi menerapkan hukum hakam Islam. Sekiranya sistem khilafah ditinggalkan, pelaksanaan Islam tidak

²⁵ Huraian lanjut mengenai teori politik dan pemerintahan Hizbut Tahriri lihat Abdul Qadim Zallum, *Sistem Pemerintahan Islam* (terj.), Bangil: Penerbit al Izzah, 2002.

²⁶ Hizbut Tahrir, "Pasca PRU-13: 'Demo' Kalah, 'Krasi' Menang", *Shautun Nahdah*, 10 Mei 2013.

²⁷ Lihat Ainur Rafiq al-Amin, *Membongkar Proyek Khilafah*, hlm. 114.

sempurna kerana khilafah bahagian ajaran Islam fundamental yang tidak boleh ditinggalkan.²⁸

Bagi merealisasikan penubuhan negara Islam berdasarkan sistem khilafah, HT menetapkan tiga peringkat perjuangan iaitu *marhalah tasqif*, *marhalah tafa'ul ma'al ummah* dan *marhalah istilam al hukm*. Peringkat pertama atau *tasqif* merupakan pembentukan dan pembinaan kader parti. Peringkat kedua iaitu *tafa'ul maal ummah* ialah terjun ke masyarakat bagi menjawab dan mempromosikan Islam dalam setiap segi kehidupan sehingga terbentuk kesedaran dan pemikiran Islamnya. Manakala peringkat terakhir *istilam al hukm* adalah mengambil alih kekuasaan negara. Situasi ini dapat terwujud sekiranya masyarakat Islam sudah terpupuk kesedaran Islamnya sehingga dengan sendirinya akan berjuang sepenuh hati untuk menubuhkan negara Islam (*dawlah Islamiyah*) yang berpaksi kepada sistem khilafah.²⁹

Konsepsi dan idealisme HT terhadap penubuhan negara Islam yang terpusat kepada pembentukan sistem khilafah dan penolakannya secara keras terhadap sistem demokrasi dapat dikatakan merupakan cerminan kepada pengaruh gagasan yang dicetuskan oleh aliran pertama khasnya pemikiran Maududi. Gagasan khilafah yang dibawa HT tidak hanya dianggap utopia kerana perlu menyatukan negara muslim dalam satu payung di bawah kekuasaan khalifah, akan tetapi ia juga dianggap sebagai organisasi yang berpotensi mencetuskan kekacauan dan ketidakharmonian masyarakat Islam dan bukan Islam. Ini kerana penolakan mereka terhadap sistem demokrasi dan ideologi negara boleh menggugat kestabilan sesebuah pemerintahan.³⁰

²⁸ Ibid., hlm. 116.

²⁹ Imdadun Rahmat, *Arus Baru Islam Radikal*, hlm. 115.

³⁰ Di Indonesia, gagasan khilafah HTI dianggap akan melenyapkan Pancasila sebagai ideologi nasional dan Negara Kesatuan Republik Indonesia (NKRI). Di Malaysia, aktiviti HT yang selama ini masih bergerak dalam gerakan bawah tanah, dianggap masih belum mendatangkan ancaman kepada kerajaan. Bagaimanapun, pergerakan mereka tidak lepas daripada pengawasan pihak berkuasa. Wawancara

Meskipun mempunyai tujuan yang sama iaitu cita-cita tertubuhnya negara Islam dengan penerapan syariat Islam sebagai teras utama pentadbiran negara, akan tetapi dari beberapa segi, konsepsi HT mengenai negara Islam amat berbeza dengan gerakan tarbiyah seperti PKS di Indonesia atau PAS dan ABIM di Malaysia. Di dalam gerakan tarbiyah, mereka percaya bahawa sistem demokrasi yang dianut di negara masing-masing, akan mampu membawa kepada terbentuknya sistem pemerintahan dan negara bagi membolehkan pelaksanaan syariat atau perundangan Islam. Di atas sebab itu, gerakan Islam ini menyertai proses pilihan raya bagi mencari mandat rakyat sama ada dibenarkan atau sebaliknya bagi menerapkan prinsip partinya. HT, sebagai akibat pendiriannya yang menentang demokrasi, menolak pilihan raya sebagai medium untuk merealisasikan cita-cita perjuangannya.³¹

Menurut pandangan HT, sistem demokrasi tidak hanya produk kaum kuffar dan bercanggah dengan Islam, demokrasi hanya akan memerangkap umat Islam ke dalam dominasi orang kafir dan akan membawa Islam sentiasa mengalami kemunduran dan kekalahan. Malah lebih jauh, HT dengan sinikal berpendapat sistem demokrasi yang kufur ini tidak akan dapat menyatukan umat Islam, apatah lagi membebaskan umat Islam di negara bergolak seperti di Palestin, Kashmir, Myanmar, Selatan Thailand dan di negara-negara lain yang masih dilanda konflik.³² Oleh itu, HT menyeru kepada gerakan Islam yang menyertai pilihan raya untuk bermuhasabah diri dengan meninggalkan demokrasi. Pada masa yang sama, HT mengajak gerakan Islam bersama-

dengan Ahmad Zamzamin Hashim, mantan Ketua Pengarah Penyelidikan di Jabatan Perdana Menteri, Kuala Lumpur 6 Oktober 2012.

³¹ Hizbut Tahrir, "Muhasabah Terbuka Kepada Gerakan Islam: Tinggalkan Demokrasi Tegakkan Khilafah", *Shautun Nahdah*, 17 Mei 2013.

³² Lihat *Shautun Nahdah*, 10 Mei 2013.

sama untuk menegakkan khilafah bagi mewujudkan negara Islam yang menerapkan syariat Islam secara sempurna dan sepenuhnya.³³

Dalam kerangka pertubuhan Islam dan gerakan dakwah Islam, hampir keseluruhan gerakan Islam di Malaysia seperti ABIM, JIM, Darul Arqam dan pertubuhan Islam pada peringkat awal kemunculannya pada tahun 1970-an terpengaruh dengan idea secara doktrinal. ABIM misalnya, sejak awal penubuhannya lagi menghendaki terciptanya sebuah negara Islam sebagaimana cita-cita kumpulan Ikhwanul Muslimin di Mesir dan Jamaat Islami di Pakistan yang dikatakan mempengaruhi ABIM.³⁴ Malah, meskipun cenderung utopia, ABIM memiliki cita-cita wujudnya satu negara Islam dengan khilafah sebagai sistem pemerintahannya. Satu gerakan global yang perlu disertai oleh masyarakat Islam Malaysia.³⁵

Begitu juga dengan pertubuhan Islam yang lahir sejak tahun 2000-an seperti ISMA, Muafakat, IKRAM, Hizbut Tahrir Malaysia dan pertubuhan Islam lain yang semakin rancak. Walaupun wujud pendekatan dan kaedah yang berbeza khasnya berkaitan dengan afiliasi atau kecenderungan terhadap corak politik sedia ada, akan tetapi dapat dikatakan bahawa kesemua NGO Islam itu bercita-cita menghendaki terbentuknya negara Islam yang berlandaskan kepada pendekatan formalistik-legalistik.³⁶

³³ Lihat *Shautun Nahdah*, 17 Mei 2013.

³⁴ Lihat Jomo dan Ahmed Shabery Cheek, "The Politics of Malaysia's", hlm. 846.

³⁵ Lihat ABIM, *Mengangkat Martabat Umat: Koleksi Ucapan Dasar Mukhtar Sanawi ABIM*, Kuala Lumpur: ABIM, 1989, hlm. 13.

³⁶ Bagaimanapun, kemunculan NGO Islam pada tahun 2000-an dikatakan kehilangan momentum yang tepat dalam gerakan Islam berbanding pada era tahun 1970-an. Kelahiran ABIM misalnya, merupakan wadah dan dalam masa yang tepat bagi mawadahi aspirasi kebangkitan Islam berbanding dengan gerakan Islam yang lain sehingga ABIM amat dikenali sebagai organisasi terkemuka dan berpengaruh dalam masyarakat Islam di Malaysia. NGO Islam pada era 2000-an gagal menampilkan pemimpin dalam peringkat nasional dan mencorakkan gerakan Islam. Perkara ini dapat dilihat dalam IKRAM misalnya. Meskipun keahliannya terdiri daripada kalangan terdidik, profesional dan tidak diragukan lagi komitmennya terhadap dakwah Islamiah, namun kemunculan pertubuhan ini tidak tepat. Wawancara dengan Siddiq Fadzil, Kajang, 28 Mac 2012. Walau bagaimanapun, faktor bahawa suasana dan

Menurut Presiden ABIM keempat Siddiq Fadzil, cita-cita membentuk semula sistem khilafah tidak hanya semata-mata satu strategi politik, akan tetapi merupakan tuntutan agama dan selari dengan tuntutan kesatuan ummah berdasarkan *wahdatul qiyadah* (kepimpinan tunggal) bagi umat Islam.³⁷ Sebab hanya dengan negara Islamlah satu-satunya cara yang boleh menyelesaikan persoalan perkauman di Malaysia dengan adil dan saksama.³⁸ Pada masa yang sama, ABIM menolak sistem sekular (Barat) dan nasionalisme sempit (*asabiyah*) sebagai ideologi negara serta menentang praktik rasuah, salah guna kuasa dan akta-akta yang dianggap melanggar prinsip keadilan seperti ISA, AUKU dan Akta Pertubuhan.³⁹

Disebabkan matlamat dan pandangannya yang sedemikian, ABIM terutama di peringkat awal (1970-1981) dikenali sebagai gerakan Islam yang berpendirian idealis dan kritikal terhadap kerajaan yang dianggap mengamalkan sistem politik dan perlembagaan yang bertentangan dengan Islam. Satu tempoh yang disifatkan sebagai era konfrontasional.⁴⁰ Malah, ABIM dianggap sebagai memberi ancaman yang potensial kepada dominasi UMNO dan kerajaan meskipun ABIM adalah sebuah pertubuhan belia.⁴¹

persekitaran umat Islam masa kini yang jauh berbeza dengan keadaan umat Islam pada tahun 1970-an turut menjelaskan mengapa kemunculan NGO Islam tersebut kurang mendapatkan sambutan masyarakat Islam. Meskipun dari segi ideologi berlaku banyak kesamaan terutama dari segi bahawa mereka mewakili golongan Islam yang bergerak dalam kerangka dakwah dan memberi penekanan kepada cara hidup mengikut Islam, akan tetapi berikutan keadaan umat Islam masa kini sudah pun mampan baik dari segi penghayatan dan kesedaran keislaman yang tinggi, kemunculan NGO Islam masa sekarang kurang mendapatkan impak yang besar.

³⁷ ABIM, *Mengangkat Martabat Umat*, hlm. 12.

³⁸ Hussin Mutalib, *Islam dan Etnisitas*, hlm. 117.

³⁹ Chandra Muzaffar, *Kebangkitan Semula Islam di Malaysia*, Petaling Jaya: Fajar Bakti Sdn Bhd, 1988, hlm. 59-61. Hussin Mutalib, *Islam dan Etnisitas*, hlm. 119.

⁴⁰ Lihat Ahmad Fauzi Abdul Hamid, "Islamist Realignment and the Rebranding on the Muslim Youth Movement of Malaysia", *Contemporary Southeast Asia*, Vol. 30, No. 2, 2008, hlm. 217.

⁴¹ Lihat "The Progressive Voice of Islam", *Asiaweek*, 27 Julai 1979.

Bagaimanapun, konsepsi ABIM mengenai kewujudan negara Islam masih mengalami kekaburan konsep dan definisi.⁴² Kekaburan ABIM terhadap gagasan negara Islam terutama dikaitkan dengan persoalan dengan keadaan dan struktur masyarakat Malaysia yang majmuk. Dengan tidak mengabaikan peranan ABIM sebagai pergerakan Islam yang begitu komitmen terhadap perjuangan untuk Islam secara menyeluruh (*syumuliyah*), ABIM dilihat menyedari kesukaran bagi melaksanakan negara Islam yang diimpikannya dalam konteks masyarakat pluralistik seperti di Malaysia. Selain faktor masih dangkalnya pemahaman Islam di kalangan masyarakat Islam sendiri dan apatah lagi di kalangan bukan Islam, menurut ABIM gaya hidup sekular yang begitu meresap dalam sistem sosial, ekonomi dan politik masyarakat dikatakan sebagai faktor misi sukar untuk merealisasikan pembentukan negara Islam.⁴³

Manakala dalam konsepsi Darul Arqam secara sederhana memanifestasikan idealismenya mengenai gagasan negara Islam dengan membentuk satu komuniti Islam yang cenderung eksklusif dan menitikberatkan kepada pendidikan fardu ain.⁴⁴ Darul Arqam yakin dengan membentuk komuniti Islam dan pembentukan karakter individu terlebih dahulu, dengan sendirinya akan terbentuk masyarakat yang berkeadilan dan kesaksamaan.⁴⁵ Oleh itu, Darul Arqam tidak mementingkan sesebuah nama atau label negara Islam sekiranya masyarakat Islam masih gagal menerapkan aspek fardu kifayah seperti pendidikan dan terbentuknya masyarakat Islam yang berdasarkan al-Qur'an dan Hadis.⁴⁶

⁴² Dilaporkan bahawa Anwar Ibrahim sendiri tidak selesa dengan istilah 'negara' Islam kerana istilah ini lebih menekankan simbol dari isi. Pandangan Anwar ini diikuti oleh Presiden ABIM kelima Muhammad Nur Manuty dengan mengatakan tidak ada rujukan (model atau contoh) mengenai gagasan negara Islam. Beliau lebih memilih pengukuhan dan penyatuan ummah dalam menterjemahkan Islam sebagai unsur terpenting dalam hubungannya dengan negara. Lihat Kamarulnizam Abdullah, *The Politics of Islam*, hlm. 91.

⁴³ Hussin Mutalib, *Islam dan Etnisitas*, hlm. 118.

⁴⁴ Chandra Muzaffar, *Kebangkitan Semula Islam di Malaysia*, Petaling Jaya: Penerbit Fajar Bakti, 1988, hlm. 55.

⁴⁵ Ibid.

⁴⁶ Kamarulnizam Abdullah, *The Politics of Islam*, hlm. 103.

Berbeza dengan PAS yang haluan utamanya ialah menegakkan negara Islam agar dapat menerapkan hukum hakam Islam, Arqam berpendapat pelaksanaan undang-undang Allah tidak perlu menunggu tertegaknya negara Islam terlebih dahulu. Dengan erti kata lain, penubuhan negara Islam menurut Arqam merupakan kemuncak kepada cita-cita jangka panjang mereka yang perlu melalui pelbagai peringkat terlebih dahulu. Bagi merealisasikan terbentuknya negara Islam, Arqam menggariskan kefahaman Islam melalui beberapa peringkat iaitu pertama melalui peringkat individu, kemudian di dalam keluarga, di organisasi, dalam masyarakat, di peringkat negara dan akhirnya di peringkat dunia.⁴⁷

Lantaran itu, pertubuhan yang disebut oleh beberapa pengkaji dikategorikan sebagai pertubuhan neo-tradisional dan ortodoks ini⁴⁸ membuka perkampungan di Sungai Penchala pada tahun 1972. Perkampungan dengan keluasan lima ekar bagi menggembleng anggota pertubuhan dengan matlamat mempersiapkan kader-kader dan komuniti yang akan menjadi contoh kepada kehidupan Islamik yang digambarkan sebagai terbentuknya miniatur negara Islam sekaligus sebagai matlamat utama pergerakan.⁴⁹

Sepertimana Hizbut-Tahrir, Arqam juga menolak sistem pilihan raya kerana ia buatan orang kafir dan diimport daripada peradaban Barat. Sambil menyelar pihak-pihak yang terlibat dalam politik khasnya PAS, Arqam menyatakan bahawa politik pilihan raya tidak hanya menjadi medan kepada terdedahnya maksiat dan adab yang hilang (misalnya dalam kempen) yang bertentangan dengan etika Islam, akan tetapi

⁴⁷ Ahmad Fauzi Abdul Hamid, "Political Dimension of Religious Conflict in Malaysia: State Responses to an Islamic Movement", *Indonesia and the Malay World*, 28, No. 80, 2000, hlm. 50.

⁴⁸ Lihat Abdul Rahman Haji Abdullah, *Pemikiran Islam di Malaysia: Sejarah dan Aliran*, Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka, 1998, hlm. 107. Chandra Muzaffar, *Kebangkitan Semula Islam*, hlm. 55.

⁴⁹ Abdul Rahman Haji Abdullah, *Pemikiran Islam*, hlm. 112.

Arqam menolak sistem demokrasi dan politik ciptaan Barat disebabkan banyak jalan lain yang lebih berkesan dan menepati syariat bagi menegakkan Islam. Di antaranya ialah dengan memberi tumpuan kepada hukum-hukum fardu kifayah seperti masalah pendidikan, ekonomi, sosial, perubatan dan sebagainya.⁵⁰

Walau bagaimanapun, seiring dengan perkembangan zaman dan persekitaran politik yang dinamik, kecuali Darul Arqam, idealisme negara Islam secara konservatif di kalangan pertubuhan Islam itu mengalami perubahan yang cukup signifikan.⁵¹ Sejak awal tahun 2000-an misalnya, ABIM lebih mengutamakan pembentukan isi dalam sesebuah negara dengan mendidik umat Islam mengenai intipati Islam. Pelabelan negara Islam menurut ABIM tidak penting lagi kerana pada zaman Nabi Muhammad membentuk negara Madinah lebih menekankan aspek pengisian dan program tanpa mengisytiharkan sebagai negara Islam. ABIM lebih mementingkan pembentukan masyarakat berasaskan kepada prinsip keagamaan tertentu yang berpijak kepada realiti masyarakat majmuk berbilang kaum.⁵²

Di Indonesia, kesan dan pengaruh pemikiran aliran konservatif lebih banyak didominasi oleh parti politik yang menjadikan Islam sebagai ideologi parti. Pada tahun 1950-an, pemikiran ini banyak mempengaruhi Masyumi. Salah satunya disuarakan oleh Mohammad Natsir, tokoh utama Masyumi dan ideolog penting pendokong negara Islam.⁵³ Dalam ucapannya pada sesi pembahasan di Dewan Konstituante, Natsir

⁵⁰ Ibid., hlm. 136-137.

⁵¹ Kajian mengenai arus perubahan organisasi Islam dan faktor-faktor yang melatarinya lihat misalnya, Ahmad Fauzi Abdul Hamid, "Islamist Realignment and the Rebranding of the Muslim Youth Movement of Malaysia", *Contemporary Southeast Asia*, Vol. 30, No. 2 (2008). Lihat juga Muhammad Syukri Salleh, "Recent Trends in Islamic Revivalism in Malaysia", *Studia Islamika*, Vol. 6, No. 2, 1999.

⁵² Lihat "Orientasi Politik ABIM Berbeza", *Utusan Malaysia*, 19 November 2001.

⁵³ Bagaimanapun, di kalangan Masyumi sendiri terdapat perbezaan pendapat mengenai penggunaan istilah negara Islam. M Natsir dan Zainal Abidin Ahmad, salah seorang pemikir Masyumi, lebih suka menggunakan istilah negara Islam kerana ia penting bagi menegaskan identiti bangsa dan negara. Meskipun setuju dengan isi utamanya, tokoh Masyumi lain Mohammad Roem dan Syafrudin

berpendapat penubuhan negara Islam di Indonesia tidak hanya berdasarkan bahawa Islam merupakan agama yang dianut oleh majoriti rakyat Indonesia, akan tetapi yang penting ialah faktor keyakinan ideologi. Sebagaimana yang terdapat dalam aliran pertama mengenai konsepsi negara Islam, Natsir percaya bahawa Islam merupakan agama yang sempurna yang mengatur masalah kenegaraan dan kehidupan masyarakat.⁵⁴ Natsir mengakui bahawa institusi negara bukanlah tujuan akhir seorang muslim, tetapi hanya sebagai alat, Natsir meyakini dengan Islam sebagai dasar negara akan menjamin terlaksananya undang-undang Ilahi (syariat Islam) yang merupakan tujuan akhir bagi setiap orang Islam.⁵⁵

Dengan terwujudnya sebuah negara Islam, yang menjadikan syariat Islam sebagai dasar negara dan tujuan utama setiap Muslim, bukan bermakna menjadikan negara tersebut sebagai negara teokrasi. Sambil memperbetulkan salah tanggapan kalangan Barat terhadap Pakistan yang dilabel sebagai negara teokrasi disebabkan menjadikan Islam sebagai asas negara, Natsir menolak negara teokrasi kerana di dalam Islam tidak dikenal hirarki kerahiban (*priesthood*) sebagaimana yang diamalkan Kristian di Barat.⁵⁶ Di dalam negara Islam menurut Natsir, kewujudan kepala negara atau sebuah kerajaan dibentuk bukan kerana dilantik atas nama Tuhan,⁵⁷ akan tetapi

Prawiranegara tidak menggunakan istilah negara Islam kerana dianggap tidak penting dan mengelakkan persepsi negatif oleh pihak berkuasa. Lutfi Assyaukani, *Ideologi Islam*, hlm. 82-83.

⁵⁴ Mohammad Natsir, *Islam Sebagai Dasar Negara*, Jakarta: Dewan Dakwah Islamiah Indonesia, 2000, hlm. 60

⁵⁵ *Ibid.*, hlm. 11.

⁵⁶ Pada 2 April 1952, Natsir berucap dalam persidangan Pakistan Institute of World Affairs di Karachi. Dalam ucapannya, beliau menyamakan Pakistan dan Indonesia sebagai sebuah negara Islam. Meskipun Indonesia berdasarkan Pancasila, akan tetapi Indonesia tidak memisahkan agama dan Islam dijadikan sebagai asas dalam setiap aspek kehidupan. Pakistan oleh penulis Barat seperti James A. Michener dianggap sebagai negara teokratis kerana menjadikan Islam sebagai dasar negara. Anggapan ini adalah salah besar kerana selain di dalam negara Islam tidak diatur mengikut cara kerahiban akan tetapi negara Islam adalah negara yang diatur menurut asas-asas Islam. *Ibid.*, hlm. 23

⁵⁷ Mohammad Natsir, *Islam Sebagai Dasar Negara*, hlm. 56.

kerajaan dibentuk menerusi sistem yang telah disepakati bersama seluruh komponen masyarakat.⁵⁸

Dalam hal ini, Natsir memilih demokrasi sebagai mekanisme membentuk kerajaan di Indonesia yang dinamakannya sebagai "teistik demokrasi". Negara teistik demokrasi merupakan bentuk negara demokrasi yang menolak negara teokrasi dan bukan negara sekular.⁵⁹ Negara dalam bentuk ini merupakan jalan tengah di antara bentuk negara yang ekstrem iaitu negara pemerintahan oleh Tuhan (teokrasi) dan negara yang tanpa bertuhan (sekular).⁶⁰ Bentuk demokrasi yang dipilih Masyumi selain kerana demokrasi adalah selari dengan Islam, dari satu segi juga merupakan bentuk penolakan terhadap cara dan strategi Darul Islam yang memberontak dan menggunakan cara keganasan dalam memperjuangkan penubuhan negara Islam.⁶¹

Setelah Masyumi diharamkan oleh rejim Orde Lama pada 1961, pengaruh ini melekat dalam Partai Persatuan Pembangunan (PPP) pada era Orde Baru. Pada era reformasi yang mula berlaku pada akhir 1990-an, pengaruh pemikiran Islam sebagai agama dan negara sebagaimana yang dikonsepsikan oleh aliran pertama terjelma dalam parti-parti berideologi Islam seperti Partai Keadilan Sejahtera (PKS), Partai Bulan Bintang (PBB) dan parti-parti kecil lain yang kemudian terkubur kerana tidak cukup mendapat sokongan.⁶²

⁵⁸ Ini bermakna Natsir tidak bersetuju dengan pendapat yang difahami oleh pemikir Islam seperti Maududi atau kebanyakan pemikir politik Islam klasik seperti Al Mawardi, Al Ghazali dan Al Farabi yang berpandangan bahawa kewujudan negara dan pelantikan ketua negara merupakan lantikan terus daripada Allah kerana manusia diciptakan sebagai khalifah di atas muka bumi. Pandangan ini dikenali sebagai teori mengenai negara teokrasi.

⁵⁹ Mohammad Natsir, *Islam Sebagai Dasar Negara*, hlm. 56.

⁶⁰ Lutfi Assyaukani, *Ideologi Islam*, hlm. 18.

⁶¹ Yudi Latif, "Sisi Nasionalis Natsir", dalam Lukman Hakiem (pnyt.), *100 Tahun Mohammad Natsir Berdamai dengan Sejarah*, Jakarta: Penerbit Republika, 2008, hlm. 135.

⁶² Analisis mengenai faktor dan latar belakang mengapa parti-parti Islam tidak mendapat sokongan umat Islam pasca reformasi lihat, Hamid Basyaib dan Hamid Abidin (pnyt.), *Mengapa Partai Islam Kalah? Perjalanan Politik Islam dari Pra-Pemilu '99 sampai Pemilihan Presiden*, Jakarta: Alvabet, 1999.

Dalam konteks di luar kepartian, pemikiran aliran pertama lebih banyak mempengaruhi gerakan dakwah pada tahun 1950-an sebagaimana yang ditunjukkan oleh NU dan Muhammadiyah terhadap sokongan mereka ke atas perjuangan Masyumi bagi menubuhkan negara Islam dalam sidang Konstituante.⁶³ Walau bagaimanapun, menyedari bahawa perjuangan menubuhkan negara Islam secara formal tidak pernah mendatangkan sebarang kejayaan dan malah mencetuskan konflik dengan kekuatan pemerintah, kedua organisasi Islam terbesar sejak pertengahan 1980-an secara rasmi tidak lagi pernah menuntut penubuhan negara Islam. Sebaliknya mereka bersetuju bahawa negara Pancasila merupakan bentuk akhir ideologi negara.⁶⁴

Perkara yang menarik dalam konteks ini adalah hampir bersamaan dengan keputusan rasmi dua organisasi tertua di Indonesia mengenai bentuk negara, muncul organisasi dakwah dan gerakan tarbiyah yang berpusat di kampus-kampus sekular. Gerakan yang dipelopori oleh kalangan anak muda ini banyak dipengaruhi oleh aliran pertama (konservatif) khasnya daripada Ikhwanul Muslimin dan para tokohnya.⁶⁵ Berbeza dengan organisasi mahasiswa Islam lain yang sudah hadir terlebih dahulu dan bersifat tempatan sepenuhnya seperti Himpunan Mahasiswa Islam (HMI) atau Pergerakan Mahasiswa Islam Indonesia (PMII), gerakan tarbiyah dan dakwah kampus ini merupakan satu bentuk perhubungan secara langsung dengan gerakan Islam Timur Tengah.⁶⁶

⁶³ Gambaran umum mengenai perjuangan umat Islam dalam menjadikan Islam sebagai agama negara di dalam sidang konstituante lihat Ahmad Syafi'i Maarif, *Islam dan Masalah Kenegaraan: Studi Tentang Percaturan dalam Konstituante*, Jakarta: LP3ES, 1985.

⁶⁴ Mengenai keputusan bentuk negara dan penerimaan NU dan Muhammadiyah terhadap Pancasila lihat Faisal Ismail, "Pancasila as the Basis for All Political Parties and for All Mass Organizations: An Account of Muslims Responses", *Studia Islamika*, Vol. 3, Number 4, 1996, hlm. 34-46.

⁶⁵ Lihat Salman, "The Tarbiyah Movement: Why People Join This Indonesian Contemporary Islamic Movement", *Studia Islamika*, Volume 13, Number 2, 2006, hlm. 185-186.

⁶⁶ Lihat Imdadun Rahmat, *Arus Baru Islam Radikal*, hlm. 93.

Pada akhir 1990-an atau pasca tumbangannya rejim Orde Baru, gerakan dakwah kampus dan kumpulan tarbiyah ini bertransformasi dan menjelma dalam pertubuhan Islam seperti Hizbut Tahrir Indonesia (HTI) dan sebahagian besar yang lain menjelma dalam parti politik PKS.⁶⁷ Gerakan ini secara umumnya, sangat berhasrat bagi terbentuknya satu sistem politik dan negara yang diimpikan oleh aliran pertama iaitu gagasan mengenai konsep *addin wa dawlah*. Oleh kerana kelantangannya menghendaki penubuhan negara Islam dan kemunculannya yang bersinggungan dengan gerakan Islam di Timur Tengah, gerakan mereka dicap sebagai gerakan Islam transnasional yang dikatakan menggugat ideologi dan kemapanan sistem politik sedia ada.⁶⁸ Sebahagian yang lain terjelma dalam beberapa organisasi yang mendambakan pelaksanaan syariat Islam pasca reformasi ialah Front Pembela Islam (FPI), Majlis Mujahidin Indonesia dan Laskar Jihad.⁶⁹

4.3 Perjuangan Penubuhan Negara Islam Melalui Parti Politik

Perjuangan negara Islam dalam konteks aliran konservatif dari segi sejarahnya tidak dapat dipisahkan daripada perjuangan parti politik Islam di kedua negara. Dalam proses menuju ke arah kemerdekaan, Malaysia dan Indonesia mengalami konflik yang cukup tajam di antara parti Islam *vis-a-vis* nasionalis sekular berkenaan dengan sistem atau ideologi apa yang perlu digunapakai dalam konteks negara yang dari segi struktur masyarakat adalah pelbagai. Perkara ini penting disebabkan wujudnya perbezaan tafsiran dan pemahaman di kalangan pemimpin kerajaan dan masyarakat Islam

⁶⁷ Lihat Ali Said Damanik, *Fenomena Partai Keadilan: Transformasi 20 Tahun Gerakan Tarbiyah di Indonesia*, Jakarta: Penerbit Teraju, 2002.

⁶⁸ Lihat Abdurrahman Wahid (pnyt.), *Ilusi Negara Islam: Ekspansi Gerakan Islam Transnasional di Indonesia*, Jakarta: Gerakan Bhineka Tunggal Ika, The Wahid Institute dan Maarif Institute, 2009.

⁶⁹ Lihat Jajang Jahroni, "Gerakan Salafi di Indonesia: Dari Wahabi sampai Laskar Jihad", dalam Rizal Sukma dan Clara Joewono (pnyt). *Gerakan dan Pemikiran Islam Indonesia Kontemporer*. Jakarta: Centre for Strategic and International Studies, 2007, hlm. 127-131. Lihat juga, Noorhaidi Hasan, "The Salafi Movement in Indonesia: Transnational Dynamics and Local Development", *Comparative Studies of South Asia, Africa and the Middle East*, 27 (1), 2007. Endang Turmudi dan Riza Sihbudi (pnyt), *Islam dan Radikalisme di Indonesia*, Jakarta: LIPI Press, 2005.

mengenai kedudukan Islam dalam sistem politik dan ideologi negara.⁷⁰ Hal ini berlaku di Malaysia dan Indonesia meskipun dengan kadar konflik dan keadaan tidak sama yang terpaksa ditempuh pejuang ideologi pasca merdeka. Di satu pihak, menyokong Islam dipakai sebagai dasar negara (negara Islam) dan di pihak lain menentang gagasan itu. Dalam wacana yang biasa dipakai bagi memaknai perbezaan pandangan ini, ia merujuk golongan Islam mewakili pandangan gagasan pendirian negara Islam dan golongan nasionalis-sekularis yang mewakili gagasan sebaliknya.⁷¹

Di Malaysia, PAS adalah parti yang mewakili parti politik aliran Islam yang teguh dan konsisten mencita-citakan pendirian negara Islam sejak parti itu ditubuhkan pada 24 November 1951 sehingga ke hari ini.⁷² PAS juga merupakan parti pembangkang Islam yang konsisten menjadi pencabar utama dan sebagai alternatif kepada UMNO bagi mewakili perjuangan dan kepentingan kaum Melayu dan Islam.⁷³ UMNO adalah parti yang mewakili golongan Islam yang menghendaki gagasan nasionalisme Melayu sebagai teras kehidupan berbangsa dan bernegara. Semenjak merdeka pada 1957 sehingga ke hari ini, UMNO merupakan pengawal dan penjaga

⁷⁰ Dalam konteks ini, takrif negara yang digunakan dalam bab ini dan bahagian bab yang lain bermaksud pemerintah. Secara konseptual, negara ialah satu unit yang berkuasa secara keseluruhan terhadap seluruh rangkaian institusi kuasa di dalamnya yang mana ia berdaulat ke atas penduduk dalam satu wilayah tertentu, manakala pemerintah adalah jentera negara yang peranannya ialah menjalankan urusannya dengan rakyat dan dengan negara-negara lain atas nama negara. Oleh sebab fungsi sedemikian, pemerintah sering dianggap sama dengan negara sedangkan pemerintah adalah sebahagian daripada jentera negara. Lantaran itu, meskipun secara konseptual berbeza, akan tetapi kadang ia digunakan secara bertukar ganti bagi menjelaskan hubungan Islam dan negara tanpa bermaksud mengurangi erti dan definisi yang sebenar.

⁷¹ Lihat, "Nasional Sekuler dan Nasional Islam", *Panji Masyarakat*, No 373, 1982.

⁷² Sebelum menjadi Parti Islam Se-Malaysia, parti ini beberapa kali mengalami perubahan nama. Pada asalnya, kumpulan ini dikenali dengan Persatuan kumpulan ini bernama Persatuan Islam Se-Malaya. Huraian lanjut tentang asal usul PAS, lihat John Funston, "The Origins of the Partai Islam Se-Malaysia", *Journal of Southeast Asian Studies*, Vol. 2, No.1, 1976. Lihat juga, Ismail Said, *Menegak Agama Membela Bangsa, Perjuangan PAS 1951-1970*, Kuala Lumpur: Unit Buku Harakah, 2001, hlm. 45.

⁷³ Lihat Alias Mohamed, *Malaysia's Islamic Opposition, Past, Present and Future*, Kuala Lumpur: Gateway Publishing House, 1991. Bagaimanapun, sejak tercetusnya gerakan reformasi dan kesan penyingkiran Anwar Ibrahim sebagai Timbalan Perdana Menteri pada 1998, PAS tidak lagi dilihat sebagai satua-satunya parti selain UMNO yang mewakili kepentingan Melayu berikutan tertubuhnya Parti Keadilan (kemudian berubah menjadi Parti Keadilan Rakyat). Meskipun keahlian PKR adalah multietnik, akan tetapi ia tetap dilihat mewakili kepentingan bangsa Melayu kerana faktor dominasi Melayu dalam jawatankuasa parti. Ditambah lagi dengan realiti bahawa PKR merupakan parti pecahan UMNO, impak daripada kes Anwar Ibrahim.

gagasan nasionalisme yang konsisten menerusi peranannya sebagai parti pemerintah. UMNO komited kepada demokrasi, menerapkan dasar pasar bebas dan menekankan hubungan etnik yang harmoni.⁷⁴ Dalam perspektif kelas, kewujudan UMNO dan PAS merupakan manifestasi kepada pertembungan antara kaum borjuis yang diwakili UMNO *vis-a-vis* kaum proletariat yang diwakili oleh PAS.⁷⁵

Memang tidak dapat dielakkan perbincangan mengenai proses perjuangan penubuhan negara Islam melalui parti politik di Malaysia akan berkisar dan memfokus kepada kewujudan UMNO dan PAS khasnya yang berlaku pada peringkat awal kemerdekaan. Berbagai-bagai deskripsi dan label diberikan bagi menggambarkan kedudukan dan peranan kedua parti berkenaan dalam memperjuangkan tiket Melayu-Islam. Daripada label perjuangan Melayu,⁷⁶ konflik dalam isu Islamisasi,⁷⁷ antara keterpaksaan dan keperluan,⁷⁸ konflik dalam isu pemodenan,⁷⁹ berlumba yang paling taat,⁸⁰ pertembungan untuk membela Islam,⁸¹ sehingga perlunya konflik diselesaikan dengan memakai kaca mata Islam.⁸²

⁷⁴ Syed Ahmad Hussein, "Muslim Politics and the Discourse on Democracy", dalam Francis Loh Kok Wah and Khoo Boo Teik (pnyt.), *Democracy in Malaysia, Discourse and Practices*, London: Curzon Press, 2002, hlm. 82.

⁷⁵ Raymond L. M. Lee, "Pattern of Religious Tension in Malaysia", *Asian Survey*. Vol. XXVIII, No. 4, April 1988, hlm. 401.

⁷⁶ John Funston, *Malay Politics in Malaysia: A Study of UMNO and PAS*, Petaling Jaya: Heinemann Educational Books, 1980.

⁷⁷ Lihat Ibrahim Ahmad, *Konflik UMNO-PAS dalam Isu Islamisasi*, Petaling Jaya: IBS Buku Sdn Bhd, 1989.

⁷⁸ Lihat Joseph Chinyong Liow, "Exigency or Expediency? Contextualizing Political Islam and the PAS Challenge in Malaysian Politics", *Third World Quarterly*, 25 (2) 2004, hlm. 359-372.

⁷⁹ Lihat Amrita Malhi, "The PAS – BN Conflict in The 1990s: Islamism and Modernity", dalam Virginia Hooker dan Norani Othman (pnyt.), *Malaysia: Islam, Society and Politics*, Singapore: Institute of Southeast Asian Studies, 2003, hlm. 236-265.

⁸⁰ Lihat, Zainah Anwar, "Berebut Paling Saleh" Islam dan Politik di Malaysia", dalam, Ulil Abshar Abdalla (pnyt), *Islam dan Barat: Demokrasi dalam Masyarakat Islam*, Jakarta: Friedrich-Naumann-Stiftung (FNS) Indonesia dan Pusat Studi Islam Paramadina, 2002.

⁸¹ Lihat Sangwon Suh dan Santha Oorjitham, "Battle for Islam: UMNO and Pas are Locked in a Struggle for the Malay Soul, The Outcome may Irrevocably Change Malaysian Society", *Asiaweek*, 16 Jun 2000.

⁸² Lihat Ibnu Hasyim, *Konflik UMNO-PAS, Satu Penyelesaian Menurut Islam*, Kuala Lumpur: GG Edar, 1993 .

Pada penghujung dekad 1990-an, berikutan pemecatan Anwar Ibrahim sebagai Timbalan Perdana Menteri dan Timbalan Presiden UMNO, muncul parti baru Parti Keadilan Nasional (Keadilan) yang diasaskan pada 1999. Parti yang diterajui oleh Wan Azizah turut mewarnai perjuangan penubuhan negara Islam terutama dalam konteks pendekatannya yang pragmatik dan rasional dalam persoalan yang berkaitan dengan konsepsi dan tafsirannya mengenai kedudukan Islam dalam masyarakat berbilang kaum seperti di Malaysia. Kemunculan parti politik berbilang kaum dengan Melayu sebagai elemen yang dominan dalam parti menjadikan parti ini sebagai pencabar utama kepada UMNO yang mempunyai pendekatan yang pragmatik dan sekaligus sebagai alternatif kepada PAS yang mempunyai pendekatan kaku dan formalistik dalam memahami kedudukan Islam dalam konteks politik dan perlembagaan.⁸³

Setelah Malaysia merdeka pada 1957, UMNO mewarisi kekuasaan daripada penjajahan British. Kejayaan UMNO dalam menjalin kerjasama antara kekuatan Istana dan rakyat jelata menentang projek Malayan Union pada 1946, menjadi pemangkin kepada British untuk memberi tampuk kekuasaan kepada UMNO.⁸⁴ Selain itu, pihak penjajah lebih percayakan UMNO kerana UMNO dianggap sebagai parti nasionalis dengan 'tradisi Barat dan berorientasi kepada negara sekular'.⁸⁵ Perkara yang secocok dan selari dengan pandangan dan pemikiran British berkenaan dengan sistem dan ideologi pemerintahan.⁸⁶ Sebaliknya, pihak British khuatir dan bimbang jika Malaysia diserahkan kepada PAS yang sejak awal ingin menerapkan syariah Islam, maka ia akan

⁸³ Lihat "Atur Strategi Bawah Satu Simbol", *Utusan Malaysia*, 10 November 2001.

⁸⁴ Lihat Syed Ahmad, "Muslim Politics", hlm. 82.

⁸⁵ Lihat John Funston, *Malay Politics*, hlm. 146.

⁸⁶ Pada dasarnya UMNO adalah bukan parti pertama yang menjadikan nasionalisme sebagai asas perjuangan parti. Pada Mei 1937, Kesatuan Melayu Muda (KMM) diasaskan dan diikuti pada Oktober 1945, Malay Nationalist Party (MNP atau Partai Kebangsaan Melayu). Keduanya merupakan parti berasaskan nasionalisme. Namun dua parti terakhir ini tidak bertahan lama. KMM diharamkan pada era penjajahan Jepun dan MNP diharamkan pada 1950. Kedua parti itu dianggap tidak sesuai dengan 'selera' British kerana pendirian anti penjajahan yang radikal dan cenderung ke-kirian. Ini berbeza dengan UMNO yang disokong kaum bangsawan dan Istana yang 'mesra' dan bekerjasama rapat dengan pentadbiran penjajah. Lihat, Funston, *Malay Politics*, hlm. 32-40.

menggugat dan menghuru-harakan keadaan masyarakat berbilang kaum yang mudah pecah.⁸⁷

Sedangkan sikap keterbukaan dan kesediaan UMNO untuk bekerjasama dan berkongsi politik dengan bukan Melayu turut menjadi pertimbangan utama pihak British menyerahkan kemerdekaan dan kedaulatan negara kepada UMNO. Pendekatan UMNO yang liberal dalam menentukan status kewarganegaraan kaum bukan Melayu dengan mengekalkan identiti kaum tersebut (*jus soli*) berbanding cadangan PAS yang menghendaki proses naturalisasi, menjadikan UMNO sebagai pilihan British dalam menerajui negara selepas merdeka nanti.⁸⁸ Pemimpin UMNO rela berkongsi kewarganegaraan dengan bukan Melayu demi mewujudkan kemerdekaan. Menurut Funston:

*" ... the usual assurances were given that non Malays had nothing to fear and it was further promised that Malays would share equally with those who of their own accord became citizens".*⁸⁹

Bagaimanapun, meskipun UMNO menolak penubuhan negara Islam dan dikatakan berpendirian longgar terhadap status kewarganegaraan kaum pendatang bukan Melayu, akan tetapi UMNO adalah 'didirikan sebagai badan perkauman dan direncanakan untuk memperjuangkan tuntutan kaum Melayu'.⁹⁰ Meskipun pendekatan UMNO terhadap bukan Melayu dinilai liberal dan 'mengkhianati' ketuanan Melayu atas kesediaannya bekerja sama dengan 'kaum dagang' dalam parti perikatan, namun nyata

⁸⁷ Abd Karim Hj Abdullah, *Amanat Tun Dr. Ismail*, Kuala Lumpur: Pustaka Budaya Agency, 1974, hlm. 47.

⁸⁸ Menurut Ismail Said itu bukan bermakna PAS bersifat perkauman dan menentang kewujudan kepelbagaian kaum yang ada di negara ini. Apa yang tidak disetujui PAS adalah *jus soli* itu dinilai terlalu terbuka dan longgar kerana kaum pendatang masih belum diketahui ketaatan dan sikap patriotismenya. PAS berpandangan sebagai sebuah negeri yang baru merdeka, negara memerlukan rakyat yang taat setia kepada negara. PAS mencadangkan kerakyatan diberikan secara ketat dengan memberi syarat seseorang pendatang mestilah tinggal selama 15 tahun berturut-turut di Persekutuan Tanah Melayu. Lihat Ismail Said, *Menegak Agama*, hlm. 156.

⁸⁹ Funston, *Malay Politics*, hlm. 137.

⁹⁰ K.J. Ratnam, *Paham Perkauman dan Proses Politik* (terj.), Kuala Lumpur: University of Malaya Press, 1969, hlm. 168.

UMNO hanya berusaha untuk menegakkan hak tradisional kaum Melayu dan memulihkan status quo atas cubaan pihak British 'mentiriskan' kuasa Sultan.⁹¹ Lebih jauh, kelahiran UMNO di kawasan istana pada 1946,⁹² menjadikan UMNO dianggap sebagai parti konservatif-tradisionalis yang berwatak feudal.⁹³ Lantaran itu, Funston secara konklusif berpendapat bahawa UMNO adalah:

*"... held a clearly defined ideological comitment on one issue only, that of Malay nationalism. Though in practice it made considerable concessions to non-Malays, it consistently held to a narrow concepts of Malay nationality and was indeed more communal than has generally been recognised."*⁹⁴

Kewujudan PAS adalah bentuk penentangan kepada UMNO. Jika UMNO meraih kekuasaan melalui mekanisme perundingan dan warisan British, maka PAS mewarisi aspek kepembangkangan sejak awal penubuhannya lagi dengan terbentuknya Hizbul Muslimin pada 1946.⁹⁵ Menurut Funston, PAS yang diasaskan pada 1951 merupakan sebuah gerakan anti-UMNO.⁹⁶ PAS ditubuhkan bagi membangkang dan memperbetulkan perlembagaan UMNO yang dianggap memperjuangkan nasionalisme sempit dan menyeleweng dari prinsip-prinsip Islam.⁹⁷

⁹¹ Ibid.

⁹² Farish A. Noer, *Islam Embedded, The Historical Development of the Pan-Malaysian Party PAS (1951-2003)*, Vol. 1, Kuala Lumpur: Malaysian Sociological Research Institute, 2004, hlm. 50.

⁹³ UMNO diasaskan secara rasmi di Istana Besar Johor Baru pada 11 Mei 1946. Presiden pertamanya Dato Onn Jaafar, seorang pembesar Johor, dan kebanyakan ahli jawatankuasanya terdiri daripada golongan pembesar negeri seperti Dato Nik Ahmad Kamil dari Kelantan, Dato Yasin Rahman dari Johor, Dato Panglima Bukit Gantang dari Perak, Dato Mohammad Noah dan pembesar-pembesar lain dari negeri Selangor, Negeri Sembilan, Pahang dan Kedah. Lihat, *ibid.*

⁹⁴ Funston, *Malay Politics*, hlm: 161.

⁹⁵ Akar-akar wujudnya PAS adalah sangat berkait rapat dengan kewujudan Hizbul Muslimin. Pengasas PAS adalah bekas pemimpin Hizbul Muslimin. Parti ini merupakan parti Islam pertama yang diasaskan pada 17 Mac 1948 bagi memberi cabaran dan penentangan kepada penubuhan UMNO yang dianggap tidak Islamik dan terlalu lunak kepada pentadbiran British. Pada 1948, selepas hanya berjalan lima bulan daripada penubuhannya, Hizbul Muslimin dan Parti Komunis Malaya diharamkan oleh British kerana dianggap radikal dan membahayakan pentadbiran penjajah. Pengharaman Hizbul Muslimin turut dikaitkan dengan kekhawatiran pihak British terhadap situasi yang berlaku di Indonesia di mana pada tahun yang sama, parti komunis telah melancarkan pemberontakan kepada kerajaan Indonesia yang berpusat di Madiun. Lihat Farish A. Noer, *Islam Embedded*, hlm. 58.

⁹⁶ Lihat Funston, *Malay Politics*, hlm. 41.

⁹⁷ UMNO dianggap menyeleweng daripada ajaran Islam kerana mengizinkan loteri bagi membiayai aktiviti kebajikan. Persetujuan loteri ini mendapatkan tentangan dan protes keras daripada ulama-ulama yang berada dalam Hal Ehwal Agama UMNO yang kemudian menubuhkan PAS. Lihat Ismail Said, *Menegak Islam*, hlm. 57-58.

Penubuhan PAS turut dikaitkan dengan kemunculan gerakan Islam reformis iaitu Majlis Agama Tertinggi Se-Malaya (MATA) yang bercirikan kepembangkangan terhadap pihak berkuasa agama yang dikawal Kaum Tua.⁹⁸ Oleh sebab itu, akar-akar penubuhan PAS yang diawali dengan kemunculan Hizbul Muslimin ditanggapi dengan sikap hati-hati sama ada oleh golongan nasionalis sendiri mahupun daripada pihak British. Malah, dengan nada berlebihan British menyamakan gerakan ini dengan gerakan komunis. Berdasarkan pandangan ini, tidaklah mengejutkan sekiranya pimpinan UMNO ketika itu, Dato Onn Jaafar memberi amaran terhadap asal mula kelahiran PAS dengan menyatakan:

" the danger arose from the jungle in 1945 (a reference to the communist led Anti Japanese Malaysian People's Army) and now it descend from the mountain (gunong- a reference to Gunung Semanggol) in the guise of religion".⁹⁹

Dalam hal ini, kewujudan PAS adalah lanjutan daripada idea dan gagasan pembaharuan dan reformasi yang dilancarkan pada awal tahun 1930-an dengan terbentuknya beberapa pertubuhan reformis dan nasionalis seperti Kesatuan Melayu Muda (KMM), Partai Kebangsaan Melayu Malaya (PKMM) dan beberapa sayap partinya seperti Angkatan Pemuda Insaf (API) dan Angkatan Wanita Sedar (AWAS).¹⁰⁰ Lantaran itu, golongan agamawan seperti mufti dan kadi yang dikategorikan sebagai Kaum Tua, lebih selesa dan memilih kekal berada di bawah UMNO berbanding menyertai PAS yang bersifat reformis dan dianggap akan mengancam kedudukan mereka.¹⁰¹ Oleh sebab itu, secara ideologis, Funston menyatakan bahawa PAS adalah:

" ...inherited its policies from three ideological traditions: the nationalist and socialist approach of MNP, the Islamic modernism of Hizbul

⁹⁸ Sebelum menubuhkan PAS, ulama-ulamanya membentuk organisasi Majlis Agama Tertinggi se-Malaya (MATA), yang bertujuan untuk menyelaraskan hal ehwal agama di bawah seliaannya dan bukan di bawah seliaan Sultan sebagaimana yang sedia ada. Penubuhan MATA ini dianggap sebagai mencabar sistem birokrasi agama yang sepenuhnya dikawal oleh kaum tua. Organisasi ini turut mencadangkan supaya peraturan untuk mendapatkan tauliah untuk mengajar dan berdakwah dihapus. Lihat, Funston, *Malay Politics*, hlm. 88-89.

⁹⁹ Lihat Funston, *Malay Politics*, hlm. 89.

¹⁰⁰ Farish, *Islam Embedded*, hlm. 28-54.

¹⁰¹ Funston, *Malay Politics*, hlm. 90.

Muslimin, and the more strongly communal views of the anti-UMNO protest movement of the 1950s. Each of these streams was as much if not more concerned with 'pure' rather than 'practical' ideology. PAS's main commitment, therefore, was to a Melayu nationality, an Islamic state, an Islamic-socialist economy, and anti-colonialism".¹⁰²

Satu perkara yang menarik dalam konteks kajian ini adalah jika pengalaman golongan Islam di Indonesia dalam memperjuangkan negara Islam lebih banyak ditentukan dalam kerangka penggubalan perlembagaan negara (Undang-Undang Dasar atau UUD 1945), dalam konteks Malaysia, perjuangan menegakkan negara Islam berpunca dalam kerangka perlembagaan parti iaitu parti UMNO. Dalam hal ini, usaha PAS untuk memperjuangkan negara Islam berpunca daripada kekecewaan dan penolakan mereka terhadap perlembagaan UMNO yang tidak menjadikan Islam sebagai agenda utama parti dan lebih mengutamakan perjuangan nasionalisme-Melayu. Kegagalan sayap ulama dalam menggubal perlembagaan UMNO selari dengan cita-cita Islam inilah yang menjadi faktor mereka meninggalkan UMNO dan menjadi penyumbang utama kepada kewujudan PAS.¹⁰³

Oleh sebab itu di Malaysia, ketegangan dan konflik yang melibatkan isu berkenaan dengan bentuk negara sama ada Islam atau sebaliknya, lebih banyak menjurus kepada ketegangan di antara UMNO dan PAS. Ketegangan berlaku antara parti berteraskan sokongan Melayu dan tidak melibatkan kaum lain. Ini berbeza dengan apa yang terjadi di Indonesia, di mana ketegangan untuk menyatakan pendirian dan perjuangan mengenai negara Islam menjurus kepada ketegangan yang ditampilkan oleh aktor negara. Ketegangan melibatkan pihak rejim yang berkuasa dan disokong pihak tentera (Angkatan Bersenjata Republik Indonesia (ABRI) kemudian ditukar semula kepada nama Tentara Nasional Indonesia (TNI) pada 1999) melawan kumpulan-

¹⁰² Ibid., hlm. 161.

¹⁰³ Kamarulnizam, *The Politics of Islam*, hlm. 133-135.

kumpulan Islam sama ada daripada parti Islam (Masyumi, NU, PSII) atau kumpulan radikal seperti Darul Islam.¹⁰⁴

Perkara ini hakikatnya tidaklah berlebihan kerana UMNO adalah sebuah parti yang mendapatkan kepercayaan dan sokongan British sekaligus pemenang dalam pilihan raya pertama pada 1955 bersama parti Perikatan yang diterajuinya. Dengan hampir menyapu bersih kerusi yang dipertandingkan,¹⁰⁵ maka UMNO yang akan memimpin kerajaan setelah negara merdeka. Oleh sebab itu, pendirian UMNO khasnya yang berkaitan dengan bentuk sebuah negara akan banyak mempengaruhi perlembagaan negara yang dirancang oleh Suruhanjaya Reid.¹⁰⁶ Suruhanjaya inilah yang menentukan bentuk negara sama ada berbentuk negara Islam atau sebaliknya. Hal ini dibuktikan dengan kenyataan bahawa memorandum Perikatan yang diterima pakai oleh pihak Suruhanjaya.¹⁰⁷ Bukan daripada pihak PAS yang turut sama menghantar memorandum bagi diberi perhatian dan pertimbangan oleh pihak Suruhanjaya Reid.¹⁰⁸

Pada perkembangan seterusnya, kedudukan dan perjuangan menegakkan Islam pasca merdeka, sekali lagi banyak ditentukan oleh persaingan UMNO-PAS. Kedua-dua parti masih tidak berganjak selain kepada usaha membela dan memperjuangkan kepentingan Melayu. Ini kerana selain kedua-dua parti itu bertunjangkan kepada sokongan Melayu, isu-isu politik pasca merdeka masih tertumpu kepada 'perang

¹⁰⁴ Huraian lanjut tentang apa yang berlaku di Indonesia, akan dijelaskan di bahagian lain bab ini.

¹⁰⁵ Daripada 52 kerusi parlimen yang dipertandingkan, hanya 1 kerusi sahaja yang terlepas daripada genggamannya Perikatan. Satu-satunya kerusi itu dimenangi oleh PAS melalui calonnya Haji Ahmad Tuan Hussain, yang mewakili kawasan Kerian Perak.

¹⁰⁶ Suruhanjaya ini yang dianggotai oleh orang luar dan bukan oleh anak watan sendiri telah dikritik oleh PAS. Menurut Burhanuddin al-Helmy, presiden PAS ketika itu, adalah satu hal yang ganjil bagi negara yang akan merdeka memanggil orang luar untuk menggubal perlembagaan negara. Ini kerana orang luar tidak akan dapat menyelesaikan kesulitan (merangka perlembagaan) yang amat rumit dan dianggapnya tidak berlaku adil dalam beberapa isu yang berkaitan isu keagamaan, kedudukan orang Melayu, bahasa dan rupa bangsa ini. Lihat Ismail Said, *Menegak Agama*, hlm. 154-155.

¹⁰⁷ K.J. Ratnam, *Paham Perkauman dan Proses Politik* (terj.), Kuala Lumpur: University of Malaya Press, 1969, hlm: 65-66.

¹⁰⁸ Bagaimanapun, Suruhanjaya berpendapat bahawa memorandum PAS dianggap mewakili satu kaum sahaja berbanding pihak perikatan yang mewakili tiga kaum utama di negara ini. Oleh sebab itu, pihak suruhanjaya lebih menerima memorandum perikatan.

konsepsi' tentang ketuanan Melayu. Ia meliputi antara ketuanan Melayu yang bebas sepenuhnya dari unsur-unsur bukan Melayu (anti kerjasama dengan bukan Melayu) dengan ketuanan Melayu yang memerlukan sokongan semua kaum. Hal ini misalnya dapat dilihat dalam pilihan raya pertama selepas merdeka pada 1959. PAS telah membangkitkan isu perlembagaan berkaitan dengan kedudukan bahasa Melayu dan agama Islam untuk disemak semula bagi mengembalikan semula kedaulatan dan hak orang Melayu sebagai penduduk peribumi negeri ini.¹⁰⁹ Sikap kemelayuan yang menebal ini digambarkan dalam manifesto parti. Menurut Ismail:

" PAS mendesak supaya beberapa jawatan tertentu dikhaskan untuk orang Melayu sahaja seperti jawatan Ketua Menteri atau Menteri Besar, menteri-menteri dan Ketua Tertinggi Angkatan Tentera. Pada pilihan raya itu juga PAS mendesak kerajaan perikatan menjadikan bahasa Melayu sebagai bahasa pengantar di sekolah-sekolah kebangsaan di negara ini. Tidak ketinggalan juga PAS mahukan agama Islam dijadikan agama rasmi sepenuhnya di negara ini".¹¹⁰

Episod penting dalam menganalisis perjalanan perjuangan negara Islam ialah tercetusnya rusuhan 13 Mei 1969. Hampir semua pengkaji tentang gerakan Islam di Malaysia mempunyai pandangan yang sama dalam melihat tarikh keramat 13 Mei 1969 ini. Mereka bersetuju bahawa tarikh itu merupakan 'detik penting' bagi tercetusnya kesedaran identiti kemelayuan dan pada masa yang sama penonjolan identiti keislaman mereka dalam menentukan halatuju negara.¹¹¹

Peristiwa itu merupakan titik tolak kesedaran kaum Melayu untuk bangkit daripada ketinggalan dalam segala aspek kehidupan. Bagaimanapun, kejadian yang disifatkan oleh bekas Perdana Menteri Tunku Abdul Rahman sebagai periode paling

¹⁰⁹ Ismail Said, *Menegak*, hlm: 169.

¹¹⁰ Lihat juga Funston, *Malay Politics*, hlm. 143-144.

¹¹¹ Salah satu kesimpulan ini dapat dilihat dalam kajian Syed Ahmad Hussein yang meletakkan tarikh itu sebagai tarikh mula 'perlumbaan' penonjolan identiti Islam yang diwakili oleh tiga kelompok utama gerakan Islam di Malaysia iaitu ABIM, Darul Arqam dan Jamaah Tabligh. Keterangan selanjutnya lihat, Syed Ahmad Hussein, *Islam and Politics in Malaysia 1969-1982: The Dynamic of Competing Traditions*, Tesis PhD, Yale University, 1988.

kelam dalam sejarah Malaysia,¹¹² seolah-olah membawa rahmat tersendiri bagi kaum Melayu. Sebagai tindak balas dari tuntutan kaum Melayu, kerajaan memperkenalkan Dasar Ekonomi Baru (DEB) pada 1971 bagi meningkatkan taraf ekonomi, pendidikan dan sosio-politik Melayu.¹¹³ Selain itu, peristiwa itu menyedarkan kaum Melayu untuk meningkatkan lagi kualiti modal insannya dengan menjadikan aspek pendidikan sebagai sasaran utamanya.¹¹⁴

Namun demikian, disebabkan kedudukan Islam di Malaysia yang istimewa iaitu Islam sebagai agama Persekutuan, maka dalam sejarah dan perjalanan penubuhan negara Islam tidak pernah berlaku konflik serius yang berlaku di antara Islam dan pemerintah. Sebaliknya, berlaku pemberontakan Darul Islam menjadi catatan sejarah yang kelam dalam perkembangan Islam di Indonesia. Tambahan pula terdapat definisi perlembagaan tentang orang Melayu yang ditakrifkan sebagai orang yang beragama Islam, bertutur kata dan mengamalkan adat Melayu.¹¹⁵ Oleh itu, tidak berlaku sejarah pemberontakan mengatasnamakan Islam bagi mewujudkan negara Islam sebagaimana yang pernah berlaku di Indonesia. Perkara yang berlaku adalah lebih kepada persaingan di antara UMNO dan PAS bagi meraih sokongan kaum Melayu dan umat Islam. Agama Islam dalam konteks Malaysia, tidak hanya menjadi identiti rasmi kaum Melayu, akan

¹¹² Gordon P Means, "National Ideology and National-Building in Malaysia", *Asian Survey*, vol. X, No. 7, hlm. 198.

¹¹³ Dasar ini dalam kalangan tertentu telah menimbulkan kontroversi dan perdebatan yang cukup serius terutama di kalangan bukan Melayu. Hal ini kerana DEB menonjolkan dan memperjuangkan kepentingan kaum Melayu sahaja dan dikatakan meminggirkan hak dan kepentingan kaum yang lain. Malah, di dalam kalangan orang Islam sendiri terutama di kalangan luar kerajaan seperti ABIM dan PAS melihat dasar ini bersifat perkauman. Oleh itu, ia bertentangan dengan prinsip-prinsip Islam yang menyamaratakan peluang dan hak semua masyarakat Islam tanpa mengira kaum. Pandangan yang cukup kritikal terhadap dasar ini lihat, Chandra Muzaffar, *The NEP, Development and Alternative Consciousness*, Pulau Pinang: Aliran, 1989.

¹¹⁴ Sejak DEB diperkenalkan, jumlah pelajar Melayu yang memasuki universiti telah meningkat tajam berbanding era sebelumnya. Menurut Ishak Sha'ari, terdapat 5,000 pelajar Melayu yang ditaja oleh MARA untuk masuk universiti sama ada di universiti tempatan mahupun universiti luar negara. Lihat Ishak Sha'ari, "A Study of Urban Poverty: The Kuala Lumpur Experience", dalam Cheong Kee Cheok et.al, (pnyt), *Malaysia: Some Contemporary Issues in Socio-Economic Development*, Kuala Lumpur: Persatuan Sejarah Malaysia, 1979, hlm. 209.

¹¹⁵ Perlembagaan Persekutuan, Perkara 160.

tetapi ia turut menjadi bagian yang sehati (*inheren*) dengan struktur sosial, politik dan budaya negara.¹¹⁶

Dalam konteks Indonesia, ada beberapa tempoh penting dalam perjuangan politik untuk menubuhkan negara Islam khasnya sejak proses persiapan merdeka pada 1945 sehingga masa kejatuhan Soekarno pada 1967 dan permulaan era Orde Baru. Tempoh pertama berlaku pada 1945-1959. Tempoh ini boleh dikenali sebagai perjuangan dan pertembungan gagasan negara Islam. Sepanjang tempoh ini, perjuangan untuk menegakkan negara Islam disuarakan oleh golongan Islam menerusi parti Masyumi.¹¹⁷ Dalam memperjuangkan penubuhan negara Islam, parti-parti Islam menggunakan pendekatan melalui cara-cara yang dibenarkan melalui perlembagaan seperti jalur demokrasi melalui pemilihan umum (pilihan raya),¹¹⁸ perdebatan dan wacana ilmiah.¹¹⁹ Pendekatan ini bertentangan sepenuhnya dengan cara yang dipilih oleh kumpulan Darul Islam pimpinan Kartosuwirjo yang menghendaki penubuhan negara Islam dengan cara mengangkat senjata dan memberontak kepada kerajaan Indonesia pada 1948.¹²⁰

¹¹⁶ Diskusi secara pribadi dengan Datuk Seri Ahmad Zamzamin Hashim, bekas Ketua Pengarah Penyelidikan Jabatan Perdana Menteri, Kuala Lumpur 6 Oktober 2012.

¹¹⁷ Parti ini diasaskan pada November 1945. Sebelum berpecah dengan PSII pada 1947 dan Nahdlatul Ulama pada 1952, Masyumi adalah satu-satunya wadah parti Islam yang dipersetujui bersama oleh organisasi-organisasi Islam.

¹¹⁸ Misalnya pada pemilu (pilihan raya) pada tahun 1955. Dalam pilihan raya itu, parti-parti Islam yang ditunjangi oleh dua parti utama seperti Masyumi dan Nahdlatul Ulama memperoleh undi sebanyak 43, 50 peratus. Keterangan yang cukup menyeluruh tentang pilihan raya pertama di Indonesia, lihat Herbert Feith, *The Decline of Constitutional Democracy in Indonesia*, Ithaca: Cornell University Press, 1964.

¹¹⁹ Pada awal tahun 1940-an, iaitu sebelum Indonesia merdeka misalnya, kedua belah pihak yang mewakili pandangan negara Islam dan negara nasionalis terlibat dalam perdebatan atau polemik yang cukup hangat. Soekarno mewakili pandangan kumpulan nasionalis berpolemik cukup panjang dengan A. Hassan dan M. Nasir mewakili kumpulan Islamis menanggapi bentuk negara yang sesuai untuk Indonesia setelah merdeka kelak. Keterangan lanjut tentang polemik dan perdebatan kedua kubu ini lihat, Soekarno, *Di Bawah Bendera Revolusi*, vol. 1, Jakarta: Panitia Penerbitan Di Bawah Bendera Revolusi, 1964. Soekarno, *Surat-Surat Islam dari Ende*, Bandung: Persatuan Islam, 1936, Mohammad Natsir, *Capita Selecta*, Jakarta: Bulan Bintang, 1973.

¹²⁰ Menurut Bahtiar, pada asasnya, pengisytiharan Darul Islam oleh Kartosuwirjo adalah reaksi ketidaksetujuannya terhadap persepakatan yang dicapai oleh pihak Indonesia dan Belanda dalam perjanjian Renville pada 1948. Perjanjian Renville sendiri merupakan perjanjian yang menjadi titik tolak kepada kemerdekaan dan kedaulatan sepenuhnya Indonesia daripada penjajahan Belanda. Salah satu kandungan perjanjian itu adalah bahawa pasukan tentera gerila Indonesia di wilayah Jawa Barat

Tempoh ini, khususnya yang berlaku pada tahun 1945, dianggap sebagai tempoh tumbuhnya akar-akar perselisihan yang tidak berkesudahan di kemudian hari. Beberapa bulan menjelang Indonesia merdeka pada 17 Ogos 1945, Badan Penyelidik Usaha Persiapan Kemerdekaan Indonesia (BPUPKI), terbahagi kepada dua golongan, iaitu golongan nasionalis-sekularis dan golongan Islam.¹²¹ Perpecahan berpunca daripada kehendak masing-masing pihak yang menghendaki asas negara sama ada berdasarkan Islam (negara Islam) atau berdasarkan kebangsaan (Pancasila).¹²²

Meskipun seolah-olah pihak Islam menang dengan terbentuknya Piagam Jakarta pada 22 Jun 1945¹²³ sebagai jalan kompromi atas perdebatan sengit kedua golongan tersebut, akan tetapi ia tidak berlaku lama. Pada 18 Ogos 1945, sehari setelah kemerdekaan diisytiharkan oleh Soekarno dan Hatta, Piagam Jakarta yang telah

perlu kembali semula ke pangkuan Tentera Nasional Indonesia (TNI). Sebagai ketua tentera gerila Hizbullah yang berkuasa di daerah Jawa Barat, beliau tidak rela pasukannya digabungkan dengan TNI yang dianggap sebagai bahagian daripada pemerintahan Indonesia yang tidak menjadikan Islam sebagai dasar negara. Oleh sebab itu, gerakan pemberontakan ini dimaknai lebih bersifat politik berbanding perjuangan secara ideologis. Lihat, Bahtiar Effendy, *Islam and the State in Indonesia*, Singapore: Institute of Southeast Asian Studies, 2003, hlm. 35.

¹²¹ BPUPKI (kemudian ditukar menjadi Panitia Persiapan Kemerdekaan Indonesia (PPKI) adalah satu badan yang ditunjuk oleh pemerintahan penjajahan Jepun untuk mempersiapkan perlembagaan Indonesia setelah merdeka iaitu Undang-Undang Dasar (UUD) Republik Indonesia. Pada asalnya, badan ini dianggotai seramai 62 orang. Akan tetapi pada perkembangan selanjutnya, dibentuk kumpulan kecil berjumlah sembilan orang yang terdiri daripada anggota asal. Kemudian kumpulan ini dikenali dengan sebutan tim sembilan. Mereka mewakili semua unsur masyarakat seperti unsur agama, daerah dan etnik. Sembilan orang itu adiketuai oleh Soekarno (kemudian dilantik sebagai Presiden), Mohammad Hatta (kemudian Timbalan Presiden), AA. Maramis, Abikusno Tjokrosujoso, Abdul Kahar Muzakir, Agus Salim, Ahmad Subarjo, Wahid Hasyim dan Muhammad Yamin. Tim sembilan ini lah yang menandatangani perlembagaan pertama Indonesia. Lihat, B.J. Boland, *Pergumulan Islam*, hlm. 29.

¹²² Huraian lanjut tentang dialog, hujah-hujah dan perdebatan dalam menentukan dasar negara Indonesia dalam sidang persiapan merdeka, lihat B.J. Boland, *Pergumulan Islam*, hlm. 21-41. Tentang hujah-hujah kem Islam sebagai dasar negara lihat, Mohammad Natsir, *Islam sebagai Dasar Negara*, Jakarta: Dewan Dakwah Islam Indonesia dan Universitas Mohammad Natsir, 2000.

¹²³ Piagam Jakarta adalah mukaddimah Perlembagaan yang akan menjadi intipati daripada keseluruhan Undang-Undang Dasar Indonesia yang dibuat pada 22 Jun 1945. Apa yang menjadi punca perdebatan yang menegangkan itu adalah teks ayat yang terdiri daripada tujuh kata yang berbunyi “dengan kewajiban menjalankan syariat Islam bagi pemeluk-pemeluknya”. Frasa ayat ini dianggap sebagai pintu awal kepada pelaksanaan syariat Islam yang menjadi teras utama kewujudan negara Islam. Perbincangan lanjut tentang perdebatan isu ini lihat, Endang Saifuddin Anshari, *Piagam Jakarta 22 Juni 1945 dan Sejarah Konsensus Nasional antara Nasionalis Islamic dan Nasionalis Sekular Tentang Dasar Negara Republik Indonesia 1945-1959*, Bandung: Penerbit Pustaka, 1981. Lihat juga, Ahmad Syafii Maarif, *Islam dan Masalah Kenegaraan: Studi tentang Percaturan dalam Konstituante*, Jakarta: LP3ES, 1985.

dipersetujui bersama ditarik balik di atas sebab-sebab piagam itu akan mengancam persatuan dan kesatuan bangsa Indonesia yang terdiri daripada pelbagai bangsa, agama dan etnik.¹²⁴ Akhirnya, dengan berat hati dan lebih mementingkan kepentingan bangsa dan negara yang lebih besar, maka golongan Islam menerima dasar dan bentuk perlembagaan negara berdasarkan Pancasila. Satu keadaan yang disifatkan sebagai kekalahan pertama umat Islam dalam senario politik nasional dari rentetan-rentetan perjalanan dan perkembangan Islam politik yang berikutnya.¹²⁵

Dalam hal ini, golongan Islam dianggap banyak berkorban untuk kepentingan negara dengan merelakan piagam itu dihapuskan daripada sebahagian perlembagaan negara meskipun realitinya majoriti rakyat Indonesia beragama Islam.¹²⁶ Selain mengandungi kewajiban menjalankan syariat Islam kepada pemeluknya yang menjadi intipati Piagam Jakarta yang kemudian dibatalkan, pengorbanan umat Islam juga semakin besar dengan turut dihapusnya ketentuan Presiden dan Timbalan Presiden tidak semestinya beragama Islam.¹²⁷ Dalam bahasa yang lain, bekas Menteri Agama Alamsyah Ratu Perwiranegara mensifatkan penetapan Pancasila sebagai ideologi negara itu adalah hadiah terbesar yang diberikan oleh umat Islam kepada negara Indonesia.¹²⁸

¹²⁴ Penarikan balik Piagam Jakarta itu dipercayai disebabkan adanya laporan daripada pegawai tentera laut Jepun memaklumkan kepada Mohammad Hatta bahawa umat Kristian di wilayah timur Indonesia –yang merupakan agama majoriti- akan menarik diri daripada bergabung dengan negara kesatuan Indonesia sekiranya beberapa perkara dalam Piagam Jakarta yang menjurus kepada pelaksanaan negara Islam tidak ditarik balik. Tentang perjuangan Islam dalam persiapan detik-detik kemerdekaan lihat, Harry J. Benda, *Bulan Sabit dan Matahari Terbit, Islam Indonesia pada Masa Pendudukan Jepang* (terj), Jakarta: Pustaka Jaya, 1980. Bahtiar Effendy, *Islam and the State*, hlm. 32.

¹²⁵ Lihat Bahtiar Effendy, *Islam dan Negara, Transformasi Pemikiran dan Praktik Politik Islam di Indonesia*, Jakarta: Paramadina, 1998, hlm. 92. Lihat juga, Pramono U Tanthowi, *Kebangkitan Santri, Islam dan Demokratisasi di Indonesia 1990-2000*, Jakarta: Pusat Studi Agama dan Peradaban, 2005, hlm. 36-37.

¹²⁶ Lihat, Hamka, "Pancasila Pengorbanan Kaum Muslim", *Panji Masyarakat*, No 257, 1978.

¹²⁷ Lihat B. J., Boland, *Pergumulan Islam*, hlm. 36.

¹²⁸ Mohammad Roem, Kata Pengantar dalam Endang Saifuddin Anshari, *Piagam Jakarta 22 Juni 1945 dan Sejarah Konsensus Nasional antara Nasionalis Islami dan Nasionalis "Sekular" tentang Dasar Negara Republik Indonesia 1945-1959*, Bandung: Penerbit Pustaka, 1983, hlm. xi.

Melainkan dalam kes Darul Islam, secara keseluruhan perjuangan menegakkan negara Islam dalam tempoh pertama ini berjalan secara harmoni dan tidak mengalami sebarang konflik dengan pihak nasionalis. Selama hampir lima tahun Indonesia pasca merdeka iaitu 1945-1950, kedua belah pihak melakukan 'gencatan senjata' kerana suasana ketika itu Indonesia masih mengalami masa revolusi kemerdekaan.¹²⁹ Kedua golongan memberi tumpuan sepenuhnya kepada usaha untuk mempertahankan kemerdekaan yang diisytiharkan pada tahun 1945 berikutan wujudnya ancaman Belanda untuk menjajah semula Indonesia.¹³⁰ Malah, kedua-dua belah pihak silih berganti diberikan kepercayaan oleh Presiden Soekarno untuk memimpin kabinet pemerintahan pada 1949 hingga 1957.¹³¹

Sepanjang tempoh ini, perdebatan atau agenda mengenai bentuk atau dasar negara tertangguh. Selain kerana persoalan Indonesia mengalami peristiwa revolusi sehingga perjalanan pemerintahan tidak berjalan sebagaimana sepatutnya,¹³² ia turut dikaitkan dengan janji Presiden Soekarno yang akan memberi peluang kepada golongan Islam untuk memperjuangkan Piagam Jakarta setelah Indonesia merdeka melalui pilihan raya.¹³³ Pilihan raya dianggap sebagai medium yang paling tepat untuk menentukan

¹²⁹ Lihat, Bahtiar Effendy, *Islam and the State*, hlm. 33.

¹³⁰ B. J., Boland, *Pergumulan Islam*, hlm. 42-43.

¹³¹ Meskipun Indonesia merdeka pada 1945, akan tetapi roda pemerintahannya baru berjalan secara berkesan pada 18 Disember 1949 seiring pengakuan Belanda terhadap kemerdekaan dan kedaulatan negara Indonesia. Tempoh 1945-1949 dikenali sebagai pemerintahan revolusi. Setelah masa revolusi berlalu, Indonesia menganut sistem Demokrasi Parlimen. Sepanjang tempoh ini, Masyumi diberi kepercayaan memimpin kabinet selama tiga kali iaitu Kabinet Nasir, dari tahun 1950-1951, Kabinet Sukiman 1951-1952 dan Kabinet Burhanuddin Harahap 1955-1956. Manakala tahun yang selain disebut adalah kabinet yang dipimpin oleh Partai Nasional Indonesia (PNI) mahupun oleh Partai Sosialis Indonesia (PSI). Kajian yang komprehensif tentang kerajaan Indonesia pasca merdeka, lihat Herbert Feith, *The Decline of Constitutional Democracy in Indonesia*, Ithaca: Cornell University Press, 1964.

¹³² Misalnya pada tahun 1948 di mana Ibu Negara Indonesia dipindahkan ke Yogyakarta akibat serangan Belanda. Penjahat turut menangkap Presiden Soekarno, timbalannya Mohammad Hatta dan sebahagian besar anggota kabinet. Tentang Indonesia era revolusi, lihat George McT Kahin, *Nasionalisme dan Revolusi di Indonesia*, (terj.), Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka, 1980.

¹³³ Janji ini menjadi salah satu faktor kepada penerimaan golongan Islam terhadap Pancasila sebagai dasar negara. Melalui Pilihan raya mereka yakin dapat merubah negara Pancasila kepada negara Islam. Soekarno berusaha meyakinkan golongan Islam ketika itu yang masih berkeras mahukan negara Islam dengan menyatakan bahawa undang-undang itu hanya sementara dan boleh berubah setelah terpilihnya wakil-wakil rakyat. Lihat B.J Boland, *Pergumulan*, hlm. 40.

pihak mana yang diberi mandat oleh rakyat untuk memerintah negara sekaligus sebagai pihak yang paling autoritatif membentuk dasar negara sama ada dalam bentuk negara Islam atau sebaliknya.

Bagi golongan Islam, mereka yakin dapat memenangkan pilihan raya tersebut memandangkan majoriti penduduk Indonesia adalah beragama Islam dan Masyumi merupakan satu-satunya parti politik Islam ketika itu.¹³⁴ Keyakinan itu berdasarkan kenyataan bahawa Masyumi merupakan parti gabungan dua komponen utama umat Islam di Indonesia yang terdiri dari unsur Muhammadiyah, mewakili golongan Islam moden dan masyarakat bandar dan unsur Nahdlatul Ulama, mewakili golongan Islam tradisional dan masyarakat pedesaan atau luar bandar.¹³⁵ Kedua golongan Islam ini dianggap sebagai mewakili arus perdana Islam yang cukup berpengaruh di Indonesia.¹³⁶

Bagaimanapun, pilihan raya umum baru dapat dilaksanakan pada tahun 1955 sehingga menimbulkan persoalan mengapa ia mengambil masa yang lama sedangkan era penjajahan dan kekacauan negara sudah pun berakhir pada 1949. Antara faktor-faktor mengapa pemerintah menangguhkan pilihan raya umum dengan cukup lama adalah wujudnya ketakutan golongan nasionalis terhadap kemungkinan parti-parti Islam menang dalam pilihan raya. Mereka khuatir kemenangan parti Islam akan merubah Pancasila sebagai dasar negara dan menjadikan Indonesia sebagai negara Islam.¹³⁷

¹³⁴ Menurut pengamatan Herbert Feith, hal ini dapat dilihat pada saat pilihan raya lokal (distrik) di beberapa daerah di Jawa pada tahun 1946 dan di daerah Yogyakarta pada 1951 di mana Masyumi memperoleh undi jauh lebih tinggi berbanding parti-parti lain. Lihat Herbert Feith, *The Decline*, hlm. 275.

¹³⁵ Selain NU dan Muhammadiyah, Masyumi turut dianggotai dan disokong oleh beberapa unsur-unsur Islam lain yang lebih kecil seperti Persatuan Islam (Persis) dan Partai Sarikat Islam Indonesia (PSII).

¹³⁶ Lihat Amin Fadlillah, "Arus Perdana Islam di Malaysia dan Indonesia: Perspektif Sosio-Politik" dalam Mohammad Redzuan Othman et.al (pnyt.), *Malaysia Indonesia Romantika Hubungan Bangsa Serumpun*, Kuala Lumpur: Fakulti Sastera dan Sains Sosial, 2012.

¹³⁷ Feith, *The Decline*, hlm. 275.

Penting untuk dicatat di sini bahawa tempoh ini turut memperlihatkan perkembangan yang cukup ironik bagi Masyumi. Sebagaimana sedia maklum, pada 7-8 November 1945, melalui Kongres Umat Islam yang dilaksanakan di Yogyakarta, peserta kongres bersetuju untuk menubuhkan parti politik Masyumi (Majlis Syura Muslimin Indonesia).¹³⁸ Parti ini dipersetujui sebagai satu-satunya parti politik persatuan yang mewakili umat Islam selepas Indonesia merdeka dan memperkukuh kedudukan Islam dalam jangka yang panjang.¹³⁹ Situasi ini hampir sama dengan apa yang berlaku di Malaysia di mana PAS yang ditubuhkan pada 1951 menjadi platform tunggal gerakan Islam. Pada asasnya, penubuhan PAS adalah berdasarkan kepada cita-cita untuk menyatukan seluruh kekuatan dan organisasi Islam bagi menyurakan aspirasi menegakkan negara Islam dan menentang penjajahan British.¹⁴⁰

¹³⁸ Meskipun mempunyai nama yang sama dengan nama Masyumi yang ditubuhkan pada 1 Disember 1943 dalam era penjajahan Jepun, akan tetapi ada yang berpendapat bahawa ia sama sekali berbeza dengan Masyumi yang ditubuhkan pasca merdeka. Aspek ketidaksamaan itu adalah Masyumi sebelum merdeka diasaskan atas 'arahan' Jepun. Sedangkan Masyumi pasca merdeka, ia berasaskan kepada inisiatif dan gagasan umat Islam sendiri yang menghendaki persatuan umat Islam dalam perjuangan politiknya. Lihat Ahmad Syafii Maarif, *Islam dan Masalah Kenegaraan*, hlm. 110. Bagaimanapun, pendapat Syafii ini agak kurang tepat dalam menilai ketidakketerkaitan 'Masyumi Jepun' dengan 'Masyumi Islam'. Hal ini kerana ada beberapa petunjuk yang menunjukkan hal yang sebaliknya. Memang betul bahawa Masyumi pertama tidak lari daripada 'sentuhan' Jepun. Akan tetapi dari beberapa segi, ada beberapa aspek yang membuat Masyumi pasca merdeka mempunyai hubungan dan keterkaitan dengan Masyumi 'Jepun'. Pertama, Rois 'Am kedua-dua Masyumi adalah sama iaitu KH. Hasyim Asy'ari. Kedua, kesamaan dalam proses penubuhan iaitu melalui Kongres umat Islam yang mana pesertanya adalah perwakilan dari berbagai organisasi Islam. Ketiga, kesamaan dalam matlamat dan nawaitu bahawa umat Islam perlu mempunyai wadah bagi mempersatukan umat Islam dari berbagai aliran dan mazhab yang berlainan. Keempat, kedua-dua Masyumi dianggotai oleh dua organisasi Islam besar NU dan Muhammadiyah. Perbezaan yang ketara di antara keduanya terletak pada status dan fungsinya iaitu Masyumi 'Jepun' adalah organisasi sosial keagamaan, sedangkan Masyumi 'Islam' adalah organisasi parti politik. Kajian yang cukup menarik mengenai Masyumi dan perkembangan Islam pada era penjajahan Jepun, lihat Harry J. Benda, *Bulan Sabit dan Matahari Terbit, Islam Indonesia pada Masa Pendudukan Jepang* (terj), Jakarta: Pustaka Jaya, 1980.

¹³⁹ Ibid., hlm. 184.

¹⁴⁰ Berdasarkan sumber laporan British CO 1022/185, ada disebutkan bahawa matlamat penubuhan PAS iaitu: 1. Mewujudkan sebuah persatuan persaudaraan Islam untuk membentuk satu tenaga bersama bagi menyelenggarakan segala tuntutan agama Islam dan siasah yang berdasarkan demokrasi. 2. Menumpukan segala ikhtiar dan tenaga bagi menyatukan perlembagaan pentadbiran agama seluruh Malaya. 3. Memelihara dan mempertahankan hak-hak kepentingan dan kehormatan agama dan umat Islam. 4. Bekerjasama dengan pertubuhan-pertubuhan siasah yang lain di dalam negara ini yang dasar dan tujuannya tidak berlawanan dengan ajaran-ajaran Islam bagi mencapai demokrasi, keadilan masyarakat dan perikemanusiaan sejagat. Pada Mesyuarat Agung kali ke-11 pada 31 Disember 1962, PAS telah meminda dan menambah tujuan parti yang salah satunya adalah 'berusaha menentang dan membanteras penjajahan, pembudakan, kezaliman dan pemerasan walau dalam corak apa dan di mana jua pun. Dipetik dalam Ismail Said, *Menegak Agama*, hlm. 61-64.

Walau bagaimanapun, tidak sampai dua tahun dari penubuhannya, bermula pada Julai 1947 Masyumi mengalami perpecahan berikutan keputusan anggota komponennya PSII menyatakan keluar dari Masyumi.¹⁴¹ Peristiwa ini adalah perpecahan siri pertama dalam Masyumi.¹⁴² Perpecahan yang amat serius dan menimbulkan guncangan yang cukup hebat dalam Masyumi adalah dengan keluarnya Nahdlatul Ulama pada April 1952. Perpecahan yang disifatkan sebagai kelanjutan daripada konflik hubungan antara mazhab Islam dan semakin menguatnya dikotomi tradisionalis-modenis.¹⁴³ Keluarnya NU, telah menjejaskan perjuangan dan cita-cita awal penubuhan Masyumi sebagai parti pilihan satu-satunya umat Islam ketika itu sebagaimana yang termaktub dalam perlembagaan parti.¹⁴⁴

Pada 1955, Indonesia mengadakan pilihan raya pertama kali pasca merdeka. Perjuangan menubuhkan negara Islam disuarakan oleh parti-parti Islam seperti Masyumi, NU dan PSII. Walau bagaimanapun, perolehan keseluruhan undi parti-parti Islam adalah 43.5 peratus sahaja. Hasil pilihan raya ini sebenarnya di luar jangkaan pemimpin Islam sendiri. Keputusan ini amat mengecewakan bagi kem Islam memandangkan mereka sebelumnya begitu optimistik dan yakin akan meraih undi

¹⁴¹ Alasan utama keluarnya kumpulan PSII dari Masyumi selain untuk menyertai Kabinet Amir Syarifuddin ia juga kerana mereka ingin lebih mandiri dalam menentukan halatuju politiknya serta keluar daripada kongkongan dominasi kumpulan tertentu di Masyumi khasnya di kalangan eksekutif parti yang digelar sebagai kumpulan 'sosialis agama'. Lihat Feith, *The Decline*, hlm. 76-77.

¹⁴² Menurut catatan Ahmad Syafii, keluarnya PSII dari barisan kepimpinan Masyumi tidak banyak memberi guncangan terhadap keberlangsungan perjuangan politik Masyumi. Ini kerana PSII adalah kumpulan kecil dan tidak ramai pengikutnya. Akan tetapi dalam konteks *ukhuwah Islamiah* (persaudaraan Islam), keluarnya PSII amat disayangkan pada saat umat Islam ketika itu memerlukan persatuan dan perpaduan Islam bagi mendepani cabaran revolusi kemerdekaan. Lihat, Ahmad Syafii Maarif, *Islam dan Masalah Kenegaraan*, hlm. 111.

¹⁴³ Lihat Andree Feillard, dan Remy Madinier, At the Sources of Indonesian Political Islam's Failure: The Split between the Nahdlatul Ulama and the Masyumi in Retrospect, *Studia Islamika*, Vol. 6, No. 2, 1999.

¹⁴⁴ P.B. Masjoemi, Anggaran Dasar dan Program Perdjoengan 'Masjoemi' (Partai Politik Oemmat Islam Indonesia), Masjoemi Daerah Yogyakarta, 1945, dipetik dalam Greg Fealy dan Bernhard Plattdasch, "The Masyumi Legacy: Between Islamist Idealism and Political Exigency", *Studia Islamika*, Volume 12, Number 1, 2005, hlm. 78.

majoriti besar berdasarkan kepada realiti bahawa jumlah umat Islam ketika itu yang dikatakan mencecah 80-90 peratus akan memihak mereka.¹⁴⁵

Keputusan pilihan raya ini sekaligus menerapkan impian dan cita-cita penubuhan negara Islam yang tertangguh berikutan kegagalan Piagam Jakarta dijadikan dasar dalam perlembagaan negara. Bagi membolehkan Piagam Jakarta dijadikan mukaddimah atau sebahagian dari Undang-Undang Dasar (perlembagaan negara), diperlukan 2/3 suara ahli Majlis Konstituante. Dalam sidang Konstituante pada 29 Mei 1959 bagi memutuskan sama ada Piagam Jakarta (negara Islam) atau negara Pancasila sebagai dasar negara, 265 menolak berbanding 210 yang menyokong.¹⁴⁶ Tempoh ini turut mencatat rentetan kegagalan-kegagalan yang dialami umat Islam secara politik. Daripada kegagalan dalam perkara lobi-melobi dan menguasai mesyuarat-mesyuarat penting di BPUPKI dalam menentukan dasar negara sebelum merdeka sehingga kegagalan dalam memenangkan pertarungan dalam alam demokrasi menerusi pilihan raya pada 1955.¹⁴⁷

Sepanjang era pemerintahan Orde Baru, parti Islam yang menghendaki wujudnya negara Islam mengalami kegagalan yang teruk dan hanya berjaya memperolehi undi paling banyak 29 peratus.¹⁴⁸ Dalam hal ini, mungkin boleh saja parti Islam beralasan bahawa di bawah pemerintahan autoritarian, ruang demokrasi yang sempit dan berlakunya penipuan dalam pelaksanaan pilihan raya sukar untuk

¹⁴⁵ Dalam hal ini, Allan Samson menilai kalangan Islam terjebak dengan 'mitos majoriti jumlah' dengan andaian sekiranya setiap orang Islam itu mengundi parti-parti Islam, maka akan menjadi kekuatan majoriti. Lihat Allan A. Samson, "Islam in Indonesian Politics", *Asian Survey*, No. 12, Vol. VII, 1968, hlm. 1013.

¹⁴⁶ Lihat Boland, *Pergumulan*, hlm. 102-103. Akibat tidak ada kem yang memenangi undi 2/3 bagi membolehkan pindaan ini dibuat, telah mendorong Presiden Soekarno dengan sokongan tentera, mengeluarkan dekrit Presiden bagi membubarkan Konstituante (parlimen) dan mengiystiharkan kembali ke Undang-Undang Dasar 1945.

¹⁴⁷ Bahtiar Effendy, *Islam dan Negara*, hlm. 106-110.

¹⁴⁸ Keterangan lanjut lihat Nasir Tamara, "Islam under the New Order: A Political History", *Prisma*, The Indonesian Indicator 49, June 1990

memenangi pesta demokrasi itu. Namun demikian, perjalanan menubuhkan negara Islam melalui parti politik masih mengalami kesukaran mendapat sokongan rakyat. Hal ini dibuktikan dengan keputusan pilihan raya pada zaman reformasi yang paling demokratik yang menyaksikan parti-parti Islam tidak memperolehi undi yang meyakinkan dan mengalami kekalahan.¹⁴⁹

Berikutan kejatuhan rejim Orde Baru pada Mei 1998, menyaksikan munculnya parti-parti Islam baru seperti PKB, PAN, Partai Keadilan, PBB.¹⁵⁰ Pada pilihan raya 1999 yang dianggap paling demokratik setelah pilihan raya 1955, keseluruhan parti Islam dan termasuk parti Islam sedia ada PPP memperolehi undi 36.3 peratus.¹⁵¹ Setelah mengalami kegagalan pada era tahun 1950-an, sebilangan parti Islam iaitu PPP dan PBB, cuba mengajukan pindaan perlembagaan UUD 1945 dengan mengusulkan Piagam Jakarta dimasukkan dalam pasal 29. Namun demikian, setelah berjuang sama ada melalui wacana intelektual, debat dan polemik sepanjang 1999-2002, usulan ini ditolak secara rasmi dalam Sidang Umum MPR pada Ogos 2002.¹⁵²

Walau bagaimanapun, perkara yang menarik dalam usaha untuk menubuhkan negara Islam di Indonesia ialah jika pada tahun 1950-an dihalangi oleh pakatan kaum sekularis dan komunis, tidak demikian halnya pada era reformasi. Jika pada tahun 1950-an, parti Islam bersatu dalam saf dan kumpulan yang sama bagi memperjuangkan

¹⁴⁹ Zainal Abidin Amir, *Peta Islam Politik Pasca-Soeharto*, Jakarta: Pustaka LP3ES, 2003, hlm: 239. Analisis tentang kekalahan parti Islam lihat Hamid Basyaib dan Hamid Abidin (pnyt), *Mengapa Partai Islam Kalah? Perjalanan Politik Islam dari Pra-Pemilu '99 sampai Pemilihan Presiden*, Jakarta: Alvabet, 1999.

¹⁵⁰ Selain parti-parti tersebut, terdapat 13 parti Islam lain yang mengikuti pilihan raya pada 1999. Akan tetapi, perolehan undi parti-parti tersebut sangat kecil. Pada pilihan raya berikutnya yang dianjurkan pada 2004, parti-parti tersebut tidak diperbolehkan menyertai pilihan raya kerana perolehan undi mereka tidak melepasi batas minimum dua peratus yang disyaratkan undang-undang pilihan raya Indonesia.

¹⁵¹ Sunny Tanuwidjaja, "Political Islam and Islamic Parties in Indonesia: Critically Assessing the Evidence of Islam's Political Decline", *Contemporary Southeast Asian*, Vol. 32, No 1 (2010), hlm. 33.

¹⁵² Nadirsyah Hosen, "Religion and the Indonesian Constitution: A Recent Debate", dalam Joseph Chinyong Liow dan Nadirsyah Hosen, *Islam in Southeast Asia, Critical Concept in Islamic Studies Volume II*, London and New York: Routledge, 2010, hlm. 200.

penubuhan negara Islam, pada era reformasi idea itu tidak disokong oleh parti Islam lain iaitu PKB dan PAN.¹⁵³

Selain tidak disokong kawan sesama parti Islam, usulan Piagam Jakarta oleh PPP dan PBB dilihat tidak realistik dan dengan mudah ditolak memandangkan kedua parti berkenaan hanya memiliki 12 peratus undi atau 71 kerusi di parlimen. Meskipun ditolak, menurut Hamdan Zolva, salah seorang pimpinan parti PBB, perjuangan ini tidak akan dihentikan dan diteruskan menjadi bahan kempen parti berkenaan pada pilihan raya 2004. Akan tetapi, perolehan undi bukan semakin meningkat, malah jumlah peratusan parti pendokong Piagam Jakarta jatuh merudum kepada 10.8 peratus berbanding 12 peratus pada pilihan raya 1999.¹⁵⁴ Jauh berbeza dengan situasi pada tahun 1950-an yang menyaksikan jumlah pendokong negara Islam mencapai 43.50 peratus undi.

Idea membawa masuk Piagam Jakarta ke dalam perlembagaan negara mendapat tamparan hebat dengan penolakan NU dan Muhammadiyah sebagai organisasi terbesar di Indonesia terhadap gagasan tersebut.¹⁵⁵ Ini bermakna, idea yang dianggap sebagai ‘pintu masuk’ pelaksanaan syariat Islam secara formal oleh negara itu tidak mendapatkan sokongan daripada majoriti masyarakat Islam sama ada berdasarkan sokongan daripada parti politik Islam mahupun pertubuhan Islam arus perdana. Kegagalan memasukkan Piagam Jakarta ke dalam perlembagaan ini merupakan

¹⁵³ Ibid., hlm. 204-205. PKB merupakan parti yang diasaskan dan mendapatkan sokongan dari anggota NU. Manakala majoriti penyokong PAN adalah anggota Muhammadiyah. Pada pilihan raya 1999, PKB memperolehi 51 kerusi dan PAN 34 kerusi. Zainal Abidin Amir, *Peta Islam Politik Pasca-Soeharto*, Jakarta: Pustaka LP3ES, 2003, hlm. 106-156.

¹⁵⁴ Jumlah peratusan yang berkurang ini disumbangkan oleh merosotnya peratusan undi PPP menjadi 8.2 peratus. Manakala jumlah undi PBB meningkat kepada 2.6 peratus berbanding 1.9 peratus pada pemilu 1999. Nadirsyah Hosen, “Religion and the Indonesian Constitution”, hlm. 205.

¹⁵⁵ Lihat, “Ormas Islam Utama tidak Kehendaki Piagam Jakarta”, *Kompas* 7 April 200

kegagalan kedua kalinya dalam sejarah politik Islam di Indonesia dalam percubaan untuk merealisasikan negara Islam.¹⁵⁶

4.4 Kesan Pendekatan Penubuhan Negara Islam Konservatif

Di Malaysia, perjuangan penubuhan negara Islam secara konservatif sekurang-kurangnya dapat dilihat dalam dua perspektif iaitu pertama memberi kesan secara negatif dan kedua kesan secara positif. Secara negatif, akibat terlampau taksib terhadap pendekatan yang sebegini, ia mencetuskan konflik dan perbalahan yang tidak hanya membabitkan dalam komuniti masyarakat Islam sendiri, tetapi juga mengheret kepada campur tangan pihak penguasa. Secara positif, akibat desakan dan tuntutan yang tiada henti daripada kalangan yang mewakili aliran ini, kerajaan merespons dengan mengeluarkan dasar baru atau meminda perundangan sedia ada agar ia dapat dilihat menepati kehendak tersebut.

Dalam konteks memberi kesan positif, akibat tekanan dan tuntutan negara Islam yang disuarakan oleh PAS yang dicirikan dengan pelaksanaan undang-undang syariat Islam secara ketat, kerajaan telah merespons dengan mengeluarkan dasar yang bersifat demikian. Sejak awal tahun 1980-an, kerajaan pimpinan UMNO mengkompromikan desakan pelaksanaan syariah Islam dengan melakukan reformasi dan pindaan dalam pentadbiran dan sistem mahkamah Islam.¹⁵⁷ Di antara perubahan penting itu adalah pemisahan autoriti mahkamah syariah daripada Jabatan Agama Negeri kepada institusi kehakiman di bawah kuasa kerajaan Persekutuan.¹⁵⁸ Perkara inilah yang kemudian

¹⁵⁶ Elson, R.E., "Two Failed Attempts", hlm. 402.

¹⁵⁷ Donald Horowitz, "The Quran and the Common Law: Islamic Law Reform and the Theory of Legal Change", *American Journal of Comparative Law*, Vol. 42, 1994, hlm. 267-268.

¹⁵⁸ Pemisahan ini amat penting bagi tujuan menyelaraskan dan menyatukan undang-undang Islam di bawah institusi yang sama. Undang-undang Islam yang sememangnya berada di bawah kuasa kerajaan negeri sebagaimana yang diatur dalam perlembagaan negara, sering kali dipandang mengelirukan umat Islam kerana perbezaan peraturan dan undang-undang di setiap negeri. Selari dengan

melatari kewujudan institusi mahkamah yang diselaras dan digerakkan di bawah kerajaan Persekutuan yang kemudian melahirkan Jabatan Kehakiman Syariah Malaysia (JKSM) pada 1998.¹⁵⁹

Pada 1984, selari dengan kehangatan suasana kebangkitan Islam, Mahkamah Syariah diberi ruang untuk menangani kes jenayah syariah melalui Akta Mahkamah Syariah (Bidangkuasa Jenayah) 1965 (Pindaan) 1984.¹⁶⁰ Meskipun dianggap kurang memadai dan mempunyai kuasa terhad berbanding peruntukan Mahkamah Majistret Kelas Pertama, akan tetapi pindaan ini membolehkan Mahkamah Syariah menjatuhkan hukuman penjara tidak lebih tiga tahun atau denda tidak melebihi lima ribu ringgit atau sebat tidak lebih enam sebatan atau kombinasi mana-mana hukuman itu.¹⁶¹ Dengan pindaan ini, bidang kuasa Mahkamah Syariah dalam kes-kes jenayah telah diperkasakan berbanding dengan peruntukan Akta Mahkamah Syariah (Bidang Kuasa Jenayah) 1965.¹⁶²

Bagaimanapun, pindaan perlembagaan yang paling penting dan sangat mempengaruhi corak kehakiman dan kedudukan Mahkamah Syariah adalah pindaan Akta Perlembagaan (Pindaan) 1988 (Akta A 704) perkara 121 (1A).¹⁶³ Tidak sebagaimana yang berlaku di Indonesia di mana pindaan mengenai keistimewaan Mahkamah Syariah mencetuskan kontroversi dan bantahan daripada kalangan Islam

perkembangan itu, pada tahun 1980-an pihak kerajaan negeri mengeluarkan serangkaian enakmen bagi menyelaraskan undang-undang khasnya mengenai undang-undang keluarga, prosedur sivil, prosedur jenayah dan pembuktian. Perbincangan lanjut mengenai undang-undang tersebut, lihat Tim Lindsey and Kerstin Steiner, *Islam, Law, Islam, Law and the State in Southeast Asia, Volume III: Malaysia and Brunei*, London: I.B. Tauris, 2012, hlm. 61-67.

¹⁵⁹ Perbincangan lanjut mengenai perkembangan mahkamah syariah lihat, Ramizah Wan Muhammad, "Sejarah Pentadbiran Kehakiman Islam di Malaysia: Satu Sorotan", *Kanun*, 21 (1), Mac 2009, hlm. 1-11.

¹⁶⁰ Lihat, "Bidang Kuasa Mahkamah Syariah akan Dikaji": Anwar, *Utusan Malaysia*, 31 Mac 1983.

¹⁶¹ Lihat, Abdul Munir Yaacob, "Perlaksanaan Perundangan Islam di Malaysia: Satu Penilaian", *Journal of Fiqh*, No 6, 2009, hlm. 7.

¹⁶² Ibid.

¹⁶³ Kajian lanjut mengenai pindaan ini lihat Mahmud Saedon A. Othman, *Institusi Pentadbiran Undang-Undang dan Kehakiman Islam*, Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka, 1998.

sekular dan bukan Islam, pindaan ini menjadi petanda penting mengenai pendekatan baru pihak kerajaan yang terhasil daripada impak tuntutan negara Islam serta tuntutan untuk lebih menonjolkan dasar-dasar Islamiknya.¹⁶⁴

Pindaan perkara 121 (1A) ini membolehkan Mahkamah Syariah mempunyai kuasa eksklusif dan tanpa perlu campur tangan daripada mahkamah sivil dan tidak perlu lagi memohon kepada mahkamah sivil bagi melakukan penahanan dan penangkapan oleh Hakim Syarie sebagaimana yang ada dalam kuasa Majistret.¹⁶⁵ Meskipun pindaan ini tidak lepas daripada kritikan yang boleh mencetuskan dualisme dalam sistem undang-undang negara, pindaan ini membolehkan Mahkamah Syariah selaras dan setanding kedudukannya dengan mahkamah sivil dan tidak lagi di bawah kuasa mahkamah sivil baik dari segi peruntukan bajet, kedudukan hukum dan status hakim.¹⁶⁶

Namun demikian, usaha-usaha untuk memperkasakan perundangan Islam dan memartabatkan mahkamah Islam ini ditolak oleh PAS. Pelaksanaan undang-undang Islam ini oleh PAS tidak menepati kehendak Islam kerana perlembagaan negara masih didominasi warisan penjajah yang sekular. Ia juga tidak meletakkan sumber Islam iaitu al-Qur'an dan Sunnah sebagai sumber tertinggi perundangan dan perlembagaan negara.¹⁶⁷ Oleh sebab itu, pelaksanaan Islam undang-undang yang kemudian didakwa

¹⁶⁴ Norani Othman, "Islamisasi dan Demokratisasi di Malaysia dalam Konteks Regional dan Global", dalam Ariel Haryanto dan Sumit K. Mandal (pnyt.), *Menggugat Otoriterisme di Asia Tenggara: Perbandingan dan Pertautan antara Indonesia dan Malaysia*, Jakarta: Kepustakaan Populer Gramedia, 2004, hlm. 246.

¹⁶⁵ Lihat Wan Mohamad bin Syekh Abdul Aziz, "Pelan Penyelarasan Perundangan Islam di Malaysia: Peranan dan Cabaran JAKIM", Kertas Kerja Persidangan Penyelarasan Undang-Undang Syarak dan Sivil Kali Ke-19, Anjuran JAKIM, 27-29 April 2009.

¹⁶⁶ Lihat Ramizah Wan Muhammad, Sejarah Pentadbiran, hlm. 10. Mengenai kritikan terhadap pindaan ini, lihat Norani Othman, *Islam, Islamization and Democratization: Challenges and Prospects*, Bangi: Institut Kajian Malaysia dan Antarabangsa, 2007.

¹⁶⁷ Lihat "Apa Muslihat PAS?", *Massa*, 6-12 Oktober 2001.

UMNO sebagai ciri-ciri wujudnya negara Islam di Malaysia disifatkan sebagai *taqlidi* (saduran) dan tidak tulen (hakiki).¹⁶⁸

PAS turut mempersoalkan motivasi pendekatan Islam UMNO yang lebih didasari oleh perhitungan tidak mahu PAS mengeksploitasi isu kebangkitan Islam untuk mendapatkan sokongan rakyat. PAS menyelar agenda pengislaman UMNO kerana hanya dilandasi undi Melayu dan tidak mewakili ajaran Islam sebenar.¹⁶⁹ Malah, secara sinikal bekas Mursyidul Am PAS, Nik Abdul Aziz Nik Mat menyatakan bahawa sekiranya PAS tidak ada, tidak mungkin UMNO dan kerajaan melaksanakan agenda Islamisasinya.¹⁷⁰

PAS juga berpandangan program pelaksanaan Islam yang dijalankan kerajaan UMNO seperti gincu dan bedak seperti label menempel sesuatu sistem yang tidak kena mengena dengan Islam. Agenda pengislaman yang rancak sejak tahun 1980-an tidak menepati prinsip negara Islam kerana perlembagaan masih tidak berdasarkan al-Qur'an dan Sunnah. Menurut PAS, penubuhan Bank Islam dan UIA menjadi tidak bermakna kerana kerajaan tidak menghapus bank konvensional dan tidak mengislamkan universiti sedia ada.¹⁷¹

Di Indonesia, penonjolan kepada aspirasi tuntutan syariat Islam sebagaimana pendekatan konservatif dapat dilihat dengan digubalnya Undang-Undang Peradilan Agama (UUPA) pada 1989. Tidak lama setelah kejayaan pindaan Undang-Undang Pendidikan Nasional (UUPN) yang dianggap sebagai kemenangan umat Islam dalam

¹⁶⁸ PAS, *Dokumen Negara Islam*, Parti Islam Se-Malaysia (PAS), 2003.

¹⁶⁹ Hussin Mutalib, *Islam in Malaysia: From Revivalism to Islamic State*, Singapura: National University of Singapore, 1993, hlm. 99.

¹⁷⁰ Kamarulnizam Abdullah, *The Politics of Islam*, hlm. 190.

¹⁷¹ Ibrahim Ahmad, *Konflik UMNO-PAS dalam isu Islamisasi*, Petaling Jaya: IBS Buku Sdn Bhd, 1989, hlm. 89-90.

memartabatkan prinsip Islam, pada 28 Januari 1989 pemerintah melalui Kementerian Agama mengajukan rang ini ke DPR (parlimen).¹⁷² Hakikatnya, UUPA ini bukanlah satu yang asing bagi umat Islam di Indonesia memandangkan mahkamah Islam sudahpun wujud sekian lama selari dengan kemasukan Islam ke rantau ini berdekad yang lampau.¹⁷³

Walau bagaimanapun, selari dengan kedatangan penjajah Belanda, sistem undang-undang Islam mengalami apa yang disebut dengan peminggiran institusi dan mahkamah Islam dalam kehidupan masyarakat Islam.¹⁷⁴ Mahkamah Islam yang sejak semula mempunyai kuasa undang-undang dalam bidang perkahwinan, perceraian, warisan, hak penjagaan anak dan wasiat, hanya dibatasi kepada undang-undang perkahwinan sahaja. Manakala selain itu, berada di bawah kuasa mahkamah sivil.¹⁷⁵ Satu keadaan yang sama dengan apa yang berlaku di Malaysia di mana kedatangan

¹⁷² Lihat "RUU Peradilan Agama, Alhamdulillah", *Panji Masyarakat*, No 601, 1-10 Februari 1989.

¹⁷³ Dalam catatan sejarah, mahkamah Islam pada zaman kerajaan-kerajaan Islam dari Samudera Pasai (Aceh), Banten, Demak, Mataram sehingga Maluku tidak hanya mempunyai kuasa dalam mengadili kes-kes yang bersifat keluarga dan peribadi (al ahwal syakhshiyah) seperti perkahwinan, perceraian, warisan dan hadanah, akan tetapi mahkamah Islam ketika itu turut mempunyai kuasa dalam bidang jenayah. Oleh sebab itu, mahkamah Islam ketika itu merupakan mahkamah utama dalam sistem kehakiman kerajaan berkenaan. Lihat "Sebuah Martabat (akan) Terangkat", *Panji Masyarakat*, No 602, 11-20 Februari 1989. Kajian klasik mengenai sejarah sistem kehakiman Islam, lihat Daniel S. Lev, *Islamic Court in Indonesia: A Study in the Political Bases of Legal Institutions*, Los Angeles dan London: University of California Press, 1972.

¹⁷⁴ Meskipun pemerintah Belanda menubuhkan pengadilan Islam, akan tetapi ia sengaja untuk dilemahkan dan dibuat tidak teratur sehingga kedudukannya lemah dan tidak sama dengan pengadilan (mahkamah) sivil dan pengadilan lain yang ada di Indonesia. Menurut Bahtiar, ada beberapa kelemahan yang mencolok dalam sistem pengadilan Islam iaitu pertama, tidak seragam nama institusi dan autoritinya. Ini misalnya nama pengadilan agama dipakai untuk wilayah pulau Jawa, Madura dan Kalimantan. Sedangkan mahkamah syariah digunakan untuk pengadilan yang ada di Aceh dan Sumatera Utara. Kedua, tidak mempunyai kuasa sendiri. Pengadilan agama memerlukan pengadilan sivil untuk menjalankan perintah mahkamah. Ketiga, perbezaan dari segi pentadbiran. Hakim pengadilan agama dilantik oleh kementerian agama, manakala hakim sivil dilantik terus oleh Presiden. Oleh itu, hakim pengadilan agama tidak dipandang sebagai hakim negara dan terhambat dari segi kenaikan pangkat dan kerjaya yang lebih tinggi dalam sistem mahkamah negara. Keempat, tidak mempunyai rujukan hukum yang terpadu. Hakim pengadilan agama menggunakan kitab-kitab fiqh sesuai dengan pilihan mereka sehingga keputusan mahkamah antara daerah satu dengan daerah yang lain berbeza meskipun kesnya sama. Lihat, Bahtiar Effendy, *Islam dan Negara*, hlm. 284-290. Lihat juga, "Menata Fiqh untuk Kemaslahatan Ummat", *Panji Masyarakat*, No 502, 1986.

¹⁷⁵ Hal ini misalnya dapat dilihat dalam kronologi undang-undang buatan Belanda bagi mengganti undang-undang Islam. Pada tahun 1808, pemerintah penjajah mengeluarkan Staatsblat No 22 Pasal 13 bagi mengatur hal ehwal Islam di pulau Jawa. Pada tahun 1823 pemerintah penjajah menubuhkan pengadilan agama (mahkamah Islam) di Palembang. Pada 1882, ditubuhkan secara rasmi pengadilan agama untuk wilayah Jawa, Madura dan Kalimantan sebagaimana yang dimuat dalam Staatsblat 1882 no 152. Lihat, "Berpangkal dari Ide Snouck si Anti Islam", *Panji Masyarakat*, No 616, 1-10 Juli 1989.

British secara sistematik menghakis kedudukan mahkamah syariah dan membatasi kuasa mahkamah terhadap kepada hukum dan hal ehwal keluarga sahaja.¹⁷⁶

Meskipun banyak mengalami hambatan, kritik, protes dan gugatan dari pelbagai kalangan terutama kalangan bukan Islam dan melalui proses yang panjang,¹⁷⁷ akhirnya UUPA berjaya diluluskan oleh parlimen pada Disember 1989.¹⁷⁸ Sebahagian besar penentangan terhadap UUPA ini kerana wujudnya perasaan Islamophobia dan adanya anggapan bahawa ia adalah penjelmaan semula Piagam Jakarta.¹⁷⁹ Dengan adanya UUPA ini, maka ia tidak sekadar mengangkat martabat kehakiman dan mahkamah Islam dalam sistem mahkamah negara,¹⁸⁰ akan tetapi ia "menjadi pengakhiran kepada keanekaragaman Peradilan Agama sebagai akibat dari politik hukum pemerintah

¹⁷⁶ Perbincangan mengenai sejarah sistem mahkamah syariah di Malaysia lihat misalnya Hasan Hj Salleh, *Sejarah Perundangan Islam*, Bangi: Universiti Kebangsaan Malaysia, 1973. Lihat juga, Tim Lindsey and Kerstin Steiner, *Islam, Law and the State in Southeast Asia, Volume III: Malaysia and Brunei*, London: I.B. Tauris, 2012.

¹⁷⁷ Penentangan dan kritik terhadap UUPA ini khasnya daripada kalangan Kristian/Katolik baik yang berada di parti pemerintah Golkar dan terutama dari kalangan parti nasionalis PDI. Di luar parti, ada Persatuan Gereja-Gereja Indonesia (PGI), media massa milik Katolik seperti Suara Pembaruan, Minggu Hidup dan paderi terkemuka Frans Magnis Suseno. Penentangan ini secara umumnya dilandasi kekhuatiran bahawa hak-hak mereka akan terhakis dan terancam menjadi warga negara kelas dua. Di pihak nasionalis-sekularis, salah satunya datang dari Wakil Ketua MPR, Soeprapto yang membantah UUPA kerana dianggap menjadikan dualisme dalam sistem mahkamah di Indonesia dan dengan begitu bertentangan dengan prinsip Wawasan Nusantara yang dianut Indonesia yang menekankan persamaan undang-undang kepada seluruh rakyatnya. Lihat, "Peradilan Agama: Kebutuhan atau Kecemasan", *Tempo*, 24 Juni 1989. "Antara Apriori dan Lapang Dada", *Panji Masyarakat*, No 616, 1-10 Juli 1989. "RUU Peradilan Agama Mulai Digugat", *Panji Masyarakat*, No 607, 1-10 April 1989.

¹⁷⁸ Lihat, "Telah Lahir Si Anak Bungsu", *Tempo*, 23 Desember 1989.

¹⁷⁹ Kebimbangan mengenai pelaksanaan Piagam Jakarta berdasarkan kepada 'kisah lama' sejarah awal kemerdekaan Indonesia mengenai pelaksanaan undang-undang ini berdasarkan hukum Islam. Bagaimanapun, setelah mendapat jaminan sendiri dari Soeharto bahawa UUPA tidak ada hubungan dan bukan jelmaan daripada Piagam Jakarta, golongan yang menentang ini pun menerima UU tersebut. Mengenai respons bukan Islam, lihat Kekhawatiran itu Bisa Dimengerti, Wawancara dengan Prof Dr Franz Magnis Suseno, *Ulumul Qur'an*, No. 1, Vol. VI, Tahun 1995. Lihat juga, Bukan RUU Piagam Jakarta, *Tempo* 3 Juni 1989. Analisis mengenai perkara ini lihat misalnya Afan Ghaffar, "Politik Akomodasi: Islam dan Negara di Indonesia", dalam, M. Imam Aziz et.al (pnyt.), *Agama, Demokrasi dan Keadilan*, Jakarta: Penerbit Gramedia, 1993, hlm. 107-108.

¹⁸⁰ Lihat Lembaran Negara Republik Indonesia, Undang-Undang Republik Indonesia Nomor 7 Tahun 1989 tentang Peradilan Agama, Jakarta: Sekretariat Negara Republik Indonesia, Koleksi Arsip Nasional Jakarta.

kolonial dan sebagai bentuk realisasi pasal 24 dan 25 mengenai kekuasaan kehakiman di Indonesia".¹⁸¹

Walau bagaimanapun, UUPA memiliki signifikannya tersendiri kerana keputusan untuk meluluskan undang-undang ini menjadi petunjuk penting mengenai pendekatan rejim Orde Baru terhadap Islam. Jauh berbeza dengan pendekatan awal rejim yang cenderung memusuhi sebarang usaha untuk meluluskan undang-undang berkenaan dengan Islam.¹⁸² Apatah lagi, inisiatif awal pengajuan undang-undang ini datangnya daripada idea Soeharto sendiri.¹⁸³ Kejayaan UUPA ini mengikis pandangan bahawa rejim Orde Baru memusuhi Islam dan sekaligus menjadi petanda bahawa pihak rejim merespons aspirasi umat Islam yang menginginkan mahkamah Islam bagi menyelesaikan sebarang perkara keluarga, warisan, wakaf, dan perceraian berdasarkan hukum syariah.¹⁸⁴

Aspek penting lain dalam melihat usaha memartabatkan mahkamah dan undang-undang Islam di Indonesia adalah Kompilasi Hukum Islam (KHI).¹⁸⁵ Pada 10 Jun 1991, KHI yang dibiayai oleh negara dan disifatkan sebagai sejarah baru dalam undang-undang Islam di Indonesia secara rasmi diluluskan kerajaan melalui Instruksi Presiden

¹⁸¹ Pernyataan Menteri Agama Munawir Syadzali ketika berucap di depan parlimen mewakili pemerintah. Lihat "Sebuah Martabat (akan) Terangkat", *Panji Masyarakat*, No 602, 11-20 Februari 1989.

¹⁸² Ini misalnya dapat dilihat dalam beberapa rang undang-undang yang diajukan oleh pemerintah Orde Baru pada tahun 1970-an yang dianggap bertentangan dengan prinsip Islam seperti Undang-Undang Perkahwinan, usaha menjadikan aliran kepercayaan sebagai agama rasmi negara dan pelaksanaan kursus wajib bagi mempelajari Pancasila. Huraian lanjut mengenai hal ini, lihat Muhammad Kamal Hasan, *Muslim Intellectual Responses to New Order Modernization in Indonesia*, Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka, 1980.

¹⁸³ Lihat, "Dari Usaha Awal Pak Harto", *Panji Masyarakat*, No 607, 1-10 April 1989.

¹⁸⁴ Huraian lanjut mengenai pandangan dan analisis mengenai isu ini lihat misalnya, Mark Cammack, "Indonesia's 1989 Religious Judicature Act: Islamization of Indonesia or Indonesianization of Islam?", *Indonesia*, Number 63, April 1997.

¹⁸⁵ Kajian mengenai keluarnya buku panduan hukum Islam di Indonesia ini lihat misalnya, Ahmad Imam Mawardi, *Socio-Political Background of the Enactment of Kompilasi Hukum Islam in Indonesia*, Tesis MA, Institute of Islamic Studies McGill University Canada, 1998.

No. 1/1991.¹⁸⁶ Projek Kompilasi yang digelar sebagai produk hukum *made in Indonesia* ini adalah usaha kerajaan untuk membuat buku undang-undang Islam yang baku dan seragam bagi panduan hakim-hakim di pengadilan agama yang sebelum ini sering berlaku mengeluarkan keputusan yang berlainan meskipun kesnya sama.¹⁸⁷ KHI yang mengandungi tiga bahagian iaitu mengenai perkahwinan, warisan dan wakaf ini dalam penyusunannya membabitkan para ulama, pakar hukum Islam, Hakim Agung, tokoh akademik dan tokoh organisasi Islam.¹⁸⁸

Dengan adanya UUPA ini, pihak rejim ingin mengatakan bahawa kepentingan dan aspirasi Islam jauh lebih berkesan dijayakan apabila berada dalam parti pemerintah yang berkuasa. Meskipun mempunyai label parti Islam, jika ia berada di luar kekuasaan, maka aspirasi dan agenda Islam akan gagal untuk direalisasikan.¹⁸⁹ Dalam konteks Malaysia, pilihan untuk mencari keberkesanan memanifestasikan idealisme dan aspirasi keislaman menerusi peranan parti pemerintah ini juga yang menjadi asas kepada keputusan Anwar Ibrahim bergabung dengan UMNO pada 1982 berbanding menyerlahkan kepimpinan yang menonjol dan hebat di luar kekuasaan (dalam ABIM

¹⁸⁶ Lihat, "Sejarah Baru Hukum Islam Indonesia", *Panji Masyarakat*, No 732, 21-30 September 1992. Dalam keluaran yang sama, di dalam muka depan majalah ini menggelar KHI sebagai Hukum Islam *made in Indonesia*. Bagaimanapun, pada dasarnya, projek ini sudah dimulai sejak awal tahun 1985. Inisiatif awal pembentukan KHI ini datang daripada Presiden Soeharto sendiri dan sekaligus yang membiayai projek yang menelan kos sebesar 230 juta rupiah. Menariknya, dana ini tidak ambil daripada bajet negara melainkan daripada Soeharto sendiri. Lihat "Menata Fiqh untuk Kemaslahatan Ummat", *Panji Masyarakat*, No 502, 1986.

¹⁸⁷ Sebelum adanya KHI ini, para hakim di pengadilan agama merujuk kepada kitab-kitab klasik (kitab fiqh) yang banyak jumlahnya dan mempunyai ragam pendapat dan tafsiran mengenai satu perkara. Antara satu kitab dengan kitab yang lain berbeza pendapat. Contohnya adalah mengenai kes talak tiga. Ada yang berpendapat talak tiga boleh jatuh sekaligus. Ada pula yang menyatakan talak tiga, hanya jatuh talak satu. Ibid.

¹⁸⁸ Munawir Sjadzali, *Islam dan Tata Negara Ajaran, Sejarah dan Pemikiran*, Jakarta: Penerbit Universitas Indonesia, Edisi 5, 2008, hlm. 201. Lihat juga, "Ijma' Ulama yang Menentukan", *Panji Masyarakat*, No 502, 1986.

¹⁸⁹ Dalam konteks Malaysia, sekiranya Anwar memutuskan masuk PAS, mungkin peranan beliau hanya sebagai pihak yang kuat mengkritik kerajaan tanpa dapat berbuat apa-apa. Hal ini terbukti kemudian ketika beliau dilaporkan menyelar tindakan PAS yang merespons secara negatif terhadap dasar pengislaman yang rancak dijalankan oleh kerajaan. Menurut Anwar, dengan kuasa yang ada di genggaman, kerajaan tidak hanya berfungsi sebagai perancang akan tetapi sebagai pihak yang boleh melaksanakan agenda atau program keislaman. Lihat, "PAS Only Knows How to Criticise, Says Anwar", *Straits Times*, 30 May 1983.

atau di dalam PAS) akan tetapi tidak mempunyai sebarang kuasa bagi memanifestasikan idealisme dan cita-cita politik.¹⁹⁰

Manakala kesan negatif dalam pendekatan sebegini ialah berlakunya perpecahan di kalangan masyarakat Islam dan mencetuskan hubungan yang tegang dengan komuniti bukan Islam. Pada tahun 1980-an misalnya, di Malaysia menyaksikan berlakunya fenomena kafir-mengkafir khasnya membabitkan di antara penyokong PAS dan UMNO terutama yang berlaku di wilayah Timur. Pendekatan PAS yang konservatif terhadap tafsiran negara Islam menjadikan pengikutnya taksu dan cenderung radikal.¹⁹¹

Ini termasuklah tafsiran dengan menuduh UMNO sebagai parti sekular, sanggup bekerjasama politik dengan bukan Islam dan membelakangkan Islam. Di pihak lain, UMNO menuduh PAS mengeksploitasi dan menyelewengkan ajaran Islam sebagai tujuan politik semata-mata. Akibatnya, dalam kalangan akar umbi terjadi perpecahan masyarakat Islam yang cukup parah seperti saling memulau majlis perkahwinan, dua imam dalam satu masjid yang sama, tidak mengiktiraf sembelihan haiwan dan imam kadi bagi perkahwinan.¹⁹² Dalam konteks bukan Islam, pendekatan konservatif telah mencetuskan ketegangan antara kaum dan agama sehingga menimbulkan penolakan parti bukan Islam dan pertubuhan bukan Islam.¹⁹³

¹⁹⁰ Wawancara dengan Siddiq Fadzil, Kajang 28 Mac 2012.

¹⁹¹ Perkara ini secara terperinci dibahas dalam bab lain.

¹⁹² Rosihan Anwar, "Dua Imam di Satu Masjid Terengganu", *Panji Masyarakat*, No 369, 1982.

¹⁹³ Lihat Raymond L.M. Lee, "Patterns of Religious Tension in Malaysia", *Asian Survey*, Vol. XXVII, No. 4, April 1988. Peter G. Riddle, "Islamization, Civil Society and Religious Minorities in Malaysia", dalam, K.S. Nathan dan Mohammad Hashim Kamali (pnjt.), *Islam in Southeast Asia: Political, Social and Strategic Challenges for The 21st Century*, Singapore: Institute of Southeast Asian Studies, 2005. Zulkipli Abd. Ghani, "Kebangkitan Islam, Etnisiti dan Respons Non-Muslim di Malaysia", dalam Abdul Ghafar Hj Don et.al, (pnjt.), *Dakwah Kepada Non-Muslim di Malaysia: Konsep, Metod dan Pengalaman*, Bangi: Jabatan Dakwah dan Kepimpinan Fakulti Pengajian Islam Universiti Kebangsaan Malaysia, 1998.

Lebih daripada itu, pendekatan konservatif menimbulkan persepsi negatif terhadap ajaran Islam itu sendiri dan akan diselewengkan oleh pihak-pihak yang memusuhi Islam. Ini disebabkan konsepsi negara Islam yang sebegini dimomokkan dengan hukuman potong tangan bagi pencuri, rejam kepada penzina, cambuk kepada peminum arak dan hukuman mati kepada orang yang murtad. Padahal dalam Islam yang *syumul* banyak lagi perkara lain yang diberi penekanan seperti kemajuan dalam bidang pendidikan, ekonomi, teknologi, keadilan sosial, pembasmian kemiskinan dan sebagainya. Seorang intelektual terkemuka Indonesia Amien Rais menolak takrifan negara Islam yang sempit itu dan dengan nada keras menyatakan:

"... kalau yang dimaksud dengan konsep negara Islam hanya berkisar di seputar masalah-masalah tersebut (*hukum hudud*),¹⁹⁴ penulis sudah lama murtad dari Islam. Mengapa? Sebab ajaran Islam di bidang pengelolaan kehidupan bernegara dan berpemerintahan adalah teramat luas, lengkap dan indah."¹⁹⁵

Walau bagaimanapun, penting juga untuk dijelaskan di sini bahawa pengaruh dan kesan pemikiran aliran ini kepada gerakan dakwah dan parti politik di Malaysia tidak menggambarkan penerimaan keseluruhan pemikiran mereka khasnya mengenai isu pendekatan radikal dan konfrontasional terhadap kerajaan. Di dalam ABIM misalnya, aspek-aspek yang wujud di dalam aliran pertama seperti pendekatan radikal dan literal sebagaimana dilihat dalam karya dan pemikiran Sayyid Qutb, tidak sesuai dengan suasana dan persekitaran tempatan.¹⁹⁶

¹⁹⁴ Perkataan dalam tanda kurung adalah tambahan sendiri pengkaji.

¹⁹⁵ M. Amien Rais, *Cakrawala Islam Antara Cita dan Fakta*, Bandung: Penerbit Mizan, 1987, hlm. 41.

¹⁹⁶ ABIM dikatakan tidak lagi merujuk pendekatan atau pemikiran Sayyid Qutb setelah kemasukan Anwar Ibrahim ke dalam UMNO. Elemen pemikiran radikal Qutb dianggap tidak mewakili pemikiran Ikhwanul Muslimin. Sebaliknya, mewakili aliran keras dalam gerakan itu. ABIM terus merujuk kepada pemikiran Hasan al-Banna yang lebih moderat. Lihat Ahmad Zaki Abd Latif, *Dakwah dan Politik dalam Gerakan Islam di Malaysia*, Shah Alam, UiTM, 2012, hlm. 90.

Oleh itu, ABIM mengenalkan manhaj Malizy bagi mengenalkan dakwah dan pendekatan politik yang sesuai dan dapat diterima masyarakat tempatan.¹⁹⁷ Meskipun diakui bahawa pemikiran aliran pertama cukup berpengaruh terhadap cara pandang ahli ABIM khasnya yang berkaitan dengan pandangan Islam merupakan jalan keluar kepada berbagai macam masalah kehidupan, akan tetapi beberapa elemen dalam pemikiran aliran pertama seperti gesaan untuk mewujudkan pemerintahan khilafah yang cenderung ke arah pemerintahan teokratik dan mengandungi penolakan terhadap sistem demokrasi, tidak dapat diterima.¹⁹⁸

Di Indonesia, pendekatan dan tafsiran negara Islam secara konservatif mencetuskan dua situasi pertama, berlaku ketegangan dan konflik di antara pihak pemerintah dengan Islam, dan kedua, mencetuskan penentangan secara radikal. Tafsiran dan perjuangan untuk menegakkan negara Islam secara konservatif direspons oleh rejim Orde Baru dengan pendirian yang disifatkan sebagai pendekatan bermusuhan (antagonis). Pendekatan ini berlangsung pada tempoh 1967-1982.¹⁹⁹ Kedua belah pihak saling menggunakan pendekatan konfrontatif dan cenderung saling bermusuhan sehingga kerap berlaku konflik. Rejim Orde Baru yang berkuasa sejak 1967 menganggap Islam politik sebagai musuh politik utama setelah komunis diharamkan pada 1965 sehingga memunculkan sikap Islam fobia dalam kalangan elit pemerintah. Beberapa insiden pada tempoh ini dijadikan hujah bagi menggambarkan fasa antagonistik dan wujudnya Islam

¹⁹⁷ Huraian lanjut mengenai konsep ini lihat Mohd Farid Mohd Sahran, *Pemeriksaan Ilmu Asas Dakwah Manhaj Maliziy: Perspektif ABIM*, kertas kerja dibentangkan dalam Seminar Antarabangsa Dakwah dan Generasi Muda, pada 10-11 September 2007 di UKM Bangi. Lihat juga, ABIM, *Koleksi Ucapan Dasar Muktamar Sanawi ABIM, Keprihatinan Umat dan Transformasi Sosial*, Kuala Lumpur: ABIM, 2003, hlm. 79-80. Rujuk juga Ahmad Zaki Abdul Latif, *Dakwah dan Politik*, hlm. 64-67.

¹⁹⁸ Pada awalnya, ABIM menghendaki wujudnya suasana persatuan dan kesatuan umat Islam dan memimpikan mengembalikan semula kegemilangan Islam pada zaman khilafah. Idealisme ini mungkin banyak dipengaruhi pemikiran tokoh Ikhwanul Muslimin khasnya Sayyid Qutb mengenai pemerintahan khilafah. Namun demikian, gagasan ini nampaknya hanya dijadikan slogan bagi merumuskan idealisme perjuangan Islam berbanding dengan gesaan secara serius dalam realiti politik tempatan. Mengenai gagasan khilafah ABIM lihat ABIM, *Mengangkat Martabat Umat: Koleksi Ucapan Dasar Muktamar Sanawi ABIM*, Kuala Lumpur: ABIM, 1989, hlm. 13.

¹⁹⁹ Lihat Abdul Aziz Thaba, *Islam dan Negara dalam Politik Orde Baru*, Jakarta: Gema Insani Press, 1996, hlm. 26.

phobia. Antaranya ialah, Rang Undang-Undang Perkahwinan pada 16 Ogos 1973,²⁰⁰ penggabungan parti-parti Islam (difusi parti), kes pengharaman pemakaian tudung pelajar sekolah menengah, isu perjudian,²⁰¹ usulan aliran kepercayaan (kebatinan) sebagai agama rasmi yang diakui oleh negara²⁰² dan penghapusan cuti sekolah pada bulan Ramadan.²⁰³

Selain menolak penubuhan semula Masyumi, rejim Orde Baru pada 1985 juga tidak membenarkan mana-mana parti atau organisasi menjadikan Islam sebagai asas parti.²⁰⁴ Manifesto atau aspirasi penubuhan negara Islam menjadi isu yang sensitif, diharamkan dan membawa kepada tindakan penangkapan tanpa bicara. Pada Januari 1973, sistem kepartian distruktur semula yang menyaksikan parti-parti Islam yang sedia ada (NU, Parmusi, Perti, PSII) dipaksa bergabung menjadi satu dalam parti baru PPP. Situasi yang dikenali sebagai depolitisasi politik atau reformasi parti politik.²⁰⁵

Walau bagaimanapun, perlu ditekankan di sini bahawa konflik di antara kerajaan dengan Islam yang bersifat tidak harmoni dan sering diwarnai dengan konflik yang

²⁰⁰ Rang yang diajukan oleh parti berkuasa Golkar dan Faksi tentera di parlimen ini dianggap memiliki 11 artikel yang bertentangan dengan hukum Islam. Akibatnya, rang ini ditentang oleh seluruh lapisan masyarakat yang mendatangi gedung DPR (parlimen). Seramai 335 orang menceroboh ruang sidang perbahasan dan menggagalkan persidangan tersebut. Akhirnya rang itu dipinda dan disesuaikan agar tidak bertentangan dengan hukum Islam. Lihat, Muhammad Kamal Hassan, *Muslim Intellectual Responses to "New Order" Modernization*, Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka, 1982, hlm. 145-148.

²⁰¹ Isu ini tercetus ketika Ali Sadikin, Gabenor Jakarta, pada akhir 1960-an menghalalkan perjudian dalam wilayah yang dipimpinnya dengan alasan untuk meningkatkan hasil wilayah berkenaan.

²⁰² Aliran kepercayaan atau kebatinan adalah satu aliran yang berlandaskan kepercayaan tradisi Jawa kuno (kejawen). Meskipun secara rasmi penganut aliran ini beragama Islam (atau beragama lain), tetapi mereka tidak melaksanakan syariat Islam seperti salat, puasa dan haji. Pada tahun 1973 dan 1978, pihak pemerintah di mana elitnya ramai yang menjadi pengikut aliran ini, cuba untuk menjadikan aliran ini sebagai salah satu agama yang diiktiraf negara selain yang sedia ada iaitu Islam, Kristian Protestan, Kristian Katolik, Buddha dan Hindu. Tetapi cubaan ini gagal setelah mendapat reaksi dan tentangan yang keras daripada masyarakat dan parti Islam PPP. Lihat, Muhammad Kamal Hassan, *Muslim Intellectual*, hlm. 143-144.

²⁰³ Abdul Aziz Thaba, *Islam dan Negara*, hlm. 26.

²⁰⁴ Donald E. Weatherbee, "Indonesia in 1984, Pancasila, Politics, and Power", *Asian Survey*, Vol. XXV, No. 2, February 1985, hlm. 189.

²⁰⁵ Bahtiar Effendy menggunakan istilah depolitisasi bagi menggambarkan dasar Orde Baru tersebut. Sedangkan Nasir Tamara menggunakan istilah reformasi politik. Lihat, Bahtiar Effendy, *Islam and State*, hlm. 49. Nasir Tamara, *Indonesia in The Wake of Islam*, Kuala Lumpur: Institute of Strategic and International Studies Malaysia (ISISMA), 1986, hlm. 16.

berpanjangan ini lebih ditujukan kepada golongan Islam politik yang menghendaki penubuhan Islam secara formal khasnya terhadap golongan Islam yang diwadahi oleh parti Masyumi pada era Orde Lama dan Nahdlatul Ulama (NU) di era Orde Baru.²⁰⁶ Manakala sikap dan pendirian rejim terhadap umat Islam yang tidak terlibat dalam percaturan politik tidak mengalami sebarang masalah.²⁰⁷

Malah, pihak rejim banyak memberikan bantuan dan sokongan sama ada dalam bentuk sumbangan kewangan dan kemudahan lain terhadap usaha-usaha mengembangkan dakwah Islam. Antara contoh yang cukup popular daripada bantuan rejim Orba terhadap umat Islam adalah dengan mendirikan ratusan masjid di seluruh Indonesia.²⁰⁸ Selain itu, pemerintah Orde Baru turut memberi saguhati dan membeli

²⁰⁶ Ramai pengkaji yang membuat kesimpulan konklusif bahawa konflik di antara pemerintah dengan entiti Islam politik banyak ditampilkan oleh parti Masyumi yang didominasi oleh kalangan Islam moden. Sementara kalangan Islam tradisional yang diwakili oleh NU dianggap sebagai kelompok Islam akomodasionis kerana dianggap mudah menerima perkongsian kuasa dengan pihak berkuasa meskipun penguasa itu dilihat tidak Islamik. Kesimpulan ini mungkin benar pada era rejim Soekarno. Akan tetapi pada era rejim Orde Baru, khasnya setelah parti Masyumi tidak dibenarkan kembali semula dalam kancah politik, NU dilihat menjadi sasaran utama serangan politik pihak rejim bagi mengekang pengaruh politiknya terutama di kalangan ahlinya yang diperkirakan mencecah 30 juta orang. Salah satu contoh pembangkangan NU terhadap rejim Orba yang cukup simbolik adalah dengan tindakan wakil-wakil NU di dalam parti PPP, keluar daripada persidangan parlimen pada tahun 1978 bagi membantah rancangan kerajaan mengiktiraf aliran kepercayaan sebagai salah satu agama rasmi yang diakui negara. Mengenai pendirian radikal NU terhadap rejim, lihat Mitsuo Nakamura, "The Radical Traditionalism of the Nahdlatul Ulama in Indonesia: A Personal Account of the 26th National Congress, June 1979, Semarang, *Southeast Asian Studies*, 19, no. 12 (September), 1981. Pada era Orde Baru, harapan NU untuk mempunyai sandaran politik berkecai berikutan jawatan Menteri Agama yang secara tradisinya dikuasai kader NU sejak merdeka, diberikan kepada golongan profesional yang merupakan daripada kalangan Islam moden, pesaing Islam tradisional. Semenjak itu hingga runtuhnya rejim Orba pada 1998, kementerian agama dikuasai sepenuhnya oleh golongan Islam moden. Persaingan antara Islam tradisional versus Islam moden di kementerian agama sudah bukan rahsia lagi. Pada era Orde Baru, orang NU yang ada di kementerian agama tidak pernah diberi peluang untuk menduduki jawatan penting kerana berlakunya politik 'peminggiran' pegawai kementerian berlatarbelakang NU. Wawancara dengan Abdul Hamid Hidhir, mantan pegawai Kementerian Agama, Jember, 27 Ogos 2012.

²⁰⁷ Komuniti Islam yang tidak terlibat dalam politik sesungguhnya adalah pihak majoriti di Indonesia. Mereka juga dikenali sebagai kelompok Islam *silent majority* atau dalam istilah politik di Malaysia disebut kelompok atas pagar. Golongan ini tidak berafiliasi secara formal ke mana-mana parti politik Islam. Dari beberapa segi, kelompok Islam ini lebih selesa disebut dengan Islam kultural. Kelompok Islam ini tidak mempunyai sentimen dan emosi dengan perjuangan parti politik Islam seperti Masyumi dan NU pada peringkat awal Indonesia merdeka.

²⁰⁸ Pembinaan masjid ini diusahakan menerusi Yayasan Amal Bakti Muslim Pancasila (YABMP) yang ditubuhkan oleh Soeharto pada 17 Februari 1982. Sumber pendanaan berasal daripada potongan gaji kakitangan kerajaan dan anggota tentera. Kutipan mencecah sehingga 400 juta rupiah setiap bulan. Pada masa itu pembangunan masjid menelan kos sebesar 30 juta rupiah. Sehingga ke hari ini, yayasan ini telah berjaya membina 914 masjid di seluruh Indonesia. Pendekatan kerajaan Orde Baru ini telah menggilap persepsinya sebagai kerajaan yang menyokong agenda Islam kultural dan pada masa yang

motosikal kepada para pendakwah Islam yang berdakwah di daerah pedalaman yang terancam oleh gerakan Kristianisasi.²⁰⁹

Pada awal tahun 1980-an, kesan perjuangan negara Islam secara konservatif telah mencetuskan penentangan terhadap rejim secara radikal. Hal ini dapat dilihat dalam rentetan peristiwa keganasan seperti dalam kes jamaah Imran yang terbabit dalam rampasan kapal terbang Garuda Woyla pada 1981,²¹⁰ kes kerusuhan Tanjung Priok pada September 1984,²¹¹ gerakan pengacau keamanan kelompok Warsidi di Lampung pada tahun 1989.²¹² Ketiga gerakan Islam radikal ini menolak sistem politik dan ideologi negara Indonesia yang dianggap terkeluar daripada ajaran Islam dan menghendaki terwujudnya negara Islam di Indonesia.²¹³

4.5 Penutup

Secara keseluruhannya, bab ini dapat dirumuskan dalam beberapa rumusan penting iaitu *pertama*, perjuangan penubuhan negara Islam secara konservatif berasaskan kepada tafsiran tentang konsep dan sistem pemerintahan Islam secara doktrinal, kaku dan

sama tidak memberikan ruang kepada parti politik Islam untuk berkembang meraih sokongan umat Islam. Lihat, "YAMBP Bangun Seratus Masjid", *Panji Masyarakat*, No 504, 1986,

²⁰⁹ Lihat, "Ratusan Masjid, Seribu Dai", *Tempo*, 6 Julai 1991.

²¹⁰ Sebelum aksi perampasan kapal terbang Garuda laluan Jakarta-Palembang, jamaah yang dipimpin Imran ini menyerbu pejabat polis di daerah Cicendo Bandung pada 11 Mac 1981 dan membunuh empat polis serta merampas senjata yang digunakan dalam perampasan kapal terbang itu. Lihat, "Dari Syak Wasangka dan Sengketa", *Tempo*, 6 Julai 1991.

²¹¹ Kes ini telah mengorbankan ratusan nyawa yang melayang akibat ditembak tentera ketika mereka berdemonstrasi menentang tentera yang tidak menghormati surau sebagai tempat ibadah. Hakikatnya aksi penentangan ini merupakan penumpukan rasa tidak puas hati umat Islam di kawasan Tanjung Priok yang tidak bersetuju kepada dasar kerajaan yang menjadikan Pancasila sebagai satu-satunya asas dan ideologi negara. Analisis lanjut tentang peristiwa ini lihat, Francois Raillon, "The New Order and Islam or the Imbroglio of Faith and Politics", *Indonesia*, No. 57, April 1993, hlm. 197-217.

²¹² Warsidi merupakan seorang pimpinan pondok pesantren di Desa Cihideung Lampung Tengah. Bersama murid-muridnya yang berjumlah 300 orang, Warsidi bercita-cita mendirikan negara Islam. Pendirian radikal mereka telah membawa korban seorang askar berpangkat kapten yang terbunuh oleh kelompok ini pada 6 Februari 1989. Akibatnya, pihak berkuasa menyerbu pesantren ini yang menyaksikan Warsidi turut terbunuh. Jumlah keseluruhan mangsa daripada kedua belah pihak tidak diketahui secara pasti. "Dari Syak Wasangka dan Sengketa", *Tempo*, 6 Julai 1991.

²¹³ Huraian lanjut mengenai isu ini dibahas secara terperinci dalam bab lain.

formal. Dalam konteks politik, aliran ini terwakili dalam PAS di Malaysia dan Masyumi atau parti-parti Islam kemudian seperti PPP dan PKS di Indonesia. Sepanjang sejarahnya, perjuangan menegakkan negara Islam secara formal melalui parti politik tidak pernah berjaya. Dalam perspektif gerakan Islam, aliran ini diwakili oleh pertubuhan Islam seperti Darul Arqam dan Hizbut Tahrir. Sedangkan ABIM di Malaysia, NU dan Muhammadiyah di Indonesia pada awalnya bercorak konservatif iaitu menginginkan negara Islam secara formal. Pada perkembangan seterusnya, pendekatan ini berubah ke arah yang lebih progresif dan moderat.

Kedua, sebagai akibat pendekatan yang konservatif, aliran ini menolak agenda pelaksanaan Islam yang dicanangkan kerajaan kerana dianggap itu hanya kosmetik dan tidak menepati kehendak Islam. Aliran ini bertegas menghendaki penerapan syariat Islam sepenuhnya termasuk pelaksanaan hudud dan menuntut Perlembagaan negara berdasarkan kepada Al-Qur'an dan Sunnah sebagai acuan utama perundangan negara. Lebih daripada itu, pendekatan konservatif turut mencetuskan penentangan secara radikal dan keganasan kerana beranggapan sistem politik sedia ada merupakan produk Barat dan bertentangan dengan ajaran Islam.

BAB 5

PENDEKATAN PROGRESIF DALAM PENUBUHAN NEGARA ISLAM

5.1 Pengenalan

Dalam bab sebelumnya telah dijelaskan mengenai konsepsi dan pendekatan kumpulan konservatif dalam merealisasikan negara Islam. Bab ini pula membincangkan mengenai konsepsi dan kaedah yang digunakan oleh kumpulan progresif. Berbeza dengan kumpulan konservatif yang lebih menekankan pelaksanaan negara Islam secara formalistik dan cenderung doktrinal, kumpulan progresif lebih menekankan kepada pendekatan secara realistik dan cenderung pragmatik. Penubuhan negara Islam oleh kumpulan progresif tidak hanya difahami semata-mata dengan perspektif agama, melainkan turut dilandasi secara rasional dan sesuai dengan perkiraan-perkiraan politik semasa yang melatarinya.

Disebabkan pendekatannya yang realistik dan pragmatik, bab ini turut membincangkan kaedah pelaksanaan Islam yang digunakan golongan progresif bagi mendaulatkan Islam dalam persada politik dan pentadbiran negara. Perbincangan juga menjurus kepada mengenalpasti kumpulan-kumpulan progresif sama ada yang berada di dalam parti politik, secara individu mahupun yang berada di dalam pertubuhan Islam. Bahagian ini juga menghuraikan fenomena pergeseran di dalam jentera pentadbiran oleh kumpulan Islam di Malaysia dan Indonesia yang sebelumnya didominasi kumpulan nasionalis-sekular.

5.2 Pandangan Progresif Terhadap Negara Islam

Pendekatan secara progresif tidak terlalu menekankan simbol dan istilah negara Islam sebagai acuan utamanya. Sebaliknya, pendekatan ini lebih menekankan kepada penerapan nilai-nilai universal yang wujud di dalam prinsip Islam seperti menegakkan keadilan, memegang teguh amanah sesebuah jawatan, bersih, berintegriti dan sebagainya. Pada masa yang sama, kumpulan ini mempunyai perhatian yang besar terhadap isu yang berkaitan dengan amalan demokrasi yang sihat, memerangi amalan rasuah, membanteras kemiskinan dan pengangguran. Aliran ini juga lebih mengutamakan pendekatan secara rasional dalam mentafsir dan menterjemahkan negara Islam dalam praktik kenegaraan.¹

Berbeza dengan kumpulan literalis atau golongan konservatif yang memaknai negara Islam dicirikan dengan pelaksanaan syariat Islam secara menyeluruh tanpa kompromi, kelompok progresif lebih mengutamakan pendekatan yang lebih pragmatik dan realistik. Bagi kumpulan ini, penerapan syariat Islam bukan menjadi prioriti yang segera dilaksanakan tanpa mempertimbangkan faktor-faktor yang melatarinya seperti wujudnya halangan dan kekangan yang berlaku. Halangan ini misalnya disebabkan faktor luaran termasuklah wujudnya kepelbagaian agama, bangsa dan budaya serta masih kurangnya pemahaman umat Islam terhadap undang-undang berkenaan. Sebaliknya, kelompok ini lebih menumpukan ke perkara-perkara yang lebih utama

¹ Pendekatan pragmatik ini sama ada di Malaysia dan di Indonesia terutama diperlihatkan oleh kalangan yang berada di parti pemerintah yang berkuasa. Selain pada hakikatnya parti penguasa di kedua negara mewakili pandangan aliran nasionalis yang tidak menghendaki Islam dijadikan elemen utama ideologi negara, mereka juga kerap berdepan dengan pengalaman konkrit dalam mengurus hal ehwal negara yang menuntut mereka untuk bersikap realistik dan tidak terlalu mengikuti idealisasi negara Islam sebagaimana sepatutnya.

seperti membanteras kemiskinan, meningkatkan taraf ekonomi, menyediakan pendidikan seluas-luasnya kepada rakyat dan tindakan konkrit yang lain.²

Jenama negara Islam yang dicetuskan oleh pemahaman secara kaku dan dicirikan dengan penerapan syariat Islam secara formaliti, tidak menjadi keutamaan kumpulan Islam progresif. Dalam konteks Malaysia, tafsiran negara Islam yang diperkenalkan oleh PAS ditolak tidak hanya oleh kumpulan bukan Islam-sekularis yang sememangnya mempunyai sikap prejudis dan fobia terhadap Islam, akan tetapi turut ditolak oleh kumpulan Islam progresif. Hal ini misalnya dapat ditelusuri dalam pemikiran bekas pemimpin ABIM Anwar Ibrahim yang lebih suka menggunakan istilah masyarakat madani berbanding istilah negara Islam dalam memperihalkan kewujudan dan idealisme sesebuah negara. Pada 26 September 1995, sempena Festival Istiqlal yang dianjurkan di Jakarta, Anwar memperkenalkan istilah masyarakat madani sebagai acuan utama pembentukan negara yang moden dan maju di Malaysia.³

Dalam hal ini, Anwar lebih mementingkan penghayatan dan kefahaman nilai Islam berbanding mengejar sasaran mendirikan sebuah entiti yang berlabel negara Islam. Sambil menolak Iran sebagai model negara Islam kerana kegagalannya dalam menguruskan negara itu setelah revolusi pada 1979, Anwar berpandangan negara Islam akan terwujud dengan sendirinya sekiranya nilai-nilai dan tuntutan Islam sudah terjelma dan dilaksanakan secara berperingkat di dalam kehidupan masyarakat Islam sehari-hari. Bagi terbentuknya negara Islam progresif yang diimpikannya, Anwar mencadangkan kepada umat Islam untuk membuat kajian secara terperinci dan perbincangan intelektual

² Perbincangan mengenai arus progresif di kalangan Islam dalam konteks Malaysia lihat misalnya, Anwar Ibrahim, *Asian Renaissance*, Singapore: Times Book International, 1996. Dalam konteks Indonesia, lihat Nurcholis Madjid, *Islam Kemodernan dan Keindonesiaan*, Bandung: Mizan, 1984. Fachry Ali dan Bahtiar Effendy, *Merambah Jalan Baru Islam: Rekonstruksi Pemikiran Islam Indonesia Masa Orde Baru*, Bandung: Penerbit Mizan, 1986.

³ Lihat Ucapan Anwar Ibrahim, Islam dan Pembentukan Masyarakat Madani, Syarahan Sempena Festival Istiqlal, Jakarta 26 September 1995, Koleksi Arkib Negara.

agar negara Islam tidak menjadi momok yang menakutkan kepada semua pihak khasnya kalangan bukan Islam.⁴

Gagasan Anwar mengenai masyarakat madani yang diucapkan pertama kali di Jakarta, kemudian dipromosikan secara hebat di dalam negara Malaysia sendiri. Pengenalan masyarakat madani ini sekaligus sebagai penolakan tafsiran dan model negara Islam ala PAS yang konservatif. Pada 16 Mei 1996, dalam syarahan yang dianjurkan kerajaan negeri Terengganu, beliau memperkenalkan masyarakat madani sebagai terbentuknya masyarakat yang berteraskan kepada kesedaran terhadap prinsip menghormati kebebasan, menghormati ilmu, menegakkan keadilan tanpa mengira pangkat dan darjat.⁵ Gagasan yang juga cukup mendapat sambutan dalam kalangan Islam di Indonesia ini, menjadi anti-tesis kepada masyarakat jahiliyah, masyarakat feudal, masyarakat yang menghormati kebebasan dan menolak sistem pemerintahan yang zalim.⁶ Menurutny lagi:

"...prinsip madani tidak boleh lari dari kemerdekaan, kebebasan individu dari sebarang kongkongan ketidakadilan baik oleh sistem atau pemerintah atau apa juga... Mujtama' madani adalah masyarakat yang menghormati prinsip kebebasan, bukan kebebasan untuk melakukan kemungkaran, sebaliknya kebebasan yang berpandukan kepada peraturan dan prinsip".⁷

Menurut Yusuf al-Qaradawi, dalam kalangan aktivis Islam, ramai yang salah faham terhadap tuntutan penerapan Islam dengan menjadikan syariat Islam iaitu penerapan kanun keseksaan hudud, qisas dan ta'zir sebagai satu-satunya jalan dalam membangun negara dan masyarakat Islam. Perkara yang lebih penting menurut al-Qaradawi ialah lebih menumpukan perhatian kepada pendidikan Islam, ilmu pengetahuan dan tarbiah. Apabila perkara itu dapat dilaksanakan dan dihayati secara

⁴ Hussin Mutalib, *Islam in Malaysia: From Revivalism to Islamic State*, Singapura: National University of Singapore, 1993, hlm. 93.

⁵ Anwar Ibrahim, "Ke Arah Pembentukan Mujtama' Madani yang Progresif: Cabaran dan Harapan", Syarahan Darul Iman Siri 2 yang disampaikan pada 16 Mei 1996, hlm. 4.

⁶ Ibid., hlm. 6-7.

⁷ Ibid., hlm. 8.

mendalam dan betul-betul, kemudian baru diperkenalkan undang-undang syariat Islam secara sepenuhnya. Pelaksanaan syariat Islam itupun bertujuan sebagai perisai dan perlindungan.⁸

Tuntutan yang berlebihan terhadap penerapan syariat Islam dan menjadikan satu-satunya pemecah masalah hanya akan menimbulkan persepsi yang tidak baik kepada Islam dan memberi peluang kepada musuh-musuh Islam melemparkan tuduhan yang buruk terhadap Islam.⁹ Dengan lain perkataan, al-Qaradawi lebih mengutamakan pendekatan untuk memberi pemahaman dan penghayatan terlebih dahulu berbanding menegakkan syariat Islam tanpa terlebih dahulu memberi pemahaman dan penerangan yang mendalam.¹⁰

Dalam mendepani persoalan hudud ini, kumpulan progresif lebih menekankan kepada penghayatan dan pengamalan ajaran Islam berbanding kepada pemahaman Islam secara tekstual dan kaku. Dalam hal ini, kumpulan ini terpengaruh dengan pendekatan yang dilakukan oleh Ibn Ashur, seorang sarjana Tunis yang terkemuka dengan rumusan *maqashid syari'ah* (matlamat murni syariah, seterusnya cukup disebut *maqashid*).¹¹ Pendekatan *maqashid* yang bertunjangkan kepada lima prinsip asas yang

⁸ Yusuf Al-Qaradawi, *Fiqh Keutamaan Satu Kajian Baru Dari Perspektif Al Qur'an dan Al-Sunnah*, Selangor, Thinker's Library Sdn Bhd, 1996, hlm. 265.

⁹ Ibid., hlm, 265-266.

¹⁰ Ibid., hlm, 267.

¹¹ Dilahirkan pada 1879 di Tunis, Muhammad al- Tahir Ibn Ashur membesar dalam sebuah keluarga yang berpengaruh dan datuknya dari sebelah ibu merupakan salah seorang ulama terkenal di negara itu iaitu Syekh Muhammad al Aziz Bu Attur. Berketurunan Andalusia, seawal usia 13 tahun Ibn Ashur telah menuntut ilmu di Zaytuna, sebuah institusi pendidikan seumpama Al Azhar di Kairo. Atas kecemerlangannya di dalam akademik, selain mengajar di Zaituna, Ibn Ashur pada 1927 dilantik sebagai Mufti besar Tunis. Sepanjang puluhan tahun pengembaraan intelektualnya, Ibn Ashur banyak melahirkan karya-karya ilmiah, baik berupa *syarah* (penjelasan) atas karya cendekiawan lain, *tahqiq* (komentar), kumpulan syair, dan buku-buku ilmiah antaranya kitab tafsir *Tahrir wal Tanwir* (terdiri daripada lima belas jilid tafsir Al Qur'an), *maqashid al-syari'ah al-islamiyah* yang merupakan *magnum opus*nya di bidang *maqashid* syariah, *al-aisa al-subh biqarib*, *ushul an-nidzam al-ijtima'i fi al-islam*, *kashf al-mughatha min al-maani wa al-alfadz al-waqi'ah fi al-muwatho'*, *naqd ilmi lilkitab al-islam wa ushul al-hukm*, dan banyak lagi buku-buku karyanya, termasuk manuskrip, catatan pribadi, ceramah dan makalah-makalah ilmiah yang belum dibukukan. Lihat Muhammad Al-Tahir Ibn Ashur, *Ibn Ashur*

dikenali sebagai *al-daruriyyat al-khamsah* atau *al-usul al-khamsah* (lima prinsip atau keperluan asas)¹² menjadi jalan keluar di atas kebuntuan maksud sesebuah nas (teks) yang mencetuskan konflik pemikiran di dalam kalangan Islam.

Ini terutama dalam usaha untuk mencapai *maslahah al-ibad* (kebaikan manusia) dan mengenai teks-teks yang berkaitan dengan persoalan yang dihadapi masyarakat Islam pada era moden ini seperti demokrasi, masyarakat majmuk, keadilan dan kebebasan manusia. Dalam hal ini misalnya, al-Raysuniy seorang sarjana Islam yang memberi perhatian prinsip *maqashid* kepada perspektif hak asasi manusia.¹³

Berbeza dengan para pendahulunya seperti al-Ghazali yang lebih dulu dikenali sebagai peletak dasar gagasan *maqashid*, atau Imam al-Shatibi yang merumuskan *maqashid* secara sedikit lebih tersusun dan menjadikannya sebagai disiplin ilmu yang tersendiri, Ibn Ashur menyusun atau membina semula konsep *maqashid* yang sempat terhenti dan tidak mengalami perkembangan akibat zaman kemunduran Islam ke arah pemahaman hukum Islam yang lebih segar dan tidak kaku. Dalam hal ini, Ibn Ashur menawarkan cara pandang dan pendekatan baru dalam memahami hukum Islam yang relevan dengan perkembangan kekinian dan kemodenan.¹⁴

Menurut Ibn Ashur, yang pemikirannya banyak diikuti pertubuhan Islam di Malaysia seperti ABIM dan IKRAM, pada asasnya setiap muslim tiada yang menolak terhadap pelaksanaan syariat Islam dalam semua aspek kehidupan termasuk dalam

Treatise on Maqashid al-Shari'ah, London and Washington: The International Institute of Islamic Thought, 2006, hlm. xii-xv.

¹² Lima prinsip asas itu ialah *hifz al din* (pemeliharaan agama), *hifz al nafs* (pemeliharaan jiwa), *hifz al aql* (pemeliharaan akal), *hifz al nasl* (pemeliharaan keturunan) dan *hifz al mal* (pemeliharaan harta benda).

¹³ Siddiq Fadzil, "Maqashid al-Syariah: Aktualisasinya di Ranah Kemasyarakatan dan Kemanusiaan", Kertas Kerja Wacana Islam dan Masyarakat Majmuk, 25 November 2010, Hotel Armada Petaling Jaya, hlm. 2.

¹⁴ Ibn Ashur, *Ibn Ashur Treatise*, hlm. ii,

aspek kenegaraan dan pemerintahan. Namun demikian dalam penerapannya, syariat Islam tidak boleh dilaksanakan secara hitam putih dan tekstual. Misalnya dalam konteks penerapan hudud, Ibn Ashur mengakui dengan tegas bahawa pelaksanaan hudud merupakan perintah yang jelas dalam nas. Hukuman yang diberikan bertujuan untuk membuang kejahatan yang ada dalam diri pesalah jenayah dan sekaligus menjamin perlindungan terhadap nyawa dan keturunan. Walau bagaimanapun, pelaksanaan hudud mestilah berasaskan kepada objektif syariah itu sendiri iaitu terciptanya tatanan sosial (masalah) dan mengelak kerosakan yang ditimbulkan.¹⁵

Dengan kata lain, pelaksanaan hudud mestilah disertai dengan syarat terbentuknya situasi masyarakat Islam yang kukuh dari segi kehidupan ekonominya, mantap dari segi kefahaman dan penghayatan agamanya.¹⁶ Apabila ini berlaku, tidak akan timbul pelanggaran jenayah dan dengan begitu hudud hanya berfungsi sebagai pencegah (*deterrent*). Pelaksanaan hudud bukan sebagai jentera penghukum yang hanya mencetuskan persepsi negatif terhadap hukum Islam sepertimana yang disuarakan oleh pihak yang fobia terhadap kesyumulan Islam. Dalam konteks inilah, Ibn Ashur berpendapat syariat Islam ialah berkait rapat dengan intipati ajaran yang berasaskan kepada realiti kekinian, bukan hanya difahami sebagai bentuk dan nama semata-mata.¹⁷

Pendekatan dan tafsiran progresif juga ditunjukkan oleh parti pemerintah UMNO. Berbeza dengan yang diperlihatkan PAS dan beberapa gerakan Islam yang bercorak formalistik dan legalistik, UMNO menonjolkan keislamannya dengan tafsiran dan gayanya tersendiri. Sebagai parti yang membawa cogan kata membela dan menegak Melayu dan Islam, UMNO menolak tafsiran dan pandangan PAS mengenai negara

¹⁵ Ibid., hlm. 330-333.

¹⁶ Mohd Shauki Abd Majid, Hudud Perlu Kefahaman dan Penghayatan, *Majalah Dakwah*, Mac-April 2015, hlm. 12-14.

¹⁷ Ibn Ashur, *Ibn Ashur Treatise*, hlm. 20.

Islam yang bersifat hudud-sentris kepada pendekatan yang bersifat simbolik¹⁸ dan substantif.¹⁹ Malah, ketidaksediaan kerajaan BN mendengar tuntutan PAS untuk melaksanakan hukum hudud atas alasan kepelbagaian tafsiran dan atas hujah kesederhanaan (*tawassuth*) dan konsep keutamaan (*awlawiyyat*) turut disokong oleh sarjana-sarjana Islam dan ulama antarabangsa yang dihormati seperti Hossein Nasr, Fazlur Rahman, Syekh Muhammad al-Ghazali, Yusuf al-Qaradawi dan Syeikh al-Azhar Mohamad Sayed Tantawi.²⁰

Beberapa cendekiawan muslim terkemuka dan yang mempunyai pandangan progresif seperti Ismail Faruqi dan Ahmad Tontonji, antara tokoh-tokoh antarabangsa yang mempunyai sumbangan besar dalam merancang 'bangunan' negara Islam versi UMNO pada awal-awal kepimpinan Mahathir Mohamad pada tahun 1980-an.²¹ Sentuhan pemikiran Islam ini tidak lari dari kehadiran dan peranan Anwar Ibrahim dalam membawa tokoh-tokoh berkenaan bagi menasihati dan meletak asas-asas dalam menggilap 'negara Islam' yang progresif dan moderat serta diterima oleh banyak kalangan.²² Bertentangan dengan 'negara Islam' versi PAS yang oleh banyak kalangan dianggap sebagai terlalu kaku, literal, tidak 'ramah' dan menimbulkan 'ketakutan kepada

¹⁸ Tindakan simbolik misalnya dapat dilihat dalam dua bentuk tindakan iaitu yang bersifat bukan fizikal dan tindakan secara material. Secara bukan fizikal, tindakan simbolisme ditonjolkan dalam bentuk membudayakan ucapan assalamualaikum dalam upacara-upacara formal kenegaraan, penggunaan istilah-istilah Islam, penganjuran persidangan antarabangsa, seminar dan program keislaman di radio dan televisyen. Sedangkan secara material, tindakan simbolik dilakukan dengan pembangunan gedung-gedung jabatan agama Islam seperti Pusat Islam, penyelidikan dan pusat dakwah. Lihat Syed Ahmad Hussein, "Muslim Politics and the Discourse on Democracy", dalam Francis Loh Kok Wah and Khoo Boo Teik (pnyt.), *Democracy in Malaysia, Discourse and Practices*, London: Curzon Press, 2002, hlm. 87.

¹⁹ Tindakan UMNO secara substantif adalah dengan penubuhan institusi-institusi yang membawa kesan jangka panjang dalam membina modal insan dan memartabatkan Islam seperti penubuhan Universiti Islam Antarabangsa, pengenalan terhadap keselamatan Islam, perbankan dan insuran Islam, pindaan perlembagaan bagi mengukuhkan kuasa kehakiman, pentadbiran dan undang-undang Islam. Lihat Ibid., hlm. 88.

²⁰ Ibid., hlm. 89.

²¹ Ibrahim Ahmad, *Konflik UMNO-PAS dalam isu Islamisasi*, Petaling Jaya: IBS Buku Sdn Bhd, 1989, hlm. 70. Mengenai peranan dan sumbangan Ismail Faruki dalam proses pengislaman Malaysia, lihat Fadlullah Wilmot, "Tokoh Toleransi dan Perdamaian", *Panji Masyarakat*, No. 510, 1986.

²² Laporan media mengenai peranan Anwar Ibrahim dalam menggilap Malaysia sebagai negara Islam yang menonjolkan sikap moderat dan progresif termasuklah kemampuannya dalam mendialogkan hubungan dengan Barat, lihat James Walsh, "The New Face of Islam", *TIME*, 23 September 1996.

bukan Islam dan kaum minoriti lain disebabkan interpretasi perjuangan negara Islam yang bersifat hudud-sentris. Malah, disebabkan 'kedegilan' PAS menjadikan hudud sebagai salah satu manifesto parti, sesetengah pihak melabel PAS sebagai Taliban.²³

Di Indonesia, gagasan progresif dan moderat mengenai idealisme negara berdasarkan Islam sudahpun bermula sejak akhir 1960-an terutama pada awal kelahiran Orde Baru. Berbeza dengan gagasan pembaharuan yang diperkenalkan Nurcholish Majid yang menganjurkan ke arah negara sekular, kumpulan Islam progresif-moderat dipelopori oleh kemunculan MS Mintaredja dan Abdul Mukti Ali yang bersedia bekerjasama dengan Orde Baru. Mintaredja ialah pengasas dan presiden pertama organisasi Islam terkemuka Himpunan Mahasiswa Islam (HMI) dilantik menjadi Menteri Luar Negeri pada 1968-1973 dan Menteri Sosial pada 1973-1978, manakala Mukti Ali dilantik sebagai Menteri Agama pada 1973-1978.²⁴

Kumpulan ini digelar oleh Kamal Hasan sebagai kelompok 'akomodasionis' yang berpandangan bahawa idealisme negara Islam yang diperjuangkan oleh aliran politik lama (Masyumi) terlalu idealistik dan tidak praktikal dalam konteks Indonesia yang plural dan kompleks permasalahannya. Mereka menggesa umat Islam untuk merubah pendekatan politik yang formalistik kepada pendekatan yang pragmatik dengan menyokong agenda pembangunan Orde Baru. Kumpulan progresif-moderat ini juga berhujah sekiranya mereka menolak terlibat dalam pentadbiran negara,

²³ John Funston "The Malay Electorate in 2004: Reversing the 1999 Result?", dalam Saw Swee- Hock dan K. Kesavapany, *Malaysia Recent, Trends and Challenges*, Singapore: Institute of Southeast Asian Studies, 2006, hlm. 148.

²⁴ Lutfi Assyaukanie, *Ideologi Islam dan Utopia: Tiga Model Negara Demokrasi di Indonesia*, Jakarta: Freedom Institute, 2011, hlm.128.

kepentingan umat Islam akan terabai dan akan dimanfaatkan sepenuhnya oleh kumpulan dan agama lain.²⁵

Selain pada peringkat menteri, terdapat beberapa nama kaum intelektual Islam yang dilantik sebagai elit birokrat setingkat di bawah menteri ialah Ahmad Baiquni, Barli Halim, Deliar Noer, Bintoro Tjokroamidjojo, Bustanul Arifin, Ismail Sunny dan Achmad Tirtosudiro.²⁶ Para sarjana muslim ini ialah kumpulan yang bersikap moderat terhadap ideologi politik Orde Baru dan sekaligus menolak perjuangan legal formal negara Islam sepertimana yang diperjuangkan oleh kumpulan Islam politik lama. Menurut Yudi Latif, generasi intelektual bersedia memberi justifikasi dan kerjasama dengan Orde Baru asalkan aspirasi kepentingan politik Islam dapat diakomodasi oleh kerajaan. Mereka juga mengatakan sokongan terhadap kerajaan tidak bertentangan dengan prinsip agama dan malah projek modenisasi Orde Baru bersesuaian dengan ajaran sosial Islam.²⁷

Pendekatan progresif-moderat turut diperlihatkan dalam organisasi arus perdana Nahdlatul Ulama (NU) dan Muhammadiyah. Dalam Muktamar NU yang dianjurkan di Situbondo pada Disember 1984, NU memutuskan untuk menerima bentuk negara Indonesia berdasarkan Pancasila.²⁸ Bagi NU, sebagaimana yang dinyatakan oleh Ahmad Siddiq, Rais 'Am NU 1984-1991, ideologi negara berdasarkan Pancasila bukan berdasarkan Islam, merupakan bentuk keputusan akhir (final) dari sebarang usaha

²⁵ Muhammad Kamal Hasan, *Muslim Intellectual Responses to New Order Modernization in Indonesia*, Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka, 1980, hlm. 75-88.

²⁶ Yudi Latif, *Inteligensia Muslim dan Kuasa: Genealogi Inteligensia Muslim Indonesia Abad ke-20*, Bandung: Mizan, 2005, hlm. 502-503.

²⁷ Yudi Latif, *Inteligensia Muslim*, hlm. 504.

²⁸ Lihat, "NU Kembali Elastis Lagi", *Tempo*, 15 Dis 1984. Implikasi penting lain keputusan Muktamar ini adalah NU kembali ke Khittah 26. Istilah ini membawa pengertian NU kembali semula sebagai organisasi sosial dan keagamaan sebagaimana fungsi dan peranan yang dimainkan pada awal penubuhan NU pada tahun 1926. Ia juga bermakna NU tidak terlibat lagi dalam politik kepartian.

memperjuangkan ideologi atau bentuk dasar negara oleh pelbagai pihak termasuklah dalam kalangan umat Islam selama ini.²⁹

Pendirian NU mengenai konsepsi hubungan Islam dan negara ini didasari pada hujah bahawa Pancasila sebagai falsafah negara Republik Indonesia bukan agama, tidak dapat menggantikan agama dan tidak dapat digunakan menggantikan kedudukan agama. Menurut NU, sila pertama dalam Pancasila iaitu Ketuhanan Yang Maha Esa sebagai dasar negara menurut pasal 29 ayat (1) UUD 1945 yang menjiwai pasal-pasal lain, mencerminkan tauhid menurut pengertian keimanan dalam Islam.³⁰ Bagi NU, Islam adalah aqidah dan syariah yang meliputi aspek hubungan manusia dengan Allah dan hubungan antara manusia. Oleh sebab itu, penerimaan Pancasila merupakan manifestasi umat Islam Indonesia untuk menjalankan syariat Islam. Lebih dari itu, NU berpandangan dasar negara (Pancasila) dan Islam adalah dua hal yang berjalan seiring

²⁹ Nahdlatul Ulama, *Keputusan Muktamar NU ke-27, Nahdlatul Ulama Kembali ke Khittah 1926*, Bandung: Risalah, 1985, hlm: 103. Bagaimanapun, keputusan menerima Pancasila ini tidak lah mudah sebagaimana yang dibayangkan ramai pengkaji berasaskan kepada realiti NU adalah pertubuhan Islam pertama yang menerima Pancasila sebagai satu-satunya asas organisasi. Ahmad Siddiq, seorang ulama birokrat yang sedikit dipunyai NU ketika itu dan yang diberi tanggungjawab merumuskan pendirian NU terhadap Pancasila, banyak menerima tekanan dan penentangan dari kalangan ulama konservatif. Penentangan ini terutama datang dari ulama berlatar belakang pendidikan pondok yang sesungguhnya merupakan suara yang dominan dalam NU. Sebuah risalah dalam bahasa Arab diedarkan kepada para delegasi menyatakan menolak secara keras rancangan itu dan mengatakan bahawa penerimaan itu sebagai tanda kelemahan. Seramai 34 dari 36 ulama menolak penetapan Pancasila sebagai asas tunggal. Bagaimanapun, setelah Ahmad Siddiq meyakinkan kepada para ulama itu bahawa beliau akan mempertanggungjawabkan keputusan ini di dunia dan akhirat kelak, akhirnya para perwakilan ulama menerima usulan tersebut. Faktor bahawa Ahmad Siddiq merupakan ulama yang berwibawa kerana kedalaman pengetahuan agama, keluasan wawasan keilmuannya dan keturunan ulama yang dihormati di dalam NU, turut mempengaruhi penerimaan ulama konservatif terhadap usulan Pancasila sebagai dasar negara. Lihat Andree Feillard, *NU vis-à-vis Negara*, hlm. 220. Wawancara dengan Abul Hamid Chidli, Jember 27 Ogos 2012.

³⁰ Menurut Ahmad Shiddiq, sila Ketuhanan Yang Maha Esa merupakan bentuk monoteisme yang ketat dan mencerminkan prinsip tauhid dalam Islam. Justeru, makna utama dalam sila ini amat berkait rapat dengan akidah Islam. Dengan demikian, penerimaan Pancasila merupakan pelaksanaan secara nyata syariat Islam sesuai dengan cita-cita Islam. Andree Feillard, *NU vis-à-vis Negara*, hlm. 221. Dari segi sejarahnya, ketika merumuskan dasar negara pada 1945, pada asalnya sila ini hanya tertulis 'Ketuhanan' saja. Akan tetapi kemudian ditambah menjadi 'Ketuhanan yang Maha Esa' bagi memberi penekanan kepada prinsip tauhid dalam Islam. Dari satu segi ini, perkara ini merupakan bentuk 'kemenangan' golongan Islam kerana interpretasi sila ini tidak memberi sebarang justifikasi kepada agama lain misalnya Kristian di mana dalam prinsip ketuhanannya meyakini 'tiga Tuhan' (trinity). Keterangan lanjut mengenai perubahan perkataan Ketuhanan ini lihat, B.J. Bolland, *Pergumulan Islam di Indonesia*, hlm. 39-40.

dan saling menunjang. Keduanya tidak bertentangan dan tidak boleh dipertentangkan. Keduanya tidak harus dipilih salah satu dengan membuang yang lain sekaligus.³¹

NU tidak lagi bercita-cita menubuhkan negara Islam secara formal. Bagi NU, pelaksanaan syariat atau hukum Islam tidak semestinya dilaksanakan secara formal di dalam perundangan negara.³² Selain kerana NU lebih mengidealkan terciptanya masyarakat Islam yang menjalankan syariat Islam dengan penghayatan dan kesedaran diri adalah lebih utama, penerapan syariat Islam secara formal dikatakan akan berimplikasi kepada perpecahan bangsa yang terdiri daripada pelbagai kaum dan agama seperti di Indonesia dan bertentangan dengan UUD (perlembagaan) yang menjamin kebebasan beragama.³³

Sebagai organisasi reformis Islam sulung di Indonesia, Muhammadiyah berpendapat bahawa penubuhan negara Islam secara formal bukanlah menjadi keutamaan organisasi yang mempunyai ramai ahli dan penyokong dari kalangan masyarakat perkotaan itu. Muhammadiyah yang diasaskan pada 1912 sebagai organisasi Islam yang bergerak dan memberi keutamaan dalam bidang dakwah, pendidikan dan sosial, perumusan ideal mengenai negara Islam tidaklah mudah. Menurut H.A.R Fachruddin, Ketua Umum Muhammadiyah pada tahun 1980-an, selain kerana tidak ada model yang ideal dari negara yang menyatakan dirinya Islam, akan tetapi konsep negara Islam yang murni hanya berlaku pada era Nabi Muhammad dan pada zaman pasca Nabi iaitu pemerintahan *khulafa al-rasyidin*. Arab Saudi misalnya, bukan menjadi model

³¹ Andree Feillard, *NU vis-à-vis Negara*, hlm. 220.

³² Wawancara dengan Muhyiddin Abdussomad, Jember 26 Disember 2010.

³³ Sebagai contoh dari bibit perpecahan bangsa berikutan pelaksanaan peraturan syariat Islam yang semarak pada tahun awal 2000-an ialah reaksi kaum Kristian dengan menggagas menjadikan Manokrawi Papua Barat sebagai “Kota Injil”. Begitu juga dengan wacana menerapkan “Peraturan Hindu” di Bali, “Peraturan Kristian” di Sulawesi Utara dan Nusa Tenggara Timur yang merupakan daerah dengan Kristian sebagai agama majoriti. Lihat Abdurrahman Wahid (pnyt.), *Ilusi Negara Islam*, hlm. 137.

negara Islam kerana mengamalkan sistem monarki sepenuhnya, sedangkan dalam Islam sama sekali tidak mengenal pemerintahan sebegini.³⁴

Bagi Muhammadiyah, penubuhan negara Islam secara formal tidak sesuai diterapkan dalam konteks Indonesia memandangkan struktur masyarakatnya yang terdiri daripada agama, etnik dan budaya yang pelbagai. Perkara yang lebih utama ialah terbentuknya individu Islam yang mempunyai kefahaman dan penghayatan yang mendalam terhadap ajaran agamanya. Dalam pandangan Muhammadiyah, jika setiap orang Islam mampu menjalankan kehidupan agamanya dengan baik, dengan sendirinya akan terbentuk satu negara Islam.³⁵ Oleh sebab itu, Muhammadiyah mengambil berat terhadap permasalahan umat Islam dengan membuka institusi pendidikan, membina hospital, masjid, rumah tumpangan anak yatim dan sebagainya. Menerusi usaha ini, akan terbentuk masyarakat dan negara yang kental dengan penghayatan Islam tanpa perlu melabel negara Islam secara formal.³⁶ Di atas alasan itu, Muhammadiyah menerima Pancasila pada Disember 1985 setelah melalui proses yang sangat hati-hati dan penuh dengan pertimbangan taktikal.³⁷

Pandangan demikian turut dikongsi oleh Amien Rais, tokoh dan penggerak reformasi di Indonesia yang juga bekas Ketua Muhammadiyah pada tahun 1995-2000.³⁸ Beliau menyatakan istilah dan konsep negara Islam tidak ada dalam al-Qur'an dan al-

³⁴ H.A.R., Fachruddin, "Jauhkan Dakwah dari Politik", *Prisma*, No 4, April 1984, Tahun XII, hlm. 75.

³⁵ Ibid.

³⁶ Ibid., hlm. 74.

³⁷ Abdul Aziz Thaba, *Islam dan Negara dalam Politik Orde Baru*, Jakarta: Gema Insani Press, 1996, hlm. 270. Mengenai liputan antarabangsa mengenai pendirian Muhammadiyah, lihat "Keeping Faith with Islam", *Asiaweek*, 19 Januari 1986, hlm. 14-15.

³⁸ Kajian lanjut mengenai pemikiran dan praktik politik Amien Rais, lihat misalnya, Muhammad Najib dan K.S. Himmaty, *Amien Rais: Dari Yogya ke Bina Graha*, Jakarta: Gema Insani Press, 1999. Arif Affandi, *Islam Demokrasi atas Bawah: Polemik Strategi Perjuangan Gus Dur dan Amien Rais*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1996. Muhammad Najib, *Ijtihad Politik: Poros Tengah dan Dinamika Partai Amanat Nasional*, Jakarta: Serambi, 2000.

Sunnah.³⁹ Jikalau ada perintah tegas untuk menubuhkan negara Islam, maka sepatutnya al-Qur'an dan al-Sunnah memberikan penjelasan secara terperinci mengenai struktur dan institusi negara seperti apakah sistem perwakilan rakyat, hubungan antara lembaga eksekutif, *judiciary* dan legislatif, sistem pilihan raya. Sekiranya al-Qur'an dan al-Sunnah memberi petunjuk terperinci, maka negara Islam itu akan ditelan dengan peredaran zaman dan tidak mampu menyelesaikan masalah-masalah moden yang timbul.⁴⁰

Menurut bekas Ketua Muhammadiyah itu, label negara Islam tidak penting. Perkara yang lebih penting adalah sesebuah negara perlu dijalankan mengikut etos Islam, menciptakan masyarakat yang egalitarian, menolak eksploitasi manusia ke atas manusia yang lain.⁴¹ Sambil menolak penganut fahaman sekularis dan menyatakan bahawa Islam memberi panduan yang terlalu jelas bagi kehidupan bernegara dan pemerintahan, beliau mengatakan:

"... apakah artinya suatu negara menggunakan Islam sebagai dasar negara, kalau ternyata hanya formalitas kosong? Saudi Arabia misalnya, tidak punya konstitusi (perlembagaan), suatu negara yang aneh dalam zaman modern ini dan para pemimpinnya menyatakan tidak perlu konstitusi karena mereka sudah mempunyai sandaran syariah Islam. Tetapi aplikasi syariah Islam di sana begitu sempit dan sangat jauh dari idealisme Islam itu sendiri".⁴²

Meskipun pernah menjadi komponen penting dalam Masyumi pada era 1950-1970-an yang menghendaki penubuhan negara Islam, namun perubahan pendirian kedua pertubuhan terbesar (NU dan Muhammadiyah) di Indonesia itu yang menolak wujudnya negara Islam secara formal, memberi tamparan hebat kepada parti politik Islam seperti PPP dan kumpulan lain yang masih terus berusaha memperjuangkan negara Islam. Hal ini kerana, NU dan Muhammadiyah menjadi simbol kewujudan umat Islam di Indonesia yang menjadi paksi kepada survival masyarakat Islam. Aspirasi dan pendirian kedua

³⁹ M. Amien Rais, "Tidak Ada Negara Islam", *Panji Masyarakat*, No 376, 1982, hlm. 17-18.

⁴⁰ M. Amien Rais, *Cakrawala Islam Antara Cita dan Fakta*, Bandung: Penerbit Mizan, 1987, hlm. 44.

⁴¹ M. Amien Rais, "Tidak Ada Negara Islam", hlm. 17.

⁴² Ibid.

pertubuhan ini merupakan manifestasi daripada arus perdana Islam yang merupakan suara majoriti umat Islam di Indonesia.⁴³

5.3 Kemunculan Progresif Dalam Era Kebangkitan Islam

Di Malaysia, kemunculan kelompok Islam progresif dalam jentera pentadbiran dapat dilihat sejak awal tahun 1980-an yang menyaksikan berlakunya perubahan yang cukup ketara dalam barisan kepimpinan dan komitmennya terhadap Islam.⁴⁴ Pada 16 Julai 1981, Mahathir Mohamad dilantik secara rasmi sebagai Perdana Menteri Malaysia keempat setelah Hussein Onn meletak jawatan sebagai Perdana Menteri ketiga atas alasan kesihatan.⁴⁵ Berbeza dengan para pendahulunya yang berfikiran nasionalis dan cenderung bersikap antagonistik terhadap gerakan Islam, naiknya Mahathir Mohamad dalam tampuk kepimpinan negara menyerlahkan komitmen Islam yang cukup kental dan menjadikan Islam sebagai teras dalam pentadbirannya.⁴⁶

⁴³ Lihat Amin Fadlillah, "Arus Perdana Islam di Malaysia dan Indonesia: Perspektif Sosio-Politik", Kertas Kerja yang dibentangkan dalam Persidangan Hubungan Malaysia – Indonesia ke-5 yang dianjurkan oleh Fakulti Sastera dan Sains Sosial, Universiti Malaya, 12-13 Julai 2011.

⁴⁴ Perubahan orientasi pemimpin di Malaysia kepada Islam ini diamati oleh media Indonesia diistilahkan sebagai bentuk proses 'penghijauan' negara. Hijau adalah warna yang sinonim dengan Islam. Fenomena penghijauan muncul berikutan dasar-dasar Islam yang mulai rancak di bawah kepimpinan Mahathir Mohamad. Lihat "Bendera Hijau di Kejauhan", *Tempo*, 10 September 1983. Dalam konteks Indonesia, isu mengenai penghijauan negara ini baru berlaku pada era tahun 1990-an berikutan semakin berpengaruhnya Islam dalam percaturan politik negara. Lihat "Beringin Makin Hijau", *Tempo*, 3 Oktober 1992.

⁴⁵ Mahathir Mohamad, *Doktor Umum Memoir Tun Dr Mahathir Mohamad*, Petaling Jaya: MPH Group Publishing, 2012, hlm. 1. Sebelum itu, beliau menjawat sebagai Timbalan Perdana Menteri selama lima tahun iaitu sejak 1976. Mohd Rumaizuddin Ghazali, *Pembangunan Islam di Malaysia dalam Era Mahathir*, Nilai: Universiti Sains Islam Malaysia, 2011, hlm. 61.

⁴⁶ Jauh sebelum menjadi Perdana Menteri, Mahathir dilihat mempunyai komitmen yang cukup kuat terhadap Islam dalam pentadbiran. Pada 1974 misalnya, ketika beliau dilantik sebagai Menteri Pelajaran pada era Tun Abdul Razak, Mahathir menubuhkan Majlis Penasihat Hal-Ehwal Pelajaran Agama Islam yang bertugas memberi nasihat kepada Menteri pelajaran yang mahu orang Melayu menjadi manusia moden yang berpaksikan kepada Islam. Pada waktu dilantik sebagai Timbalan Perdana Menteri, Mahathir menubuhkan Jawatankuasa Kemajuan Hal-Ehwal Agama Islam yang anggotanya terdiri daripada semua menteri besar dan beberapa menteri pusat. Dusuki Ahmad, *Autobiografi Dato Dusuki Ahmad, Dari Pondok ke Parlimen*, Kelantan: Yayasan Darul Hannan, 2010, hlm. 216-217.

Bersama dengan Timbalannya Musa Hitam, yang kemudian dikenali sebagai kepimpinan '2 M',⁴⁷ imej keduanya yang pernah dilabel sebagai pemimpin ultra Melayu atau *young turk* Melayu, berubah haluan menjadi pendokong agenda keislaman negara.⁴⁸ Menurut Kamal Hassan, kepimpinan baru yang disertai dengan dasar-dasar keislamannya itu telah membuka jalan ke arah Islamisasi masyarakat Islam.⁴⁹ Namun demikian, ada kalangan yang menilai pendekatan Mahathir ini disifatkan sebagai wujudnya unsur-unsur paradoks dalam pemikiran dan tindakannya.⁵⁰

Selain dilihat komited terhadap pelaksanaan Islam, salah satu ciri penting naiknya Mahathir Mohamad ke tampuk kekuasaan tertinggi negara adalah dengan adanya pendekatan membawa masuk pimpinan atau tokoh Islam baik berlatar belakang aktivis Islam mahupun intelektual Islam ke dalam jentera parti dan kerajaan. Beberapa nama besar seperti Anwar Ibrahim dan beberapa pimpinan ABIM yang mengikuti jejak Anwar seperti Kamarudin Jafar dan Kamarudin Md Nor, bekas Naib Presiden PAS Nakhaie Ahmad dan kalangan agamawan seperti Wan Mokhtar Ahmad, Dusuki Ahmad dan golongan intelektual seperti Ismail Ibrahim dan Yusuf Nor.⁵¹ Pada era 1990-an, strategi membawa masuk kalangan intelektual Islam atau golongan agamawan ke dalam

⁴⁷ Mengenai kepimpinan ini lihat "UMNO Di bawah 2 M", *Panji Masyarakat*, Mac/ Apr 1982.

⁴⁸ Naiknya Mahathir Mohamad sebagai Perdana Menteri menjadi pembuka jalan kepada pelaksanaan Islam yang rancak dan sistematik di Malaysia. Dibayangi oleh gejala kebangkitan Islam yang semakin ketara, kerajaan pimpinan UMNO menggunakan pendekatan kompromi bagi 'menyeleraskan' tuntutan kebangkitan Islam. Serangkaian langkah dan dasar telah diisytiharkan bagi membuktikan 'keislaman' kerajaan antaranya, penubuhan badan kemajuan Islam Malaysia, kelulusan insurans dan gadai Islam, peningkatan taraf kadi dan hakim syariah setaraf hakim sivil, penyembelihan binatang secara Islam, penubuhan kolej guru Islam di Petaling Jaya, penubuhan kem belia Islam antarabangsa, arahan penggunaan huruf jawi secara meluas, undang-undang Ramadan secara ketat, larangan merokok di pejabat, pindaan enakmen jenayah, cadangan pengharaman loteri, kutipan zakat dalam cukai dan cadangan undang-undang akhlak Analisis mengenai corak Islam dalam pentabiran Mahathir yang berbeza dengan para pendahulunya lihat Diane K. Mauzy and R.S Milne, "The Mahathir Administration in Malaysia: Discipline through Islam", *Pacific Affair*, Jil. 56, Bil. 4, Winter 1983-1984, hlm. 638.

⁴⁹ Lihat "Duet M dan Islamisasi di Malaysia", *Panji Masyarakat*, No 379, 1982.

⁵⁰ Elemen paradoks dalam diri Mahathir di antaranya adalah di satu pihak, mempercayai dan menggunakan sepenuhnya Islam sebagai kekuatan yang mampu membawa perubahan kepada segenap aspek sosial, politik dan ekonomi, tetapi di pihak lain beliau mewakili bangsa yang secara sosial, politik dan ekonomi mengalami kemunduran dan jauh tertinggal dengan kaum-kaum lain di negara ini. Lihat Khoo Boo Teik, *Paradoxes of Mahathirism, An Intellectual Biography of Mahathir Mohamad*, Kuala Lumpur: Oxford University Press, 1995, hlm. 166.

⁵¹ Wawancara dengan Nakhaie Ahmad, Kajang, 20 Oktober 2012.

UMNO, terdapat nama-nama seperti Zainal Abidin Kadir, Abdul Hamid Othman dan Fadhil Hanafi.⁵²

Pada April 1982, Barisan Nasional yang diterajui oleh UMNO pimpinan Mahathir Mohamad menang bergaya dalam pilihan raya pertamanya sebagai pucuk pimpinan negara.⁵³ Salah satu faktor kemenangan bergaya ini adalah kemampuan UMNO menonjolkan orientasi Islam di dalam pentabiran dan munculnya muka-muka baharu dalam pilihan raya itu.⁵⁴ Fenomena muka baru dalam UMNO adalah kemasukan Anwar Ibrahim. Segera, setelah berjaya memenangi kerusi parlimen Permatang Pauh, Anwar terpilih sebagai Ketua Pemuda UMNO pada 8 September 1982 dan membolehkan beliau dilantik sebagai Timbalan Menteri di Jabatan Perdana Menteri yang mengendalikan hal ehwal Islam.⁵⁵

Siri kemenangan Anwar Ibrahim ini menjadi petanda penting bahawa pendekatan secara progresif yang ditunjukkan kerajaan berjaya meraih sokongan rakyat.⁵⁶ Lebih daripada itu, meskipun diwarnai penentangan yang cukup kuat dari dalam kalangan UMNO sendiri kerana terlalu cepatnya kerjaya politik Anwar, kejayaan beliau penting bagi merealisasikan agenda keislaman yang menjadi senjata utama

⁵² Kamarulnizam Abdullah, *The Politics of Islam in Contemporary Malaysia*, Bangi: Penerbit Universiti Kebangsaan Malaysia, 2003, hlm. 182.

⁵³ Dalam pilihan raya itu, BN memenangi 132 kerusi daripada 154 kerusi yang dipertandingkan dan memperolehi 60, 4 peratus undi popular. Di peringkat Negeri, BN menggenggam 280 daripada 311 kerusi yang dipertandingkan dan menyapu seluruh negeri di bawah pemerintahannya. Lihat, Diane K. Mauzy, "The 1982 General Elections in Malaysia, A Mandate for Change?", *Asian Survey*, Vol. XXIII, No. 4, April 1983, hlm. 499.

⁵⁴ Lihat, "The Younger Look of Leadership", *Asiaweek*, 9 Julai 1982, hlm. 14.

⁵⁵ Dalam pertandingan menentang Suhaimi Kamarudin yang merupakan penyandang jawatan, Anwar mendapatkan undi 183 daripada 356 jumlah undi seluruh perwakilan. Sejarah ABIM yang pernah memposisikan sebagai badan pendesak dan pengkritik yang lantang terhadap kerajaan, dijadikan modal pesaingnya untuk menyudutkan Anwar. Dalam kempen, dimunculkan isu bahawa Anwar akan menjadikan Pemuda UMNO sebagai bentuk lain dari ABIM. Bagaimanapun, kerana mendapatkan sokongan Mahathir, beliau akhirnya memenangi jawatan itu. Lihat Rosihan Anwar, "Anwar Ibrahim Ketua Baru Pergerakan Pemuda UMNO", *Panji Masyarakat*, No 372, 1982, hlm. 39.

⁵⁶ Laporan media mengenai pilihanraya tersebut, lihat "A Vote of Confidence", *Asiaweek*, 7 Mei 1982.

pentadbiran Mahathir terutama bagi menghadapi PAS.⁵⁷ Dengan mengakomodasi tokoh-tokoh Islam ini, UMNO memberi pesan moral bahawa PAS tidak lagi layak mendakwa sebagai satu-satunya parti yang dibarisi oleh kalangan ulama dan golongan agawaman bagi memperjuangkan aspirasi dan kehendak Islam.⁵⁸ Pendekatan ini juga dilihat sebagai strategi untuk mengimbangi perubahan kepimpinan baru PAS di bawah golongan ulama dengan tenaga-tenaga baru lepasan universiti Timur Tengah yang semakin lantang dan radikal dalam mengartikulasikan gagasan-gagasan keislamannya.⁵⁹

Namun demikian, perkara yang menarik dalam mengamati kemasukan beberapa tokoh dan golongan agawaman dalam UMNO dan jentera pentadbiran adalah berlakunya persaingan secara senyap di antara mereka dalam menjalankan program keislaman kerajaan. Dalam hal ini, kem Anwar yang dikenali sebagai kumpulan ABIM dan berlatar pendidikan 'sekular' di Universiti Malaya lebih dipercayai dan mendapat tempat terdepan dalam agenda keislaman negara berbanding kumpulan agawaman (ustaz) seperti Yusuf Nor, Dusuki Ahmad atau kemudian Nakhaie Ahmad yang dikenali sebagai kumpulan *azhariyyun* (lepasan Al Azhar Mesir).⁶⁰ ABIM yang didominasi oleh tenaga-tenaga profesional dan bukan ustaz yang memainkan peranan cukup besar dalam arus kebangkitan Islam dikatakan menjadi pertimbangan pucuk pimpinan dengan

⁵⁷ Wawancara dengan Siddiq Fadzil, Kajang, 28 Mac 2012.

⁵⁸ Selari dengan pendekatan membawa masuk kaum agawaman dan intelektual Islam ke dalam parti dan pada masa yang sama menonjolkan perjuangan keislamannya, Mahathir mengisytiharkan UMNO sebagai parti terbesar ketiga di dunia. Hussin Mutalib, *Islam dan Etnisitas*, hlm. 212. Diane K Mauzy and R.S Milne, "The Mahathir's Administration", hlm. 636.

⁵⁹ Untuk penjelasan lanjut lihat, "PAS: Ke Arah Pimpinan Ulamak", *Panji Masyarakat*, Mei/Jun 1983.

⁶⁰ Istilah yang dikemukakan oleh Siddiq Fadzil, wawancara, Kajang, 28 Mac 2012. Gejala 'persaingan' ini merupakan lanjutan daripada apa yang dianggap sebagai dakwaan-dakwaan mengenai pihak mana yang paling berjasa dalam kebangkitan Islam. Di satu pihak, golongan bukan ustaz menganggap pihaknya yang berperanan besar dalam mencetuskan kesedaran dan penghayatan Islam sebagaimana yang terlihat dalam fenomena dakwah di kampus-kampus. Di pihak lain, kalangan ustaz mendakwa merekalah yang berjasa dalam kebangkitan Islam berasaskan kepada peranannya sebagai naqib atau ideolog gerakan berdasarkan pendidikan agama yang mereka miliki. Tanpa mengurangi kelebihan dan kekurangan masing-masing, dapatlah dikatakan bahawa kedua belah pihak memainkan peranan yang sama besar sesuai dengan kepakaran masing-masing dalam mencetuskan gelombang kesedaran agama dan perkembangan dakwah pada era kebangkitan Islam. Keduanya bersifat saling melengkapi. Bagaimanapun, Anwar dilaporkan cukup berhati-hati dalam menanggapi isu ini dengan mengatakan bahawa agenda Islam kerajaan merupakan hasil kerjasama semua pihak. Wawancara dengan Nakhaie Ahmad, Kajang, 20 Oktober 2012. Lihat *Panji Masyarakat*, No 372, 1982.

memberi kepercayaan agenda Islam kepada kumpulan ini. Selain itu, dari segi kuantiti, jumlah aktivis berlatar profesional lebih ramai berbanding dari latar pendidikan agama.⁶¹

Kem 'bukan agama' semakin mendapat utama di dalam parti dan pentadbiran seiring dengan semakin meningkatnya kerjaya politik Anwar sehingga dalam waktu yang relatif singkat berjaya menduduki kerusi Timbalan Perdana Menteri pada 1993. Malah, akibat pengaruh daripada kem ini, pada tahun 1990-an telah mencetuskan tuduhan bahawa UMNO telah mengalami proses pengABIMan.⁶² Satu keadaan yang sama dengan apa yang berlaku di Indonesia ketika jentera pentadbirannya mengalami ICMI-isasi.⁶³ Namun demikian, pengaruh ABIM mula memudar dan bahkan menghilang seiring dengan pemecatan dan penyingkiran Anwar pada September 1998, manakala kem agamawan masih kekal bertahan dalam lingkaran elit kekuasaan.⁶⁴ Bertentangan dengan situasi sebelumnya di mana ramai yang melabel beliau sebagai putera mahkota dan diwar-warkan sebagai bakal Perdana Menteri sejak tahun 1983 berikutan kejayaan dalam waktu yang singkat meraih jawatan penting dalam kerajaan.⁶⁵

⁶¹ Bagaimanapun, di kalangan kumpulan *azhariyyun ini*, terdapat pandangan yang skeptikal mengenai peranan Anwar dan kumpulannya dalam agenda Islam yang dicanangkan kerajaan. Malah, mereka mempertikaikan program-program kerajaan seperti Bank Islam, Universiti Islam dan sistem ekonomi Islam merupakan idea dan peranan Anwar kerana pada asasnya idea tersebut sudahpun dibincangkan pada tahun 1960-an dalam kongres pelajar Melayu. Wawancara dengan Nakhaie Ahmad, Kajang, 20 Oktober 2012.

⁶² Mengenai fenomena apa yang disebut sebagai proses peng-ABIM-an ini lihat, Mohammad Redzuan Othman dan Shaharuddin Baharuddin, *Islam dan Politik Partisan: Peranan Badan Bukan Kerajaan dalam Politik Kepartian*, dalam, Mohd Izani Mohd Zain, *Demokrasi dan Dunia Islam: Perspektif Teori dan Praktik*, Kuala Lumpur: Penerbit Universiti Malaya, 2007, hlm. 181.

⁶³ Yudi Latif, *Inteligensia Muslim*, hlm. 627.

⁶⁴ Setelah Anwar tidak lagi di UMNO, golongan inilah yang memainkan peranan dalam agenda Islam kerajaan. Hal ini misalnya dapat dilihat dalam beberapa nama seperti Nakhaie Ahmad yang dipercayai sebagai Yang Dipertua Yadim. Dusuki Ahmad, setelah tidak lagi menjadi ahli parlimen masih dipercayai sebagai Setiausaha Politik Mahathir yang bertugas sebagai penghubung kepada ulama-ulama di Timur Tengah. Hamid Othman menjadi menteri agama dan penasihat keagamaan Perdana Menteri. Sehingga ke hari ini, beberapa orang agamawan UMNO pesaing kem Anwar satu ketika dulu masih dipercayai memegang jawatan di beberapa agensi keagamaan seperti Yusuf Nor yang menjadi pengerusi TV Al Hijrah dan Rektor Universiti Islam Malaya. Beliau juga yang mengenalkan tokoh Maal Hijrah, Pusat Pungutan Zakat (PPZ), idea penubuhan Planetarium Kuala Lumpur dan menubuhkan Institut Profesional Baitulmal. Lihat Salleh Hj Yusof dan Hariza Mohd Yusof, *Melakar Jejak Biografi Mohd Yusof Noor*, Bandar Baru Nilai: Penerbit Universiti Sains Islam Malaysia, 2009.

⁶⁵ Diana Mauzy, K dan R.S. Milne, "The Mahathir Administration", hlm. 637.

Dengan tidak mengabaikan faktor-faktor lain yang juga memainkan peranan dalam corak perubahan orientasi pemimpin kerajaan, kecenderungan ke arah perubahan secara progresif di Malaysia sebahagian besarnya adalah disebabkan 'ijtihad' Anwar Ibrahim masuk UMNO pada Mac 1982. Kemasukan⁶⁶ atau kooptasi⁶⁷ Anwar ke UMNO dapat dianggap sebagai pintu utama kepada perubahan persepsi dan hubungan di antara kerajaan dengan gerakan Islam. Bergabungnya Anwar Ibrahim ke dalam parti penguasa merupakan pertanda penting pendekatan baru pihak parti pemerintah terhadap gerakan Islam sekaligus menjadi pembuka jalan yang lebar kepada pendekatan yang lebih progresif dan pelaksanaan Islam secara meluas di Malaysia. Selain untuk mencegah masuk ke PAS,⁶⁸ Mahathir Mohamad telah menjanji dan mempercayakan kepada

⁶⁶ Teori tentang kemasukan Anwar Ibrahim ke dalam UMNO mencetuskan dua anggapan, iaitu melalui proses kooptasi dan infiltrasi. Infiltrasi membawa pengertian bahawa Anwar Ibrahim masuk ke UMNO adalah atas dasar kemahuan dan kesedaran beliau sendiri untuk memasuki gelanggang politik negara. Oleh Mauzy dan Milne, infiltrasi merupakan perkiraan dan strategi Anwar dan ABIM untuk menjadi 'kekuatan ketiga' dan menjadi 'orang dalam' yang berkesan bagi proses pengislaman negara. Lihat Diane K. Mauzy and R.S Milne, "The Mahathir Administration, hlm. 637. Mahathir sendiri menyatakan bahawa beliau tidak mempelawa Anwar untuk masuk UMNO sebagaimana persepsi kebanyakan orang, akan tetapi Anwar sendiri yang berjumpa dengan beliau untuk menyatakan keinginannya masuk UMNO. Mahathir Mohamad, *Doktor Umum*, hlm. 467.

⁶⁷ Kebanyakan para pengkaji mempercayai bahawa masuknya Anwar ke UMNO adalah melalui proses kooptasi iaitu Mahathir menarik Anwar ke dalam barisan kepimpinan parti dan negara atas pertimbangan-pertimbangan sebagai berikut: lebih mudah mengawal Anwar di luar parti berbanding ada di luar, menggilap imej kerajaan kerana latar Anwar yang hebat semasa berada di ABIM, mengimbangi PAS yang semakin radikal. Proses kooptasi bermakna UMNO yang banyak memperoleh manfaat dengan kehadiran Anwar. Perbincangan lanjut mengenai kemasukan Anwar ke UMNO lihat Jomo dan Ahmed Shabery Cheek, "The Politics of Malaysia's Islamic Resurgence", *Third World Quarterly*, Vol. 10. No. 2, April 1988, hlm. 856-860. Kamarulnizam Abdullah, *The Politics of Islam in Contemporary Malaysia*, Bangi: Penerbit Universiti Kebangsaan Malaysia, 2003, hlm. 161-165. Hussin Mutalib, *Islam dan Etnisitas: Perspektif Politik Melayu*, (terj. A.E. Priyono), Jakarta: LP3ES, 1995, hlm. 120-122.

⁶⁸ Jangkaan bahawa Anwar akan masuk PAS berdasarkan kepada beberapa bayangan seperti tindak-tanduk beliau yang dikenali sebagai pengkritik kuat UMNO, kerjasama dan sokongan ABIM kepada calon-calon PAS pada pilihanraya 1978, hubungan rapat Anwar dengan tokoh-tokoh PAS, kesamaan dalam perjuangan mencari 'negara Islam', menggarap kesedaran Islam dan kesamaan pengaruh inspirasi revolusi Iran. Lihat Diane K. Mauzy and R.S Milne, "The Mahathir Administration, hal: 634. Kamarulnizam Abdullah, *The Politics of Islam*, hal: 161-162. Lihat Jomo dan Ahmed Shabery Cheek, "The Politics of Malaysia's, hal: 850. Bagaimanapun, faktor utama mengapa Anwar memilih UMNO adalah kerana PAS dianggap hanya akan menjadi parti pembangkang yang kuat dan yang hanya menguasai di kawasan Melayu seperti di Kelantan, Terengganu dan Kedah. PAS tidak akan mampu berkembang menjadi parti yang akan menguasai Kerajaan Persekutuan. Hal inilah yang menjadi pertimbangan Anwar masuk UMNO berbanding PAS bagi merealisasikan cita-cita dan agenda mengarusperdanakan Islam dalam kehidupan masyarakat dan negara. Wawancara dengan Siddiq Fadzil, Kajang 28 Mac 2012.

Anwar sebagai pelaksana dan penanggungjawab agenda dan perancangan Islam ke seluruh aspek kehidupan masyarakat dan negara.⁶⁹

Dalam hal ini, kemunculan Anwar Ibrahim ke dalam barisan kepimpinan UMNO dan sebagai pihak yang dipercayai memegang *blue print* agenda pelaksanaan Islam, merupakan pencetus kepada terlaksananya Islam yang progresif di Malaysia.⁷⁰ Di pihak gerakan Islam, meski dengan kemasukan Anwar Ibrahim ke UMNO sempat diwarnai polemik dan kontroversi sama ada di kalangan ABIM sendiri mahupun di luar ABIM,⁷¹ namun dengan adanya tokoh berwibawa di dalam kerajaan, kalangan aktivis Islam berharap dapat merealisasikan aspirasi dan harapan terhadap gagasan penubuhan negara Islam atau penerapan prinsip-prinsip Islam dalam masyarakat dan negara. Dengan Anwar Ibrahim berada di pemerintahan dan dipercayai akan sampai pada peringkat kepimpinan tertinggi negara (menjadi Perdana Menteri), mereka yakin beliau meneruskan komitmennya yang dulu digelorkan dalam ABIM seperti dalam isu rasuah, menentang undang-undang zalim seperti Akta Keselamatan Dalam Negeri

⁶⁹ Wawancara dengan Siddiq Fadzil, Kajang 28 Mac 2012.

⁷⁰ Keputusan Anwar masuk UMNO banyak menarik perhatian seluruh negara. Pada Januari 1983, akhbar harian The Star menobatkan beliau sebagai tokoh Malaysia bagi tahun 1982. Lihat, "Anwar's the Man Malaysian of the Year '82", *Star*, 17 Januari 1983.

⁷¹ Di kalangan dalaman ABIM sendiri terjadi pertentangan yang hebat atas keputusan Anwar Ibrahim masuk UMNO. Dalam masa berbulan-bulan Majlis Syura baru dapat menyelesaikan perdebatan panjang dan akhirnya merelakan kepergian Anwar. Lihat Hussin Mutalib, *Islam dan Etnisitas*, hlm. 122. Ramai ahli dan pemimpin ABIM peringkat negeri yang memutuskan meninggalkan ABIM dan bergabung ke PAS atau organisasi Islam lain. Beberapa sekolah yang dikelola ABIM diambil alih PAS. Pengaruh ABIM di kampus merosot dan PKPIM hilang kepercayaan. Lihat Jomo dan Ahmed Shabery Check, "The Politics of Malaysia's", hlm. 858. Sehingga digambarkan kepergian Anwar membawa kepada kematian bagi ABIM. Lihat Kamarulnizam Abdullah, *The Politics of Islam*, hlm. 161. Manakala di kalangan luar ABIM, keputusan Anwar itu dianggap telah mencemarkan reputasi gerakan Islam. Islamic Representative Council (IRC) misalnya menuduh keputusan Anwar itu sebagai tindakan subahat dalam mengekalkan sistem kerajaan sekular dan taghut. Lihat Badlihisam Mohd Nasir, "Dakwah Gerakan Islam Tanah Air: Sorotan terhadap PAS, ABIM dan JIM", dalam Ahmad Redzuwan Mohd Yunus, et.al, (pnyt), *Dakwah Gerakan Islam Alaf Baru*, Bangi: Jabatan Pengajian Dakwah dan Kepimpinan Fakulti Pengajian Islam Universiti Kebangsaan Malaysia, 2000, hlm. 17. Sedangkan Kumpulan Pengkaji Islam di Athens (MISG) tidak rida dengan kemasukan Anwar masuk UMNO yang dianggap kufur. Meskipun kenyataan mereka kemudian ditarik balik, mereka berpendapat keputusan Anwar tidak menepati syara'. Lihat "Anwar Tidak Syar'i Ditarik Balik", *Panji Masyarakat*, Mac 1983.

(AKDN/ISA), Akta Universiti dan Kolej Universiti (AUKU), Akta Pertubuhan dan menjadikan Islam sebagai teras pemerintahan.⁷²

Pendekatan praktikal atau lebih tepatnya pendekatan pragmatik UMNO dalam menterjemahkan negara Islam ini membolehkan Malaysia lebih Islamik tanpa menjadi negara Islam.⁷³ Atas dasar ini juga, ramai yang berpendapat dan mengiktiraf Malaysia sebagai negara Islam mengikut acuan sendiri dan menjadi contoh kepada negara-negara Islam lain kerana kejayaannya dalam bidang ekonomi, kestabilan politik dan kesediaan kerajaan menggunakan dana awam yang mencecah jutaan ringgit setiap tahun bagi membiayai segala aktiviti keislaman di seluruh negara.⁷⁴

Di Indonesia, pendekatan secara progresif ditandai dengan kemunculan Ikatan Cendekiawan Muslim Indonesia (ICMI) pada Disember 1990.⁷⁵ Berikutan penerimaan Pancasila oleh kalangan Islam pada 1985, Soeharto merasa umat Islam sudah bersedia untuk diajak bekerjasama menggalang kekuasaan bersama setelah sekian lama kekuatan Islam dipinggirkan oleh rejim Orde Baru. Kemunculan ICMI menjadi simbol kemuncak kepada penerimaan rejim Orde Baru terhadap Islam sekaligus menandai berakhirnya era *abangan* dan *priyayi* (golongan nasionalis-sekular) yang selama ini mendominasi panggung kekuasaan di Indonesia.⁷⁶ ICMI juga dikatakan sebagai simbol kebanggaan identiti keislaman seseorang terutama di kalangan birokrat (pentadbir) yang dinyatakan

⁷² Diane K. Mauzy and R.S Milne, "The Mahathir Administration", hlm. 637.

⁷³ Judith Nagata, "How to be Islamic without being An Islamic State: Contested Model of Development in Malaysia", dalam, Akbar S. Ahmed dan Hasting Donnan (pnyt), *Islam, Globalization and Post Modernity*, London: Routledge, 1994.

⁷⁴ Tun Abdul Hamid Mohamad, Malaysia is Exemplary Islamic State Constitutionally, <http://www.islamonline.com>. Lihat juga kertas kerja beliau, Islam dan Tafsiran Keperlembagaan oleh Mahkamah di Malaysia, dalam Muzakarah Pakar IKIM, Malaysia: Kemelut Negara Islam Negara Sekular, 19 Februari 2013, hlm. 6.

⁷⁵ Laporan media mengenai proses penubuhan ICMI, lihat "Cendekiawan Muslim Melangkah dari Malang", *Tempo*, 8 Disember 1990.

⁷⁶ Robert W. Hefner, "Bangkitnya Kelas Menengah Muslim, Islamisasi dan Demokratisasi di Indonesia", dalam Moefflich Hasbullah (pnyt), *Asia Tenggara Konsentrasi Baru Kebangkitan Islam*, Bandung: Fokusmedia, 2003, hlm. 134-135.

secara terbuka setelah sekian lama Islam dianggap adalah kolot, tidak berpendidikan dan perkara yang menyakitkan ialah dianggap sebagai musuh negara.⁷⁷

Rangkaian agenda keislaman yang rancak bermula sejak tahun 1985 seiring dengan pendirian kompromi umat Islam dengan menerima Pancasila sebagai ideologi negara, pihak rejim Orde Baru menunjukkan iktikad baiknya.⁷⁸ Kerajaan pimpinan Soeharto itu membayar pendekatan kompromi umat Islam dengan mula melaksanakan pelbagai aspirasi dan kepentingan umat Islam dalam pelbagai bidang kehidupan masyarakat. Rangkaian dasar, peraturan dan undang-undang mula banyak dikeluarkan yang disifatkan sebagai membela kepentingan Islam.⁷⁹

Langkah Soeharto 'berbulan madu' dengan golongan Islam sebagaimana yang ditunjukkan dengan merestui penubuhan ICMI, sesungguhnya memeranjatkan banyak pihak. Hal ini kerana sebelumnya Soeharto dikenali begitu kuat berpegang kepada tradisi dan fahaman kejawaan yang dari banyak segi bertentangan dengan ideologi Islamisme.⁸⁰ Ini ditambah lagi dengan fakta bahawa Soeharto banyak dikelilingi penasihat-penasihat peribadinya baik yang berasal dari lingkaran paling dalam⁸¹

⁷⁷ Wawancara dengan Nasir Tamara, Kuala Lumpur 15 Februari 2010.

⁷⁸ Lihat Donald E. Weatherbee, "Indonesia in 1984, Pancasila, Politics, and Power", *Asian Survey*, Vol. XXV, No. 2, February 1985.

⁷⁹ Aziz Thaba mencontohkan beberapa bentuk dasar 'pro Islam' Orde Baru sebagai permulaan era akomodasi (1985-1994) dengan mengeluarkan serangkaian dasar, pendekatan atau peraturan berdimensi Islam seperti mencabut larangan penggunaan jilbab (tudung) pada 1992, Undang-Undang Peradilan Agama pada 1989, Undang-Undang Pendidikan Nasional pada 1989, hukuman kepada pemilik tabloid Monitor yang mencetuskan kontroversi berkaitan dengan , penghapusan judi loteri (SDSB) pada 1991, penubuhan Yayasan Amal Bakti Pancasila pada 1981, program pengiriman pendakwah di pedalaman, peraturan mengenai zakat dan haji, program bahasa Arab di TV, penubuhan Bank Muamalat dan Ikatan Cendekiawan Muslim Islam (ICMI). Lihat Abdul Aziz Thaba, *Islam dan Negara dalam Politik Orde Baru*, Jakarta: Gema Insani Press, 1996, hlm. 278-301.

⁸⁰ William Liddle, "The Islamic Turn in Indonesia: A Political Explanation", *Journal of Asian Studies* 55, no. 3 (1996), hlm. 625.

⁸¹ David Jenkins menyebutkan penasihat-penasihat Soeharto yang berada dalam lingkaran paling dalam adalah terdiri daripada Alamsyah Ratu Perwiranegara, Ali Murtopo, Sujono Humardani dan Yoga Sugama. Mereka ini adalah bawahan Soeharto yang paling dipercayai. Kecuali Alamsyah yang berlatar belakang santri (muslim taat), ketiga jenderal itu adalah abangan (muslim nominal). Bagaimanapun, kesemuanya tidak menyukai Islamisme atau Islam sebagai kekuatan politik. Lihat David Jenkins, *Soeharto dan Barisan Jenderal Orba Rezim Militer Indonesia 1975-1983* (terj.), Jakarta: Komunitas Bambu, 2010, hlm. 27-29.

mahupun yang berasal dari badan *think-tank* seperti *Centre for Strategic and International Studies* (CSIS).⁸² Kesemua penasihat dan badan intelektual ini dikenali begitu fobia terhadap Islam dan tidak menginginkan Islam memainkan peranan yang besar dalam agenda pembangunan negara.⁸³

Perubahan orientasi politik Soeharto ini pada dasarnya ternoktah setelah beliau semakin mengukuhkan kedudukannya sebagai Presiden setelah parti pemerintah Golkar menang dengan meyakinkan pada PEMILU (pilihan raya) 1982.⁸⁴ Kemenangan Golkar ini amat penting bagi kedudukan Soeharto selain menjamin terpilih semula sebagai Presiden dalam Sidang Umum MPR (parlimen) pada tahun berikutnya, ia turut dikaitkan dengan kemenangan Golkar ke atas parti Islam PPP untuk pertama kali di Jakarta yang mempunyai erti penting dalam percaturan dan hala tuju politik negara.⁸⁵ Ditambah lagi dengan kocakan yang berlaku di kalangan elit tentera bersara yang dikatakan melakukan penentangan dan cubaan untuk menggulingkan Soeharto daripada kerusi presiden.⁸⁶

⁸² Kumpulan yang dibentuk oleh Ali Murtopo ini merupakan kumpulan aktivis Katolik yang berpusat di Tanah Abang. Tokoh-tokohnya adalah bekas pimpinan Persatuan Mahasiswa Katolik Republik Indonesia (PMKRI) seperti Lim Bian Kie, Liem Bian Khoen, Harry Tjan dan Moerdopo. Lihat Muhammad Kamal Hasan, *Muslim Intellectual Responses to New Order Modernization in Indonesia*, Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka, 1980, hlm. 3.

⁸³ Selain CSIS, terdapat dua kumpulan lain yang menyediakan 'peluru' sama kepada Soeharto dalam dasar meminggirkan Islam melalui Opsus (Operasi Khusus) yang diketuai Ali Murtopo. Kedua kumpulan itu, iaitu yang dikenali sebagai kumpulan Gajah Mada dengan tokohnya Sumiskun, Sulistiyo dan kumpulan Bandung dengan tokohnya Rahman Tolleng dan Midian Sirait. Kumpulan Gajah Mada mewakili golongan abangan dan kumpulan Bandung adalah golongan sosialis. Kesemuanya bersikap anti terhadap Islam. Ibid., hlm. 4.

⁸⁴ Pada pemilu 1982, parti pemerintah Golkar meraih undi keseluruhan 64 peratus berbanding parti-parti lawan iaitu PPP yang memperoleh 28 peratus dan Partai Demokrasi Indonesia (PDI) 8 peratus. Selain mencatat peningkatan berbanding pemilu-pemilu sebelumnya (63 peratus pada pemilu 1971 dan 61 peratus pada pemilu 1977), Golkar turut merampas Jakarta yang dimenangi oleh PPP pada pemilu 1977. Hanya Aceh sahaja provinsi yang tidak dapat dimenangi oleh Golkar memandangkan Aceh sememangnya dikenali sebagai kubu kuat parti Islam PPP. Keterangan lanjut lihat, Gordon R. Hein, "Indonesia in 1982: Electoral Victory and Economic Adjustment for the New Order", *Asian Survey*, Vol. XXIII, No. 2, February 1983, hlm. 178-188.

⁸⁵ Mengenai erti penting kemenangan Golkar di wilayah Jakarta, lihat "After Riots More Tension", *Asiaweek* 9 April 1982, hlm: 12.

⁸⁶ Selain daripada kalangan tentera, tentangan juga berasal daripada satu kumpulan yang dikenali sebagai Petisi 50. Kumpulan ini beranggotakan tokoh-tokoh gabungan antara tokoh tentera yang bersara dan tokoh politik nasional antaranya Mohamad Nasir dan kawan-kawannya di Masyumi dahulu. Kumpulan Petisi 50 membuat satu kenyataan kepada DPR khususnya mengenai dasar Soeharto terhadap Pancasila

Kesediaan Soeharto untuk banyak mengakomodasi kepentingan Islam dianggap mengejutkan terutama disebabkan majoriti ahli jawatankuasa dan elit ICMI diisi oleh kalangan Islam moden yang selama ini kental dengan perjuangan atau membawa isu negara Islam.⁸⁷ Apatah lagi kalau melihat lipatan sejarah awal kelahiran Orde Baru di mana pada 1966 pihak rejim pernah 'memusuhi' kumpulan yang sama dengan tidak membenarkan pembentukan semula parti Masyumi dan tindakan peminggiran-peminggiran politik yang lainnya.⁸⁸

Kemunculan ICMI dalam persada politik kenegaraan juga menandai pendekatan baru golongan Islam yang lebih progresif, pragmatik dan bersedia bekerjasama dengan parti pemerintah bagi memperjuangkan aspirasi Islam. Hal ini sekaligus sebagai garis sempadan dan pembeza kepada perjuangan negara Islam secara doktrinal sebagaimana yang ditampilkan oleh parti politik Islam seperti Masyumi pada era Orde Lama dan PPP pada era Orde Baru. Hal ini ditambah lagi dengan peranan yang dimainkan oleh kaum intelektual seperti Nurcholish Majid, Dawam Rahardjo dan Abdurrahman Wahid yang

sebagai asas tunggal dan tafsiran Dwi Fungsi ABRI yang dianggap hanya untuk memperkukuh posisinya sebagai Presiden. Penjelasan lanjut mengenai isu ini lihat Ulf Sundhausen, "Regime Crisis in Indonesia: Facts, Fiction and Predictions", *Asian Survey*, Vol. XXI, No. 8, August 1981, hlm. 815-836.

⁸⁷ Namun demikian, keanggotaan ICMI sebenarnya terdiri daripada berbagai macam latar belakang sosial dan keagamaan. Menurut Adam Schwaetz, setidaknya-tidaknya ada tiga kategori aliran aktivis atau anggotanya. Pertama, kumpulan yang dianggap terkooptasi sepenuhnya (*fully co-opted*). Anggota ICMI kategori ini berasal dari unsur birokrat khususnya yang bekerja di bawah Habibie atau yang rapat dengannya baik yang berasal dari pimpinan Golkar, pelaku bisnis dan menteri kabinet. Kumpulan ini masuk ICMI kerana ingin menunjukkan kesetiaan kepada Soeharto. Kedua, anggota ICMI yang terdiri dari kelompok intelektual moderat yang gembira dengan kehadiran ICMI yang diharapkan mampu menjadikan Islam sebagai kekuatan moral dalam politik dan mengangkat kemajuan ekonomi umat Islam. Kelompok ini (*partially co-opted*) diwakili oleh Nurcholish Madjid dan Emil Salim. Ketiga, kelompok yang menyebut dirinya '*the real ICMI*'. Kumpulan inilah yang menjadi pelaku belakang layar penubuhan ICMI. Kumpulan ini dikenali sebagai kumpulan idealis (*least co-opted*). Mereka terdiri daripada intelektual dan aktivis muslim yang berasal dari pimpinan NGO yang terkenal kritis kepada pemerintah Orde Baru seperti Amien Rais, Adi Sasono, Lukman Harun, Dawam Rahardjo dan Sri Bintang Pamungkas. Lihat Adam Schwarz, *A Nation in Waiting: Indonesia in 1990's*, Boulder Colo: Westview, 1994, hlm. 177.

⁸⁸ Analisis yang menarik mengenai isu permusuhan terhadap Masyumi pada peringkat awal kemunculan Orde Baru lihat Allan A. Samson "Islam in Indonesian Politics", *Asian Survey*, Vol. VIII, No. 12, December 1968, hlm. 1001-1017.

dikenali sebagai tokoh yang paling kritikal dan lantang dalam menolak tafsiran negara Islam secara doktrinal dan formalistik.⁸⁹

Menurut Schwarz, pembentukan ICMI sebenarnya satu proses semulajadi di mana Islam mulai mengalami momentum kebangkitannya.⁹⁰ Kewujudan ICMI merupakan strategi Soeharto untuk menangani fenomena kebangkitan Islam yang melanda masyarakat Islam khususnya di kalangan Islam perkotaan. Sebagai golongan terdidik yang cukup berpengaruh, muncul tuntutan kepada pemerintah agar memberikan ruang yang cukup besar untuk mengimplementasikan prinsip-prinsip Islam dalam berbagai aspek kehidupan berbangsa dan bernegara.⁹¹

Umat Islam tidak lagi sebagai kekuatan marginal sebagaimana awal terbentuknya Orde Baru dan muncul menjadi kekuatan sosial politik yang diperhitungkan setelah umat Islam berhasil membentuk kelas menengah yang cukup mantap dan berpengaruh. Menurut Schwarz:

*"he is aware that much of this discontent is aimed at him personally and must be neutralised. Soeharto hopes ICMI can play this co-opting role."*⁹²

Transformasi sosial politik yang melanda umat Islam ini, kalau tidak direspons dan ditangani pihak berkuasa boleh menggugat survival Orde Baru itu sendiri.⁹³ Kesedaran mengenai tumbuhnya umat Islam yang moderat dan berbeza dari segi

⁸⁹ Kajian lanjut mengenai peranan intelektual ini lihat Syafi'i Anwar, *Pemikiran dan Aksi Islam Indonesia: Sebuah Kajian tentang Cendekiawan Muslim Orde Baru*, Jakarta: Penerbit Paramadina, 1995. Yudi Latif, *Inteligensia Muslim dan Kuasa: Genealogi Inteligensia Muslim Indonesia Abad ke-20*, Bandung: Mizan, 2005.

⁹⁰ Schwarz, *A Nation in Waiting*, hlm. 176.

⁹¹ Donald J. Porter, *Managing Politics and Islam in Indonesia*, London and New York: Routledge Curzon, 2002, hlm. 89.

⁹² Schwarz, *Nation in Waiting*, hlm. 176.

⁹³ Wawancara dengan Nasir Tamara, Kuala Lumpur 15 Februari 2010.

orientasi keislamannya dengan umat Islam sebelumnya yang menginginkan negara Islam, turut menjadi faktor penting bagi Soeharto untuk merubah persepsi dan pendekatannya kepada Islam.⁹⁴ Daripada peminggiran politik ke arah dominasi kekuatan politik. Oleh itu, Soeharto merubah haluan politiknya kepada golongan Islam ini ke dalam kekuasaan birokasinya bagi tujuan menjadi penyokong kepada rejim yang berkuasa.⁹⁵

Berbeza dengan dominasi Islamis secara struktural dalam jentera pentadbiran di Malaysia yang berlaku seawal 1980-an, gejala sama di Indonesia baru berlaku pada awal tahun 1990-an.⁹⁶ Menghadapi PEMILU 1992, Golkar, parti penguasa Orde Baru mengalami proses apa yang dilabel sebagai *ijo royo-royo* atau 'hijauisasi'.⁹⁷ Golkar yang selama ini memposisikan dirinya sebagai parti terbuka, tidak ideologikal dan berorientasi kepada program, dilihat semakin Islamik selari dengan ramainya pemimpin parti berlatar belakang Islam taat menjadi calon anggota DPR dalam pemilu berkenaan.⁹⁸ Tidak ketinggalan, Golkar turut menarik para ulama dan kyai yang

⁹⁴ Menurut Afan Ghafar, ada tiga faktor perubahan dalam diri umat Islam yang mempengaruhi cara pandang Orde Baru. Pertama, latar pendidikan umat Islam era baru tidak lagi didominasi pendidikan tradisional (pondok) tetapi juga mempunyai pendidikan sekular. Kedua, semakin ramai yang bekerja secara profesional terutama di institusi pengajian tinggi yang selama ini didominasi golongan lain. Ketiga, tidak terlibat secara langsung dengan mana-mana parti politik. Lihat Afan Gafar, "Islam dan Politik dalam era Orde Baru: Mencari Bentuk Artikulasi yang Tepat", *Ulumul Qur'an*, Vol. IV, No. 2, 1993, hlm. 23.

⁹⁵ Lihat "Setelah Boom Sarjana Islam", *Tempo*, 8 Disember 1990.

⁹⁶ Namun demikian, penting dicatat di sini bahawa pada dasarnya Orde Baru sudahpun merekrut ramai kalangan intelektual Islam ke dalam jentera parti dan pentadbiran pada akhir 1960-an. Sebagaimana yang dicatat oleh Bahtiar, terdapat ramai bekas pemimpin HMI masuk ke birokrasi pemerintah seperti Sularso, Bintoro Tjokroamidjojo, Barli Halim, Madjid Ibrahim, Zainul Yasni, Bustanul Arifin, Syaadilah Mursyid, Mar'ie Muhammad. Akan tetapi kedudukan mereka tidak signifikan kerana mereka dikooptasi ke dalam Golkar sebagai pentadbir. Baru pada tahun 1990-an beberapa dari nama mereka menjadi penjawat penting atau menteri. Lihat Bahtiar Efendy, *Islam dan Negara*, hlm. 275.

⁹⁷ Hijauisasi adalah satu istilah bagi merujuk kepada masuknya kalangan Islam (yang disimbolkan dengan warna hijau) di pelbagai agensi dan jawatan kerajaan yang selama ini didominasi oleh golongan nasionalis sekularis. Lihat, "Beringin Makin Hijau", *Tempo*, 3 Oktober 1992.

⁹⁸ Kecenderungan untuk menjadikan Islam sebagai asas sokongan baru parti penguasa dapat digambarkan dalam proses penamaan calon-calon yang akan bertanding dalam pemilu. Nama-nama yang tidak sesuai dengan keadaan di daerah tertentu ditolak oleh Presiden dan diganti dengan tokoh atau calon yang menarik bagi umat Islam untuk mengundinya. Di daerah Sumatera Utara misalnya, terdapat tiga nama yang semula masuk sebagai calon pasti jadi, diganti dengan calon Islam. Dalam senarai asal, calon Islam berjumlah tujuh, kemudian ditukar kepada sepuluh calon yang pasti menang. Lihat, "Pasang Surut Hubungan Islam-Beringin", *Tempo*, 21 September 1991.

mempunyai pondok pesantren masuk dalam jentera parti sebagai juru kempen mahupun calon parlimen.⁹⁹ Satu keadaan yang sangat bertentangan dengan situasi pada awal pemerintahan Orde Baru ketika Soeharto pernah mengalami Islamofobia dan dilaporkan berkata bahawa Islam merupakan musuh utama pemerintahannya dan sebab itu perlu dipinggirkan dan tidak diberi peranan yang sewajarnya dalam pembangunan bangsa dan negara.¹⁰⁰

Tidak berhenti di situ, setelah Golkar memperoleh kemenangan pada PEMILU 1992, senarai kabinet Soeharto didominasi oleh kalangan umat Islam santri. Terdapat beberapa nama bekas pemimpin Himpunan Mahasiswa Islam (HMI) yang sebelumnya hanya sebagai pentadbir biasa telah dilantik sebagai menteri seperti Abdul Ghafur, Akbar Tanjung, Bustanul Arifin, Saleh Afif, Azwar Anas, Hasrul Harahap Arifin Siregar, Syaadillah Mursyid, Marie Muhammad.¹⁰¹ Ini merupakan kali pertama dalam kabinet Orde Baru, menteri berlatar Islam secara peratusan melebihi menteri berasal dari golongan Kristian yang sebelumnya tidak seimbang dari segi perwakilan jumlah penganut agama secara keseluruhan.¹⁰²

Tunjang utama Orde Baru yang lain iaitu ABRI turut mengalami proses hijauisasi pada 1990-an berikutan terpilihnya individu jeneral berlatar Islam santri

⁹⁹ Terdapat beberapa pimpinan pondok dan ulamak yang sebelumnya dikenali sebagai penyokong PPP menyeberang ke Golkar dengan berbagai alasan. Pondok Darul Ulum Jombang misalnya, yang mempunyai santri (pelajar) seramai 5000-an orang, telah mengalihkan sokongannya ke Golkar sejak tahun 1977 kerana menentang penyatuan parti NU ke dalam PPP. Begitu juga Pondok Cipasung di Jawa Barat meninggalkan PPP dan memilih Golkar sejak 1986 kerana ingin ada kerja sama antara ulamak dan umarak. Lihat "Pesantren Sekitar Asas Tunggul", *Tempo*, 21 September 1991.

¹⁰⁰ Lihat David Jenkins, *Soeharto dan Barisan Jenderal Orba Rezim Militer Indonesia 1975-1983* (terj.), Jakarta: Komunitas Bambu, 2010, hlm. 35.

¹⁰¹ Bahtiar Efendy, *Islam dan Negara*, hlm. 276.

¹⁰² Mengikut data dari Biro Pusat Statistik (BPS), sehingga 1987, jumlah peratusan secara nasional penduduk beragama Kristian dan Katolik di Indonesia adalah 3 peratus dan 5 peratus. Akan tetapi mereka mempunyai sehingga enam menteri di Kabinet 1983-1988. Di parlimen, kehadiran mereka sebagai wakil rakyat mencecah 9,2 peratus, jauh melebihi peratusan jumlah penduduk Kristian di Indonesia. Bertentangan dengan peratusan anggota parlimen muslim berjumlah 80,2 peratus, iaitu berada di bawah jumlah peratusan penduduk muslim yang mencecah 87 peratus. Lihat Yudi Latif, *Inteligencia Muslim*, hlm. 487.

seperti Faisal Tanjung sebagai Panglima ABRI dan Hartono sebagai Ketua Angkatan Darat.¹⁰³ Sesuatu gejala baru yang semakin menguatkan pandangan bahawa rejim Orde Baru mengalami bulan madu dengan Islam setelah sekian lama ABRI di bawah kekuasaan jeneral berlatar belakang *abangan* atau bukan Islam yang secara tradisinya memusuhi Islam sebagai ideologi politik.¹⁰⁴ Pelantikan kedua jeneral ini, selain dilihat sebagai sejarah baru dalam pola kekuasaan Orde Baru, ia turut dikaitkan dengan persepsi yang ingin ditonjolkan oleh penguasa bahawa golongan tentera sebenarnya tidak memusuhi Islam tetapi sebaliknya tercipta hubungan kerjasama dan harmoni. Malah, di dalam tubuh ABRI sendiri terdapat unit kerohanian bagi mengisi keperluan spiritual dan keagamaan anggotanya.¹⁰⁵

Tidak hanya itu, berikutan perubahan pendekatan kerajaan terhadap Islam, secara perlahan-lahan rejim berkuasa membina hubungan yang harmonis dengan tokoh Islam yang dikaitkan dengan aktivis Islam politik di masa lalu seperti Imadudin Abdulrahim, Dawam Rahardjo, Adi Sasono, Amien Rais.¹⁰⁶ Dalam hal ini, 'projek' penubuhan ICMI merupakan contoh terbaik dalam melihat pendekatan secara progresif

¹⁰³ Pada 1994, Faisal Tanjung menjadi Panglima tentera dan pada masa yang sama LB Moerdani, bekas panglima yang kontroversi dan sering dilabel sebagai musuh Islam, diberhentikan sebagai Menteri Pertahanan sekaligus menjadikan pengaruh beliau hilang sama sekali dalam kancah politik negara. Pada Februari 1995, Hartono dilantik sebagai Ketua Turus Angkatan Darat menggantikan Harsudiyono Hartas, seorang jeneral pengkritik ICMI. Selain kedua orang itu, muncul dua pemimpin yang dikenali sebagai jeneral hijau atau yang dekat dengan Islam menjawat jawatan penting di tubuh tentera iaitu Syarwan Hamid dan Prabowo Subianto. Diskusi lanjut mengenai ini, lihat Douglas E. Ramage, *Percaturan Politik di Indonesia: Demokrasi, Islam dan Ideologi Toleransi* (terj), Yogyakarta: Penerbit Mata Bangsa, 2002, terutama bab 4.

¹⁰⁴ Analisis lanjut lihat, "Hubungan Umat Islam dan ABRI". *Panji Masyarakat*, No 527, 1987.

¹⁰⁵ Lihat "ABRI pun Aktif Kegiatan Agama", *Panji Masyarakat*, No 554, Oktober 1987.

¹⁰⁶ Imadudin Abdulrahim misalnya, merupakan tokoh yang dikenali mempunyai sejarah permusuhan yang cukup berat dengan rejim Orde Baru. Pada tahun 1980, beliau pernah 'melarikan diri' ke Amerika Syarikat dan sekaligus menuntut pengajian peringkat PhD setelah namanya disenarai sebagai orang yang dikehendaki dan ditangkap oleh Soedomo sebagai Panglima Komando Operasi Pemulihan Keamanan dan Ketertiban (Kopkamtib). Imadudin dituduh anti Pancasila, anti Kristian dan memprovokasi pelajar untuk menentang pemerintah melalui ceramah-ceramahnya di universiti seluruh Indonesia. Bagaimanapun, atas peranan dan jaminan Alamsyah Ratuprawiranegara, bekas menteri agama dan orang kepercayaan Soeharto, Imadudin kembali semula ke Indonesia pada 1986. Beliau kemudian menjadi tokoh penting di sebalik penubuhan ICMI yang menandai berakhirnya hubungan tegang di antara aktivis Islam dengan rejim tentera Orde Baru. Mengenai pemikiran dan biografi peringkat Imadudin, lihat "Tauhid dan Amal Saleh: Inti Kemajuan Islam Menelusuri "Perjalanan" Dr Ir M. Imaduddin Abdulrahim, M.Sc", *Jurnal Ulumul Quran*, No 2, Vol. V, Th 1994, hlm. 86-94. Lihat juga, "Bang Imad", *Panji Masyarakat*, No 521, 1986.

Soeharto terhadap tokoh Islam yang sebelumnya dikenali sebagai 'musuh' politik dan kritikus utama Orde Baru.¹⁰⁷ Meskipun tokoh-tokoh ini secara rasmi tidak menjawat jawatan secara struktural dalam pentadbiran, akan tetapi kemasukan dan peranan penting mereka dalam ICMI menjadi petanda penting bahawa Soeharto membuka jalan perdamaian dan banyak melakukan kompromi terhadap pelbagai aspirasi Islam yang sebelumnya banyak mengalami ganjalan dan penolakan daripada Soeharto sendiri.¹⁰⁸

Dominasi kumpulan Islam progresif dan mulai merudumnya pengaruh golongan nasionalis-sekular dan kumpulan Kristian dalam percaturan politik Orde Baru pada akhir 1980-an, selain kerana faktor-faktor sekunder yang mempercepatkan perubahan pakatan rejim Orde Baru seperti penentangan kumpulan tentera terhadap Soeharto,¹⁰⁹ penerimaan Pancasila sebagai asas tunggal,¹¹⁰ kemunculan intelektualisme baru Islam,¹¹¹ akan tetapi faktor yang utama adalah tumbuhnya generasi baru Islam yang

¹⁰⁷ Dawam Rahardjo dan Adi Sasono merupakan tokoh berlatar keluarga besar Masyumi yang pernah mempunyai sejarah permusuhan yang cukup getir dengan Orde Baru. Keduanya adalah aktivis dan pengasas NGO terkemuka Lembaga Penelitian Pendidikan dan Penerangan Ekonomi dan Sosial (LP3ES) yang sering berpendirian kritikal terhadap rejim pemerintah. Keduanya kemudian masuk lingkaran elit Orde Baru melalui kedekatannya dengan Habibie. Keterangan lanjut mengenai sepak terajang kedua aktivis ini lihat, Robert W Hefner, *Civil Islam: Islam dan Demokratisasi di Indonesia*, (terj), Yogyakarta: Institut Studi Arus Informasi (ISAI), 2001, hlm: 250-261. Kajian mengenai aktivisme NGO pada era Orde Baru lihat misalnya, Takeshi Kohno, *Emergence of Human Rights Activities in Authoritarian Indonesia: The Rise of Civil Society*, Tesis PhD, Ohio State University, 2003.

¹⁰⁸ Kajian lanjut mengenai aktivisme dan hubungan tokoh-tokoh ini dengan rejim Orde Baru, lihat Syafii Anwar, *Pemikiran dan Aksi Islam Indonesia: Sebuah Kajian tentang Cendekiawan Muslim Orde Baru*, Jakarta: Penerbit Paramadina, 1995.

¹⁰⁹ Teori ini dimunculkan oleh beberapa Indonesianis atau pengkaji Indonesia dari Barat. Salah satunya adalah William Liddle. Menurut Liddle, kumpulan tentera yang selama ini menjadi asas penyokong Orde Baru melakukan penentangan terhadap kepimpinan Soeharto sebagaimana yang ditunjukkan dalam insiden pemilihan wakil Presiden pada 1988. Disebabkan penentangan inilah yang membuat Soeharto berpaling kepada kumpulan Islam untuk dijadikan sebagai salah satu penyokong. Lebih lanjut mengenai teori ini, lihat William Liddle, "Indonesia's Threefold Crisis", *Journal of Democracy*, Vol.3, No. 4, October 1992.

¹¹⁰ Munawir Syadzali adalah tokoh yang selalu memberi hujah mengenai perkara ini dalam hal berkenaan dengan perubahan pola pendekatan Orde Baru terhadap Islam. Diskusi lanjut mengenai hal ini, lihat Munawir Syadzali, *Aspirasi Umat Islam Terpenuhi Tanpa Partai Islam*, Jakarta: Departemen Agama, 1992.

¹¹¹ Dicituskan oleh Bahtiar Efendy yang berpendapat bahawa "that it is the intellectual transformation of Islamic political ideas and practices which has led to the changing stance of the state towards Islam. Without such an intellectual shift, if political muslims were still nurturing the idea of Islamic statehood or ideology, it is difficult to imagine that such accommodative responses would ever take place in the 1990s." Bahtiar Effendy, *Islam and the State in Indonesia*, Singapore: Institute of Southeast Asian Studies, 2003, hlm. 151.

celik pendidikan, peningkatan taraf ekonomi dan kemampuan dalam mengurus negara moden. Generasi baru Islam ini meskipun terhasil daripada pendekatan modenisasi dan pembangunan yang dianut oleh Orde Baru, akan tetapi pada masa yang sama mempunyai penghayatan keislaman yang semakin tinggi.¹¹² Satu keadaan yang disifatkan sebagai fenomena kemunculan kelas menengah muslim yang kuat hasil daripada dasar-dasar pembangunan Orde Baru.¹¹³

Generasi baru Islam tidak lagi digambarkan secara stereotaip sebagai kaum 'sarungan' yang terbelakang, kurang terpelajar, taksub dan tidak toleran.¹¹⁴ Sebaliknya, generasi baru Islam lahir dan menguasai pelbagai bidang sama ada dalam bidang keagamaan yang selama ini sememangnya dikuasai kaum muslim mahupun dalam bidang-bidang 'sekular' dan profesional yang selama ini banyak dikuasai oleh golongan nasionalis-sekular dan Kristian.¹¹⁵

5.4 Kesan Pendekatan Penubuhan Negara Islam Progresif

Berbeza dengan pendekatan yang dilakukan oleh kumpulan konservatif yang meletakkan Islam secara doktrinal dan kumpulan sekular yang tidak membenarkan unsur agama terbabit dalam pentadbiran dan meletakkannya dalam urusan peribadi, pendekatan progresif dalam pelaksanaan Islam ialah mengkombinasikan keduanya.

Golongan progresif-moderat percaya bahawa institusi negara berperanan besar dalam

¹¹² Mengenai laporan-laporan media lihat "Golongan Menengah Muslim: Meniti Harapan Baru?", *Panji Masyarakat*, No 525, 1986, "Setelah Boom Sarjana Islam", *Tempo*, 8 Disember 1990.

¹¹³ Lihat Robert W. Hefner, "Islam, State, and Civil Society: ICMI and the Struggle for the Indonesian Middle Class", *Indonesia*, Number 56, October 1993.

¹¹⁴ Kaum sarungan berasal dari perkataan sarung, bermaksud kain pelikat yang dipakai orang Islam untuk menunaikan solat. Pandangan stereotipe ini dicetuskan oleh Hadisubeno, tokoh nasionalis-sekularis yang dikenali mempunyai pandangan yang memusuhi Islam pada tahun 1960-an. Beliau berpandangan bahawa setelah komunis berhasil ditumbangkan, maka tinggal kaum sarungan yang berbahaya.

¹¹⁵ Lihat Aswab Mahasin, "Angkatan Baru Kaum Sarungan", *Panji Masyarakat*, No. 443, 1984, hlm. 22-23.

memastikan kepentingan agama tercapai dan perundangan Islam dapat direalisasikan. Dalam manifestasinya, ia tidak meletakkan segala-galanya atas pertimbangan agama sebagaimana kumpulan konservatif, namun perlu dipertimbangkan faktor lain seperti kemajmukan masyarakat, keharmonian rakyat dan kestabilan negara. Pada masa yang sama, golongan progresif menolak pandangan sekular yang meletakkan negara sebagai segala-galanya tanpa panduan agama kerana perkara itu akan membahayakan kewujudan agama itu sendiri. Dalam batasan tertentu, golongan progresif berpendapat kerajaan berhak campur tangan dan mengatur kehidupan hal ehwal agama rakyatnya.

Hal ini misalnya dapat dilihat dalam serangkaian agenda pengislaman yang rancak di kedua negara yang bertolak daripada premis di atas. Dalam bidang pendidikan di Malaysia misalnya, kerajaan terlibat dalam menentukan pelajaran agama di sekolah dan pengajian tinggi. Pada 1979, menerusi Laporan Jawatankuasa Kabinet Mengkaji Pelaksanaan Dasar Pelajaran yang dipengerusikan oleh Mahathir Mohamad selaku Timbalan Perdana Menteri, laporan ini menyemak semula dasar pendidikan negara sedia ada yang sudah dijalankan.¹¹⁶ Salah satu keputusan penting dalam laporan itu adalah mewajibkan pelajaran Islam diajarkan di semua peringkat pendidikan sekolah dan menjadi pelajaran yang wajib diambil dalam peperiksaan awam.¹¹⁷

Dasar Pendidikan Nasional yang sebelumnya mengacu kepada Akta Pelajaran 1961 yang berasaskan Penyata Razak 1956 dan Laporan Rahman Talib 1960, dilihat terlalu menonjolkan aspek perpaduan negara yang baru merdeka dan usaha-usaha untuk

¹¹⁶ Lihat Kementerian Pelajaran Malaysia, *Laporan Jawatankuasa Kabinet Mengkaji Pelaksanaan Dasar Pelajaran* (7hb. November 1979), Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka, 1984.

¹¹⁷ Ibid., hlm. 71. Bagaimanapun, pada dasarnya sejak awal pendidikan agama sudahpun ada dalam peringkat sekolah rendah, akan tetapi jam pelajaran diberikan di luar waktu sesi persekolahan iaitu di waktu petang. Namun setelah Akta Pelajaran 1961 diperkenalkan, pendidikan Islam yang dikenali juga sebagai Pengetahuan Agama Islam diajar dalam jadual rasmi sesi persekolahan. Lihat Asmawati Suhid dan Fathiyah Mohd Fakhrudin, "Gagasan Pemikiran Falsafah dalam Pendidikan Islam: Hala Tuju dan Cabaran", *Journal of Islamic and Arabic Education* 4 (2), 2012, hlm. 65.

menyatukan satu sistem 'bercorak Tanah Melayu' dan bercorak kebangsaan sebagai acuan utamanya.¹¹⁸ Oleh itu, dasar pendidikan ini cenderung mengeneppikan aspek nilai-nilai agama dalam sistem pendidikan dan bercorak sekular kerana mewarisi sistem pendidikan yang berorientasi kepada nilai-nilai Barat.¹¹⁹

Berikutan laporan jawatankuasa kabinet tersebut, kerajaan memperkenalkan Kurikulum Baru Sekolah Rendah (KBSR) pada 1983. Kurikulum ini dianggap sebagai usaha reformasi di sekolah rendah terutama dari segi kurikulum. KBSR yang juga dikenali sebagai 'pendidikan 3 M' (membaca, menulis dan mengira) banyak melakukan perubahan khasnya dari segi tujuan, kurikulum dan masa belajar pelajaran agama daripada 120 minit seminggu kepada 180 minit seminggu.¹²⁰ Penekanan pendidikan Islam dalam KBSR diberikan kepada pelajar untuk membaca Al-Qur'an dan menghafaz surah-surah tertentu. Pelajar sekolah rendah turut diberi pendedahan pelajaran akidah, ibadat, akhlak dan sirah nabawiyah agar mereka mempunyai asas yang kuat dalam penghayatan dan aspek tarbiah Islamiyah.¹²¹

Sebagai lanjutan daripada 'projek' KBSR, Kementerian Pendidikan memperkenalkan Kurikulum Bersepadu Sekolah Menengah (KBSM) pada 1988.¹²² KBSM memberi penekanan kepada konsep pendidikan bersepadu amat dipengaruhi

¹¹⁸ Dalam Penyata Razak disebutkan bahawa cara untuk menyatukan kaum-kaum di negara ini adalah dengan menyamakan sukatan pelajaran semua sekolah-sekolah dan bercorak kebangsaan. Dalam perenggan 115 disebutkan " *Satu daripada umbi kemahuan dasar pelajaran Persekutuan Tanah Melayu ini ialah mengubah corak semua sekolah-sekolah rendah dan menengah supaya bercorak Tanah Melayu. Kami berpendapat bahawa chara-nya supaya sempurna perkara ini ialah dengan jalan menyamakan sukatan pelajaran semua sekolah-sekolah*". Dipetik dalam Kementerian Pelajaran Malaysia, *Laporan Jawatankuasa*, hlm. 6.

¹¹⁹ Syed Ahmad Hussein, *Islam and Politics in Malaysia 1969-1982: The Dynamic of Competing Traditions*, Tesis PhD, Yale University, 1988, hlm. 465. Asmawati Suhid dan Fathiyah Mohd Fakhruddin, *Gagasan Pemikiran*, hlm. 65.

¹²⁰ Haji Zainal Abidin Haji Abdul Kadir, "Reformasi Pendidikan Islam di Sekolah: Matlamat dan Harapan", dalam dalam Ismail Ab. Rahman et.al., (pnyt.), *Isu-Isu Pendidikan Islam di Malaysia: Cabaran dan Harapan*, Kuala Terengganu: Kolej Agama Sultan Zainal Abidin, 1993, hlm. 21.

¹²¹ Ibid.

¹²² Wan Zahid Mohd Noordin, "Reformasi Pendidikan dan Kurikulum Bersepadu Sekolah Menengah: Strategi, Cabaran dan Harapan", dalam ABIM, *Gerakan Dakwah dan Orde Islam di Malaysia: Strategi Masa Depan*, Petaling Jaya: ABIM, 1993, hlm: 55.

oleh Falsafah Pendidikan Negara.¹²³ Perkara ini dapat dilihat dalam kandungan falsafah negara yang menyatakan bahawa "pendidikan di Malaysia adalah satu usaha berterusan ke arah memperkembangkan lagi potensi individu secara menyeluruh dan bersepadu untuk mewujudkan insan yang seimbang dan harmonis dari segi intelek, rohani, emosi dan jasmani berdasarkan kepercayaan dan kepatuhan kepada Tuhan".¹²⁴

Kurikulum dalam KBSM bertujuan untuk mencorakkan sistem pendidikan negara berdasarkan prinsip-prinsip agama dan nilai-nilai universal yang berasaskan kepercayaan kepada Tuhan. Kurikulum baru ini, tidak hanya mengenalkan pendidikan yang berasaskan kepada sains semata-mata tanpa ada ruh agama.¹²⁵ Meskipun kurikulum ini tidak secara khusus dan secara harfiah menyebut perkataan dari idiom atau istilah yang khas Islam, akan tetapi jelas dari segi konsep, falsafah dan pemikiran yang terkandung adalah selari dengan prinsip-prinsip yang terkandung dalam ajaran Islam.¹²⁶

Manakala di peringkat pendidikan tinggi, kerajaan mewajibkan kursus Tamadun Islam kepada semua pelajar Islam di semua universiti tempatan.¹²⁷ Dasar tamadun Islam

¹²³ Wan Zahid Mohd Noordin, "Reformasi Pendidikan", hlm: 57.

¹²⁴ Kementerian Pendidikan Malaysia, *Buku Penerangan Kurikulum Bersepadu Sekolah Menengah*, Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka, 1992. Huraian yang menarik mengenai falsafah negara, lihat Wan Mohd Zahid bin Mohd Nordin, "Peranan Pendidikan Islam dalam Falsafah Pendidikan Negara", dalam Suzalie Mohamad (pnyt.), *Memahami Isu-Isu Pendidikan Islam di Malaysia*, Kuala Lumpur: IKIM, 2003, hlm: 15-29.

¹²⁵ Wawancara dengan Ahmad Said, Bangi, 29 November 2014.

¹²⁶ Salah satu contoh bentuk konsep falsafah pendidikan negara yang berasaskan kepada doktrin Islam adalah berbunyi seperti berikut: "pendidikan negara berasaskan kepada nilai *kepatuhan* sebagai teras utama dalam proses pembelajaran dan pendidikan murid sekolah". Ayat kepatuhan diambil daripada perkataan takwa yang merupakan konsep dalam Islam. Pada awalnya, perkataan takwa hendak dipilih. Akan tetapi memandangkan bahawa komuniti pendidikan negara tidak hanya milik orang Islam dan merangkumi pelbagai agama dan kepercayaan, maka perkataan kepatuhan yang digunakan bagi memberi kefahaman kepada semua orang. Wawancara dengan Ahmad Said, Kajang, 29 November 2014.

¹²⁷ Pada tahun 1990-an, subjek ini kemudian diperkukuh dan diperkembangkan kepada Tamadun Islam dan Tamadun Asia atau yang dikenali dengan subjek TITAS. Penambahan subjek ini dari beberapa segi merupakan bentuk langsung daripada kesan kebangkitan Islam terutama yang berkaitan dengan usaha untuk lebih memberi kefahaman kepada bukan Islam untuk lebih memahami tamadun Islam agar tidak tercipta persepsi negatif terhadap pemeluknya. Wawancara dengan Chandra Muzaffar, Petaling Jaya, 28 Januari 2014.

ini telah diperkenalkan oleh ucapan Mahathir Mohamad dalam Perhimpunan Agung UMNO pada September 1982.¹²⁸ Meskipun mencetuskan bantahan dan kritikan di beberapa kalangan terhadap gagasan ini, kursus ini bertujuan memberi kefahaman yang jujur mengenai Islam dan mengurangkan perasaan takut orang bukan Islam kepada agama Islam.¹²⁹ Justeru, sebagai agama negara hujah kerajaan, Islam patut dikenali dan dipelajari oleh seluruh penduduk menerusi peradaban Islam (*Islamic civilization*) tanpa perlu masuk Islam kerana sememangnya kursus ini tidak bertujuan untuk melakukan pengislaman. Malah, kursus ini menjadi medium kepada usaha untuk menciptakan keharmonian kaum.¹³⁰

Kerajaan turut membangun infrastruktur pendidikan yang terserlah dalam penubuhan universiti istimewa iaitu Universiti Islam Antarabangsa (UIA) pada 18 Julai 1983.¹³¹ Pada Oktober 1991, turut diasaskan *International Institute of Islamic Thought and Civilization* (ISTAC).¹³² Penubuhan UIA ini dari satu segi merupakan respons kerajaan terhadap aspirasi dan tuntutan yang disuarakan oleh masyarakat Islam yang

¹²⁸ Mahathir Mohamad, Negara yang Bermaruah, Ucapan Presiden di Perhimpunan Agung UMNO, Hotel Hilton Kuala Lumpur 10-12 September 1982.

¹²⁹ Mengenai bantahan ini lihat misalnya, "Required Lessons, Islamic Civilization Course Catches Many by Surprise", *Far Eastern Economic Review*, 17 Jul 1997.

¹³⁰ Wawancara Chandra Muzaffar, Petaling Jaya, 28 Januari 2014.

¹³¹ Berbeza dengan universiti awam yang lain, penubuhan UIA tidak tertakluk kepada Akta Universiti dan Kolej 1971. Keistimewaan UIA ini terutama kerana penubuhannya membabitkan tajaan negara-negara Islam lain. Selain itu, sebagaimana yang dijelaskan oleh Menteri Pelajaran Datuk Dr Sulaiman bin Hj Daud dalam sesi perbahasan di parlimen pada 9 Disember 1982, UIA mempunyai ciri-ciri yang tersendiri sama ada dari segi pengurusan, pengawasan, bahasa pengantar dan lain-lain. Lihat Penyata Rasmi Parlimen Dewan Rakyat Parlimen Keenam Penggal Pertama, Jil. I, Bil. 42, Kamis 9 Disember 1982.

¹³² Penubuhan kedua institusi pendidikan ini mendapat liputan yang cukup meluas media Indonesia. Lihat misalnya, "Bendera Hijau di Kejauhan", *Tempo*, 10 September 1983. Wisuda Pertama Universitas Islam Internasional, *Panji Masyarakat*, No 558, 1987. Berbeza dengan penubuhan UIA yang merupakan hasil dan sumbangan banyak pihak, penubuhan ISTAC menunjukkan peranan besar Anwar Ibrahim semasa menjadi menteri pendidikan. Sebagai gurunya semasa di Univerisit Malaya, Al Attas telah menjalin kontak dan hubungan yang intensif dengan Anwar bagi merencanakan dan menubuhkan ISTAC. Pada Februari 1987, Kementerian Pendidikan secara rasmi meluluskan penubuhan ISTAC yang diletakkan di bawah UIA akan tetapi mempunyai autonomi dalam pentadbiran, kewangan dan merumuskan akademik. Pada 1 Disember 1987 Al Attas dilantik secara rasmi sebagai pengarah penubuhan ISTAC dan sekaligus diberi tanggungjawab mencari bangunan, mereka bentuk binaan, penyediaan buku, tenaga pengajar dan sebagainya. M. Syafii Anwar, "ISTAC, "Rumah Ilmu" Untuk Masa Depan Islam", *Jurnal Ulumul Qur'an*, Vol. 3, No.1, TH. 1992, hlm. 106-107.

menghendaki penubuhan universiti Islam sejak tahun 1960-an.¹³³ Hal ini misalnya dapat dijejaki dalam serangkaian seminar, kongres dan persidangan sebagaimana yang dikeluarkan dalam resolusi Kongres Guru dan Pelajar dianjurkan di Kolej Islam Malaya Klang pada 1965, Kongres Kemajuan Islam se-Malaysia pada 1966, Seminar Peradaban Islam pada 1967 dan Kongres Universiti Islam yang dianjurkan PKPIM pada 1971.¹³⁴

Beberapa resolusi itu turut dijadikan dalam kertas kerja yang dibentangkan oleh Syed Naquib al-Attas dalam persidangan sedunia pertama mengenai Pendidikan Islam di Mekkah pada tahun 1977.¹³⁵ Dalam persidangan yang dianjurkan oleh Kementerian Pelajaran Tertinggi Arab Saudi inilah, yang kemudian mendasari prinsip dan falsafah UIA. Pada 9 Disember 1982, dalam sesi perbahasan di parlimen bagi mengemukakan cadangan pindaan Akta Universiti dan Kolej Universiti 1971, Menteri Pelajaran Sulaiman Hj Daud mengatakan bahawa:

“Selaras dengan hasrat kerajaan meninggikan syiar Islam dan sebagai menyambut keputusan yang dipersetujui oleh negara-negara Islam di dalam Persidangan "First World Conference on Muslim Education" di Mekah di dalam tahun 1976, Malaysia bercadang hendak menubuh sebuah Universiti Islam Antarabangsa di mana pengetahuan dan pelajaran boleh diberi mengikut falsafah dan konsep Islam dan ilmu pengetahuan dapat dipelajari dan diselidiki di dalam suasana Institusi yang berteraskan Islam”.¹³⁶

Selain penubuhan UIA yang dianggap sebagai simbol penting pendekatan progresif di bawah pemerintahan Mahathir, pembangunan infrastruktur dalam bidang pendidikan juga semakin rancak di bawah pentadbiran kerajaan negeri. Kolej-kolej ditubuhkan merata-rata di seluruh negara seperti Kolej Agama Sultan Zainal Abidin (KUSZA) pada 1980, Kolej Pengajian Islam Sultan Azlan Shah (KIPSAS) di Pahang,

¹³³ Lihat, "PKPIM dan Universiti Islam", *Panji Masyarakat*, Jun 1979.

¹³⁴ Lihat "Hasrat yang Tertunda?", *Panji Masyarakat*, Mei-Jun 1982.

¹³⁵ Wawancara Ahmad Nakhaie, Kajang 21 Oktober 2012. Pada Mei 1973, Syed Naquib telah menghantar surat kepada Sekretariat Islam yang berpusat di Jeddah bagi mendesak negara-negara Islam menubuhkan sebuah universiti Islam bagi mengatasi masalah paling mendasar yang dialami umat Islam iaitu mengenai ilmu yang menimbulkan gejala sosial, ekonomi dan politik. Lihat Wan Mohd Nor Wan Daud, *Falsafah dan Amalan*, hlm: 151.

¹³⁶ Penyata Rasmi Parlimen Dewan Rakyat Parlimen Keenam Penggal Pertama, Jil. I, Bil. 42, Khamis 9 Disember 1982.

Kolej Islam Darul Ehsan (KISDAR) pada 1997, Kolej Universiti Islam Malaysia (KUIM) di Negeri Sembilan pada 2000, Kolej Islam Melaka (KIM) pada 1994.¹³⁷ Belakangan, kesemua kolej itu dinaiktaraf kepada kolej universiti seiring dengan pesatnya pertumbuhan kolej berkenaan sama ada pembangunan fizikal mahupun peningkatan jumlah pelajarinya.¹³⁸ Di peringkat sekolah menengah, dibuka juga sekolah-sekolah Menengah Kebangsaan Agama (SMKA) yang mencecah 40 buah dan kelas-kelas aliran agama diperkenalkan di lebih 200 buah sekolah Menengah Kebangsaan di seluruh negara. Pada tahun 1995, tiga sekolah menengah diasaskan terutama bagi tujuan untuk mempersiapkan pengajian lanjutan di Timur Tengah.¹³⁹

Di Indonesia, kerajaan campur tangan dalam masalah pelajaran agama dan pendidikan Islam dapat dilihat dalam UUPN dan UU Sisdiknas pada 2003 yang mewajibkan pelajaran agama diajarkan di semua peringkat.¹⁴⁰ Aspek penting lain dalam Undang-Undang 2003 ini adalah semakin diakomodasi dan diiktirafnya institusi dan pendidikan agama Islam non-formal iaitu institusi pondok tradisonal ke dalam sistem pendidikan nasional. Hal ini misalnya dapat dilihat dalam pasal 1 (ayat 12, 16 dan 25) dan pasal 30 (ayat 1,2,3,4).¹⁴¹ Pindaan Undang-Undang 2003 ini membawa implikasi yang cukup fundamental kepada pendidikan agama non-formal (pondok pesantren tradisional) yang selama ini terabai dan dipandang sebelah mata baik dari segi sarana dan prasarana, kurikulum pelajaran yang sepenuhnya berasaskan agama dan keupayaan

¹³⁷ JAKIM, Pembangunan Islam di Malaysia (atas talian), <http://www.islam.gov.my/e-rujukan/islammas.html>. (Diakses pada 13 Mei 2010).

¹³⁸ KISDAR misalnya telah dinaiktaraf kepada Kolej Universiti Islam Selangor (KUIS). Begitu juga dengan KIM yang berubah kepada Kolej Universiti Islam Melaka (KUIM). Keterangan lanjut mengenai perkembangan pendidikan Islam di Malaysia lihat misalnya, Abdullah Muhammad Zin et.al., *Pendidikan Islam di Malaysia: Dari Pondok ke Universiti*, Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka, 2005.

¹³⁹ Laurent Metzger, "Islam Observed: The Case of Contemporary Malaysia", *Studia Islamika*, Volume 5, Number 2, 1998, hlm. 57-58.

¹⁴⁰ Lihat "Pendidikan Agama Tidak Diremehkan", *Tempo*, 1 Ogos 1988. "Bom Waktu Pendidikan Nasional", *Tempo*, 30 Mac 2003.

¹⁴¹ Undang-Undang No 20 Tahun 2003 Tentang Sistem Pendidikan Nasional Lembaran Negara Republik Indonesia No 4301.

untuk bersaing dengan lepasan pendidikan formal. Dengan adanya pindaan ini, lepasan pondok tradisional boleh meneruskan ke pengajian tinggi Islam terutama ke IAIN dan sejenisnya.¹⁴²

Sebagaimana di Malaysia di mana penubuhan UIA merupakan simbol penting kepada pembangunan secara infrastrukural dalam pendidikan tinggi Islam, di Indonesia kewujudan Institut Agama Islam Negeri (IAIN, pada 2002 bertukar kepada Universitas Islam Negeri atau UIN) adalah contoh yang hampir sama. Diasaskan pada 1960, IAIN merupakan institusi pendidikan tinggi yang amat didambakan umat Islam bagi mendalami ilmu-ilmu keislaman dalam sistem pendidikan moden.¹⁴³ Dengan mempunyai institusi pendidikan tinggi Islam sendiri, diharapkan dapat membantu masyarakat Islam yang kurang mampu untuk belajar di negaranya sendiri yang sebelum itu banyak tertumpu di Mesir atau Makkah yang tentu saja menelan kos yang lebih besar.¹⁴⁴

Bagaimanapun, setelah berpuluh tahun beroperasi dan berkembang menjadi 14 cawangan yang tersebar hampir seluruh bandar-bandar besar di Indonesia, akan tetapi kedudukan IAIN dari segi perundangan, kemudahan dan sumber manusia adalah cukup lemah. Lantaran itu, pada tahun 1985, atas inisiatif dan usaha sungguh-sungguh Menteri Agama Munawir Sjadzali, segala kelemahan itu dapat diatasi dengan ditetapkannya

¹⁴² Sebelumnya, lepasan pondok tradisional perlu mengikuti peperiksaan khusus yang dibuat untuk pelajar kalangan ini sesuai dengan peringkat pendidikan sekolah yang diinginkan. Dengan adanya UU 2003 ini, Kementerian agama mengiktiraf pengajian tradisional tanpa perlu mengikuti sesi persekolahan formal.

¹⁴³ Pada asalnya, IAIN merupakan gabungan antara Perguruan Tinggi Agama Islam Negeri (PTAIN) yang diasaskan pada 1950 dan Akademi Dinas Ilmu Agama (ADIA) di Jakarta. Pada 1960, kedua pengajian Islam itu digabung menjadi IAIN berdasarkan Peraturan Presiden No. 11 tahun 1960 yang berkedudukan di Yogyakarta. Zaini Muchtarom, "Kebijakan Pendidikan Islam di Departemen Agama", dalam Muhammad Wahyuni Nafis et.al (pnyt), *Kontekstualisasi Ajaran Islam 70 Tahun Prof. Dr. H. Munawir Sjadzali, MA*, Jakarta: Ikatan Persaudaraan Haji Indonesia (IPHI) dan Yayasan Wakaf Paramadina, 1995, hlm. 517.

¹⁴⁴ Surat Menteri Agama Republik Indonesia No 120/A/C-2, 7 Djuhi 1950 tentang Pembentukan Panitia Berdirinja Perguruan Tinggi Islam. Koleksi Arsip Nasional Jakarta.

Peraturan Pemerintah (PP) Nomor 33 tahun 1985. Peraturan ini memberikan status, kemudahan dan kedudukan yang setaraf sebagaimana institusi pengajian tinggi yang di bawah pentadbiran Kementerian Pendidikan dan Kebudayaan.¹⁴⁵ Dengan adanya peraturan ini, masalah-masalah yang melanda IAIN seperti kekurangan pensyarah, daifnya kemudahan perlengkapan mengajar dan infrastruktur lainnya dan lemahnya kedudukan hukum institusi yang menjadi halangan untuk kemajuan lembaga pendidikan sebelum ini akhirnya dapat diselesaikan.¹⁴⁶

Dalam bidang ekonomi di Malaysia, pendekatan progresif kerajaan disimbolikan dengan pelancaran Bank Islam pada 1 Julai 1983. Penubuhan bank ini menjadi mercu tanda kepada agenda pelaksanaan Islam oleh kerajaan sesuai dengan prinsip syariat Islam sekaligus membebaskan masyarakat Islam daripada amalan riba.¹⁴⁷ Penubuhan institusi kewangan ini menjadi projek terulung kerajaan dalam sistem perbankan Islam sepenuhnya yang membezakannya dengan bank Islam di negara-negara Asia Barat, Afrika dan Pakistan yang dalam operasi dan pendanaannya masih bergantung dengan institusi kewangan yang berpusat di Swiss yang tentu saja menggunakan sistem konvensional yang membenarkan riba.¹⁴⁸

Penubuhan Bank Islam pertama di rantau ini sesungguhnya merupakan manifestasi kepada kesediaan pihak kerajaan terhadap tuntutan untuk menubuhkan

¹⁴⁵ Munawir Sjadzali, "Dari Lembah Kemiskinan", dalam Muhammad Wahyuni Nafis et.al (pnyt), *Kontekstualisasi Ajaran Islam 70 Tahun Prof. Dr. H. Munawir Sjadzali, MA*, Jakarta: Ikatan Persaudaraan Haji Indonesia (IPHI) dan Yayasan Wakaf Paramadina, 1995, hlm. 84.

¹⁴⁶ Zaini Muchtarom, "Kebijakan Pendidikan Islam", hlm. 518-519.

¹⁴⁷ Khoo Boo Teik, *Paradoxes of Mahathirism: An Intellectual Biography of Mahathir Mohammad*, Kuala Lumpur: Oxford University Press, 1995, hlm. 177-179. Keterangan lanjut mengenai proses penubuhan bank ini, lihat Abdul Aziz Malim (pnyt), *Bank Islam Malaysia Berhad Penubuhan dan Operasinya*, Siri Penerangan dan Pengetahuan Am, Jabatan Penerangan Kementerian Penerangan Malaysia, 1983.

¹⁴⁸ Lihat "Walking the Path of Islamisation", *Asiaweek*, 14 September 1984. Pendanaan dan modal Bank Islam yang mencecah 100 juta ringgit kesemuanya berasal daripada agensi Islam di dalam negara dengan komposisi 30 peratus daripada kerajaan pusat, 10 peratus Tabung Haji, 10 peratus PERKIM, 25 peratus Jabatan-Jabatan Islam Negeri, 10 peratus Lembaga Kemajuan dan 20 peratus daripada badan-badan Islam yang lain. Ibrahim Ahmad, *Konflik UMNO-PAS dalam isu Islamisasi*, Petaling Jaya: IBS Buku Sdn Bhd, 1989, hlm. 77. Khoo Boo Teik, *Paradoxes of Mahathirism*, hlm. 170.

institusi perbankan Islam.¹⁴⁹ Tuntutan ini muncul dalam Kongres Ekonomi Bumiputera pada 1980 yang meluluskan resolusi bagi mendesak kerajaan menubuhkan Bank Islam.¹⁵⁰ Berikutan itu, kerajaan menggubal Akta Bank Islam 1983 dan diluluskan oleh Parlimen pada 7 April 1983 bagi membolehkan Bank Islam beroperasi.¹⁵¹

Perkembangan Bank Islam amat menggalakkan dan menarik orang ramai sama ada dari kalangan Islam sendiri mahupun bukan Islam untuk menyimpan wang atau membuat pinjaman.¹⁵² Pada pertengahan tahun 1986, Bank Islam mempunyai cawangan di semua negeri.¹⁵³ Setelah lebih 15 tahun Bank Islam merupakan satu-satunya bank yang menjalankan operasi sepenuhnya sesuai prinsip Islam, pada Oktober 1999 kerajaan meluluskan penubuhan Bank Muamalat sebagai bank Islam kedua yang beroperasi. Sehingga pada 2010, terdapat 20 bank Islam termasuk bank Islam asing yang beroperasi di Malaysia.¹⁵⁴

Pada asasnya sebelum penubuhan Bank Islam, terdapat institusi Islam pertama yang bergerak dalam pengurusan dana umat Islam iaitu Lembaga Tabung Haji yang

¹⁴⁹ Pada asalnya, kerajaan menghendaki agar Bank Islam tidak perlu dibuat secara besar yang akan menggugat bank-bank konvensional sedia ada. Penubuhan Bank Islam sebagaimana dinyatakan Musa Hitam dan bekas Menteri Kewangan Tengku Razaleigh tidak dimaksudkan menggantikan sistem ekonomi sedia ada dan menggugat kepentingan bukan Islam. Lihat Diana K. Mauzy, dan R.S. Milne, "The Mahathir Administration", hlm: 639. Ini bermakna motivasi kerajaan menubuhkan Bank Islam lebih berdasarkan kepada politik penyesuaian agar dapat dilihat rakyat bahawa kerajaan bergerak ke arah Islam. Menurut Siddiq Fadzil, motivasi ini menunjukkan bahawa kerajaan masih diliputi kerangka sekular dan bukan didasari oleh keinsafan atau kesedaran melaksanakan prinsip Islam. Bagaimanapun, Anwar Ibrahim mengambil peranan dengan meyakinkan Mahathir Mohamad bahawa kewujudan Bank Islam tidak cukup dengan simbolisme penubuhan sahaja, akan tetapi perlu diusahakan secara sungguh-sungguh misalnya dengan membuka cawangan di seluruh negara. Wawancara dengan Siddiq Fadzil, Kajang, 28 Mac 2012.

¹⁵⁰ Ibrahim Ahmad, *Konflik UMNO-PAS*, hlm. 77. Lihat juga Abd Jalil Borhan, *Industri Perbankan dan Kewangan Islam*, Kuantan: Penerbit Universiti Malaysia Pahang, 2009, hlm. 105.

¹⁵¹ Diana K. Mauzy, dan R.S. Milne, "The Mahathir Administration", hlm. 640.

¹⁵² Dalam sesi soal jawab di parlimen, Timbalan Menteri Kewangan Dato Sabbaruddin Chik menyatakan pada penghujung tahun 1984, bilangan penyimpan dalam bank ini mencecah 56, 043 orang dengan jumlah simpanan sebanyak 274.9 juta ringgit. Manakala penyimpan bukan Islam dan jumlah simpanan masing-masing kurang dari 1 peratus. Jumlah pinjaman yang telah dikeluarkan sebanyak 249.7 juta ringgit. Lihat Penyata Rasmi Parlimen Dewan Rakyat Parlimen Keenam Penggal Ketiga, Jil. III, Bil. I, Selasa 26 Mac 1985.

¹⁵³ Ibid.

¹⁵⁴ Surtahman Kastin Hasan, *Sistem Ekonomi Islam di Malaysia*, Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka, 2013, hlm. 89.

ditubuhkan pada 6 Ogos 1969.¹⁵⁵ Tabung Haji merupakan institusi pertama yang mengamalkan perbankan Islam bagi mengurus simpanan orang yang akan pergi haji dan kemudian berkembang dalam perniagaan pembinaan dan penyediaan infrastruktur di Malaysia.¹⁵⁶ Kemudian tidak lama setelah itu, diwujudkan badan yang menggarap masalah kebajikan umat Islam iaitu Yayasan Pembangunan Ekonomi Islam Malaysia (YAPEIM) yang ditubuhkan pada 13 Oktober 1976.¹⁵⁷ Pada 29 November 1984, kerajaan melancarkan sistem pajak gadai Islam (*ar-rahnu*) dan insurans Islam atau sistem Takaful Islam pada 1985.¹⁵⁸

Di Indonesia, seiring dengan semangat kebangkitan Islam dan perubahan sikap dan pendirian pemerintah terhadap Islam yang positif, pada 22-25 Ogos 1990 Majelis Ulama Indonesia (MUI) mengadakan bengkel kerja dan mengeluarkan resolusi menubuhkan bank tanpa bunga yang menjadi impian masyarakat Islam sejak sekian lama.¹⁵⁹ Setelah menerima resolusi MUI, pada November 1991 Presiden Soeharto merestui penubuhan Bank Muamalat sebagai bank pertama di Indonesia.¹⁶⁰

Pada perkembangan seterusnya, selari dengan semakin meningkatnya kesedaran penghayatan Islam dalam kalangan pemeluknya dan semakin membesarnya pasar muslim, sistem kewangan Islam menjadi pilihan orang ramai. Dipengaruhi kejayaan syarikat takaful di Malaysia yang sepuluh tahun lebih awal berdiri, pada 24 Februari

¹⁵⁵ Pada asalnya dikenali sebagai Lembaga Urusan Tabung Haji (LUTH) di bawah akta 8/1969. Bagaimanapun, pada 28 Ogos 1997, nama institusi ini berubah kepada Lembaga Tabung Haji setelah Akta 535 Lembaga Tabung Haji 1995 dikuatkuasakan. Idea asal penubuhan Tabung Haji dilontarkan oleh Prof Ungku Aziz dalam kertas kerja beliau yang dibentangkan pada 1959. Lihat http://www2.arkib.gov.my/hids/print.php?type=A&item_id=7280 (diakses pada 28 Ogos 2014).

¹⁵⁶ Laurent Metzger, "Islam Observed", hlm. 60.

¹⁵⁷ Surtahman Kastin, *Sistem Ekonomi*, hlm. 107.

¹⁵⁸ Ibrahim Ahmad, *Konflik UMNO-PAS*, hlm: 29. Keterangan lanjut mengenai perkembangan kewangan Islam di Malaysia, lihat Sudin Haron, *Sistem Perbankan dan Kewangan Islam*, Kuala Lumpur: Kuala Lumpur Bussines School Sdn Bhd., 2005. Lihat juga Asmak Abd Rahman et.al., *Sistem Takaful di Malaysia, Isu-Isu Kontemporari*, Kuala Lumpur: Penerbit Universiti Malaya, 2008, hlm. 103-105.

¹⁵⁹ Muhammad Syafii Antonio, *Bank Syariah*, hlm: 25.

¹⁶⁰ Lihat "Bank Dengan Agunan Amanah", *Tempo*, 9 November 1991.

1994 atas tajaan BMI, ICMI dan Tugu Mandiri mengasaskan sistem insurans Islam Syarikat Takaful Indonesia.¹⁶¹ Sejak akhir tahun 1990-an, berikutan dengan keluarnya Undang-Undang (UU) No 10 tahun 1998 (pindaan UU No 7 1992) yang banyak mengakomodasi sistem perbankan syariah secara terperinci dan jelas, bank-bank konvensional turut menyediakan bank syariah bagi para pelanggannya di semua cawangan yang tersebar di seluruh Indonesia.¹⁶²

Pasca reformasi perbankan Islam dengan keluarnya Undang-Undang No 10 tahun 1998, pertumbuhan institusi berasaskan syariah semakin pesat sama ada dalam jumlah aset, penambahan cawangan, jenis-jenis produk dan pembiayaan. Pada 2004, terdapat sembilan bank yang beroperasi secara Islam sepenuhnya dan puluhan bank lain sedang merancang untuk menubuhkan bank syariah. Sedangkan syarikat insurans Takaful mencecah 16 buah.¹⁶³ Institusi kewangan syariah bukan bank umum yang khusus memberi pinjaman iaitu Bank Perkreditan Rakyat (BPR) Syariah berjumlah 81 yang tersebar di 18 provinsi.¹⁶⁴ Jumlah aset perbankan Islam pada 2002 sebanyak 3.31 trillion rupiah berbanding 2.27 trillion rupiah setahun sebelumnya atau terjadi peningkatan hingga 46 peratus. Begitu juga dengan jumlah pembiayaan yang meningkat daripada 1.74 trillion rupiah pada 2001 kepada 2.71 trillion rupiah pada tahun berikutnya atau meningkat sebanyak 55.25 peratus.¹⁶⁵

¹⁶¹ Sebelumnya, sejak 1993 ketiga penaja itu memberi dana sebanyak 30 juta rupiah kepada TEPATI (Tim Pembentukan Takaful Indonesia) bagi membuat kajian, seminar dan mempelajari secara langsung operasi syarikat Takaful di Malaysia. Muhammad Syakir Sula, *Asuransi Syariah (life and general) : Konsep dan Sistem Operasional*, Jakarta: Gema Insani Press, 2004, hlm: 719. Sebagai perbandingan dalam perkembangan kewangan syariah selepas reformasi, lihat Indra Marzuki, *Perbankan Islam di Indonesia Sebelum dan Selepas Reformasi serta Tinjauan Operasi Bank Syariah Mandiri (BSM)*, Tesis Sarjana Fakulti Pengajian Islam Universiti Kebangsaan Malaysia, 2003.

¹⁶² Lihat Undang-Undang No 10 Tahun 1998, Pasal 1 (12 dan 13) dan Pasal 11 (1,2,3,4). Lihat juga Muhammad Syafii Antonio, *Bank Syariah*, hlm. 25.

¹⁶³ Muhammad, "Memotret Gerakan Ekonomi Islam di Indonesia", dalam Muslimin H. Kara, *Bank Syariah di Indonesia, Analisis Kebijakan Pemerintah Indonesia Tentang Perbankan Syariah*, Yogyakarta: Universitas Islam Indonesia Press, 2005, hlm:xii-xiii.

¹⁶⁴ Muslimin H. Kara, *Bank Syariah di Indonesia*, hlm. 223.

¹⁶⁵ Ibid., hlm. 224.

Campur tangan kerajaan dalam masalah keislaman sebagaimana yang diyakini golongan progresif ini turut menjadi faktor kepada pengenalan nilai dan moral Islam yang lebih ketat di kedua negara. Di Malaysia, pada 1982 kerajaan telah memperkenalkan penerapan nilai-nilai Islam. Bagi menjayakan idea ini, Mahathir telah memberi kepercayaan kepada Anwar Ibrahim sebagai jurucakap dasar penerapan nilai-nilai Islam dalam pentadbiran.¹⁶⁶ Salah satu usaha untuk menanam nilai Islam dalam pentadbiran dilakukan Anwar dengan menjemput tokoh Islam terkenal Ismail Faruqi dan Khurshid Ahmad bagi merubah orientasi dan cara pandang kakitangan kerajaan dan Pegawai Tadbir dan Diplomatik (PTD). Pendekatan yang disifatkan sebagai mencorakkan pentadbiran keislaman sebagaimana yang dicitrakan kepada Anwar yang moden dan progresif.¹⁶⁷

Dalam hal ini, terdapat petunjuk yang cukup penting bahawa penerapan nilai-nilai Islam dilatari oleh suasana kebangkitan Islam yang mencetuskan kesedaran baru tentang kemurnian Islam dan peranannya yang boleh dimainkannya dalam hal ehwal negara dan kehidupan peribadi. Perkara ini misalnya dapat dilihat menerusi satu kaji selidik pada April 2008 yang menyatakan bahawa dasar penerapan nilai-nilai Islam diterima secara positif oleh masyarakat Melayu. Kajian itu mendapati 84.6 % responden bersetuju bahawa dasar penerapan nilai Islam menjadikan masyarakat Melayu semakin mempertingkatkan kefahaman Islam dalam masyarakat majmuk. Dasar ini juga memberi kesan perubahan secara individu dari sudut pandang tuntutan agama dan mengamalkan budaya kerja dengan amanah.¹⁶⁸

¹⁶⁶ Lihat "Penerapan Nilai Islam di Pentadbiran", *Panji Masyarakat*, Januari/Februari, 1983.

¹⁶⁷ Jomo dan Ahmed Shabery Cheek, "The Politics of Malaysia's Islamic Resurgence", *Third World Quarterly*, Vol. 10. No. 2, April 1988, hlm: 858. Manakala, Khursid Ahmad berperanan bagi membuat pencerahan dalam bidang ekonomi Islam kepada 200 orang pegawai bagi mempersiapkan sistem institusi kewangan alternatif yang kemudian membawa kepada penubuhan Bank Islam. Lihat Penerapan Nilai Islam di Pentadbiran, *Panji Masyarakat*, Januari/Februari, 1983.

¹⁶⁸ Kajian ini membabitkan 3443 responden masyarakat Melayu di Semenanjung Malaysia yang dijalankan pada April hingga Julai 2008. Kaji selidik ini menggunakan kaedah soal selidik secara berstruktur secara berdepan. Maklumat lanjut mengenai kajian ini, lihat Mohammad Redzuan Othman

Aspek penting lain yang berkaitan dengan pendekatan kerajaan di Malaysia untuk lebih menekankan nilai atau etika Islam adalah sensitiviti halal-haram makanan di tempat awam seperti di restoran dan hotel. Hal ini berikutan semakin meningkatnya kesedaran dan penghayatan masyarakat Islam kesan daripada kebangkitan Islam.¹⁶⁹ Selari dengan tuntutan umat Islam bagi memastikan kehalalan makanan di tempat awam, pada 1 Januari 1983, kerajaan menguatkuasakan peraturan kepada hotel-hotel mewah dan kelas pertama yang dikehendaki menyediakan dapur dan peralatan berasingan sekiranya makanan halal disediakan. Bagaimanapun, peraturan ini tidak melibatkan restoran atau kedai makanan yang tidak menyediakan makanan halal.¹⁷⁰

Dalam konteks Indonesia, meskipun tidak diterapkan dan dikuatkuasakan dalam bentuk peraturan atau undang-undang sebagaimana yang berlaku di Malaysia, akan tetapi pembabitkan negara dalam hal ehwal Islam dapat dilihat dalam beberapa contoh yang membabitkan kepentingan umat Islam. Salah satu contoh popular dalam konteks ini adalah kes pengharaman penggunaan jilbab (tudung) sebagai seragam sekolah menengah oleh pihak berkuasa iaitu Kementerian Pendidikan pada 1982. Setelah mengalami pelbagai bantahan, kritikan, tunjuk perasaan dan bahkan kes saman

et.al, Laporan Projek Penerapan Nilai-Nilai Islam dan Pendekatan Islam Hadhari, Kesannya ke Atas Masyarakat Melayu 1982-2008, Kementerian Sains, Teknologi dan Inovasi (MOSTI) dan Universiti Malaya, 2009.

¹⁶⁹ Di kalangan pelajar universiti misalnya, tumbuhnya sensitiviti halal dan haram yang dicetuskan di atas semangat kebangkitan Islam ini dilihat mempengaruhi jalinan persahabatan dan interaksi di antara pelajar Islam dan bukan Islam. Sebagaimana yang dicatat oleh Chandra, wujudnya kesedaran baru ini, memberi kesan kepada hubungan antara kumpulan pelajar berikutan sikap memilih menghadiri majlis-majlis yang dianjurkan bukan Islam kerana dikhuatiri hidangan yang diragukan kehalalannya. Lihat Chandra Muzaffar, *Kebangkitan Semula Islam di Malaysia*, Petaling Jaya: Fajar Bakti Sdn Bhd, 1988.

¹⁷⁰ Jawapan Anwar Ibrahim kepada soalan Seow Hun Khim yang mempersoalkan kenapa hotel-hotel dan restoran hanya menyediakan daging halal padahal ramai pelanggan terdiri daripada orang bukan Islam. Lihat Penyata Rasmi Parlimen Dewan Rakyat Parlimen Keenam Penggal Pertama, Jilid I, Bil. 52, Khamis 24 Mac 1983.

di mahkamah, pada 1991 akhirnya pihak kementerian membenarkan pemakaian tudung sebagai pakaian seragam sekolah.¹⁷¹

Kes ini sendiri tercetus berikutan peraturan yang dikeluarkan oleh Kementerian Pendidikan pada 17 Mac 1982 yang menyatakan tudung bukan sebagai bahagian seragam yang perlu dipakai oleh pelajar sekolah menengah kebangsaan.¹⁷² Sebelumnya, ketentuan seragam sekolah ditentukan oleh pengetua sekolah masing-masing.¹⁷³ Bagi yang melanggar, pihak sekolah menjatuhkan hukuman mulai dari amaran keras, diberi markah rendah, mengulang semula peperiksaan, diarahkan pindah sekolah, digantung pengajiannya hingga yang paling kejam iaitu dibuang sekolah.¹⁷⁴

Aspek penting lain berkaitan dengan pendekatan dan penglibatan kerajaan terhadap nilai dan etika Islam adalah berkenaan dengan isu Sumbangan Dana Sosial Berhadiah (SDSB) yang kontroversi.¹⁷⁵ Sejak beroperasi pada akhir tahun 1970-an, keberadaan SDSB telah banyak menerima tentangan, kritikan sehingga tunjuk perasaan

¹⁷¹ Lihat "Seragam Harus, Jilbab Boleh", *Tempo*, 19 Januari 1991.

¹⁷² Peraturan ini tertuang dalam SK 052/C/Kep/D.82 dikeluarkan oleh Prof Darji Darmodiharjo, Pengarah Pendidikan Dasar dan Menengah Kementerian Pendidikan. Peraturan ini sebenarnya surat pekeliling mengenai garis panduan mengenai seragam sekolah yang diedarkan ke sekolah-sekolah kerajaan di seluruh negara. Secara rasminya peraturan ini bertujuan untuk menumbuhkan rasa persatuan dan kesatuan di antara pelajar sekolah. Lihat Alwi Alatas dan Fifrida Deslianti, *Revolusi Jilbab: Kasus Pelarangan Jilbab di Sekolah-sekolah Menengah Negeri Se-Jabotabek Tahun 1982-1991*, Jakarta: Al Itishom Cahaya Ummat, 2001, hlm. 30.

¹⁷³ Ibid., hlm. 31

¹⁷⁴ Lihat, "Lagi, Siswi Berkerudung di-PHK", *Panji Masyarakat*, No 600, 1989.

¹⁷⁵ SDSB adalah satu bentuk loteri yang dibungkus sebagai kegiatan sosial dan dikelola oleh Kementerian Sosial. Sejak awal kehadirannya pada akhir 1970-an, semua elemen masyarakat menentang kewujudannya kerana hakikatnya ia adalah bentuk perjudian yang jelas haram di sisi Islam. Sebelumnya, ia banyak kali bertukar nama iaitu Porkas, KSOB dan TSSB. Kesemuanya tidak ada perbezaan cara dan operasinya iaitu sejenis aktiviti loteri dengan menjual kupon dan mendapat hadiah. Kupon yang dibeli dengan disertai nombor yang dipasang pembeli, diumumkan setiap minggu. Lihat "Dan Porkas pun Terus Menggelinding – Gol", *Tempo*, 1 Februari 1986. Bagaimanapun, setelah lebih satu dekad keberadaannya, MUI pada 1993 baru mengeluarkan fatwa pengharaman SDSB ini setelah sepanjang beroperasinya tidak pernah lepas dari bantahan, unjuk rasa dan tentangan dari semua komponen masyarakat Islam. Kelembapan MUI mengeluarkan fatwa ini dilihat sebagai bentuk ketidakupayaan dan ketundukan kepada pemerintah yang menghendaki SDSB beroperasi. Laporan media mengenai hal ini, lihat misalnya "Porkas Berhala Baru", *Panji Masyarakat*, No 539, 1987. TSSB, KSOB, dan Desa Kita, *Panji Masyarakat*, No 581, 1988. "Akhir Tunjangan Rabu Malam", *Tempo*, 4 Desember 1993. Analisis mengenai kelemahan MUI dalam isu ini, lihat Donald J. Porter, *Managing Politics*, hlm. 80-82.

oleh pelbagai kalangan umat Islam.¹⁷⁶ Hujah pihak kerajaan untuk menghimpun dana bagi membiayai kegiatan-kegiatan sukan, sosial dan bantuan kecemasan bencana alam melalui SDSB tidak dapat diterima kerana SDSB lebih banyak menjurus kepada aktiviti perjudian, kegiatan yang jelas haram di sisi Islam.¹⁷⁷

Pada asalnya, pihak rejim mengabaikan segala bentuk penentangan terhadap operasi SDSB.¹⁷⁸ Penolakan kerajaan menutup SDSB disebabkan beberapa faktor, misalnya faktor ekonomi. Bagi kerajaan, SDSB merupakan jalan mudah mencari pemasukan dana di mana dianggarkan kerajaan menghimpun wang sebanyak 5 billion rupiah setiap bulan. Ironiknya, kebanyakannya berasal dari kawasan pedesaan sehingga menciptakan ketimpangan ekonomi yang semakin ketara antara kawasan bandar dan luar bandar.¹⁷⁹

Pada Ogos 1993, setelah sejak sekian lama mendapat tentangan dan bantahan daripada semua kalangan termasuk bukan Islam dan Golkar sebagai parti pemerintah kerana kesannya terhadap pembentukan moral, etika kerja, meningkatnya gejala sosial hingga merebak ke pedesaan dan kawasan-kawasan terpencil, akhirnya kerajaan memutuskan untuk menarik balik izin dan sekaligus menutup operasi SDSB.¹⁸⁰ Keadaan ini mungkin sukar direalisasikan sekiranya hubungan itu masih dalam bentuk dan pola lama di mana pihak rejim masih bersikap antagonis terhadap Islam. Oleh yang demikian, menurut Bahtiar, di tengah hubungan yang harmoni ini, mengekalkan operasi

¹⁷⁶ Lihat, "Aksi Para Kiai", *Tempo*, 21 Disember 1991.

¹⁷⁷ Mengenai pendirian golongan agamawan terhadap isu ini, lihat "Porkas di Tengah MUI, PGI dan MAWI", *Tempo*, 1 Februari 1986.

¹⁷⁸ Lihat "TSSB, KSOB dan Desa Kita", *Panji Masyarakat*, No 581, 1988.

¹⁷⁹ Ibid.

¹⁸⁰ Lihat "Akhir 'Tunjangan' Rabu Malam", *Tempo*, 10 Ogos 1993.

SDSB hanya akan menciptakan keadaan politik yang tidak memberi keuntungan kepada pihak rejim.¹⁸¹

Selain itu, manfaat juga dinyatakan di sini mengenai serangkaian peristiwa yang melatari dan menjadi kayu pengukur kepada wujudnya pendekatan campur tangan kerajaan terhadap nilai dan etika Islam. Antaranya ialah mengenai kes tabloid *Monitor* pada 1990,¹⁸² pengiriman ribuan pendakwah Islam ke daerah pedalaman dan terpencil yang terancam dengan Kristianisasi sejak 1989,¹⁸³ rancangan bahasa Arab di televisyen,¹⁸⁴ Festival Istiqlal pada 1991¹⁸⁵ dan peraturan mengenai kutipan zakat.¹⁸⁶

Penglibatan kerajaan Orde Baru yang cukup menarik perhatian adalah pembinaan masjid-masjid yang diusahakan oleh Yayasan Amal Bakti Muslim Pancasila

¹⁸¹ Bahtiar Effendy, *Islam dan Negara*, hlm. 303.

¹⁸² Kes ini tercetus hasil tinjauan pendapat di kalangan pembaca tabloid berkenaan mengenai tokoh-tokoh yang dikagumi pembaca. Dalam siaran yang diterbitkan pada 15 Oktober 1990, Nabi Muhammad ditempatkan sebagai tokoh ke-sebelas yang dikagumi. Berikutan hasil survey itu, berlaku demonstrasi yang cukup besar oleh kalangan pelajar, NGO Islam dan pelbagai kalangan Islam lain. Akibat tekanan itu, pimpinan redaksinya bernama Arswendo Atmowiloto yang kebetulan beragama Kristian dipecat, ditangkap, dibicara dan dihukum penjara. Lihat, "Menggelar Monitor Tanpa Amarah", *Tempo* 2 Februari 1991.

¹⁸³ Program ini dirancang oleh YAMP, yayasan yang diasaskan Soeharto dan bekerjasama dengan MUI. Para pendakwah dikirim ke daerah-daerah transmigrasi yang dirancang kerajaan. YAMP memperuntukkan dana sebanyak 131 juta rupiah untuk saguhati dan pembelian kenderaan roda dua pendakwah. Lihat "Ratusan Masjid, Seribu Dai", *Tempo*, 6 Julai 1991.

¹⁸⁴ Rancangan ini bermula pada bulan November 1990 yang disiarkan seminggu sekali. Sebelumnya, sejak sekian lama ramai yang memberi cadangan agar pelajaran bahasa Arab disiarkan dalam rancangan televisyen. Abdul Aziz Thaba, *Islam dan Negara dalam Politik Orde Baru*, Jakarta: Gema Insani Press, 1996, hlm. 287.

¹⁸⁵ Festival ini merupakan pertama kali dalam sejarah Indonesia yang diadakan selama sebulan 15 Oktober hingga 15 November 1991. Dalam ucapan perasmian yang turut dihadiri Yang Dipertuan Agong Sultan Azlan Shah dan Sultan Hasan Bolkiah dari Brunei, Soeharto menyatakan bahawa pengajuran festival ini untuk mengenal dan mempamerkan kesenian dan kebudayaan khas Islam di Indonesia. Tujuannya agar tercetus kesedaran mengenai jatidiri khas Islam di Nusantara, terpeliharanya saling pengertian antara umat beragama dan makin kukuhnya persahabatan antara negara serumpun. Ucapan Presiden Soeharto pada Upacara Pembukaan Festival Istiqlal pada 15 Oktober 1991 di Masjid Istiqlal. Koleksi Arsip Nasional Jakarta. Ulasan mengenai peristiwa ini lihat Ali Audah, "Festival Istiqlal", *Tempo*, 2 November 1991.

¹⁸⁶ Untuk mengatur masalah zakat, infak dan sedekah, pada Mac 1991 Menteri Agama dan Menteri Dalam Negeri membuat peraturan dalam Surat Keputusan Bersama (SKB). Pada 1999, peraturan yang hanya dibuat setingkat menteri ini dinaiktaraf menjadi Undang-Undang No 38 Tahun 1999 yang kedudukannya jauh lebih tinggi kerana bertanggungjawab ke parlimen. Undang-undang ini membolehkan dibentuk satu Badan Amil Zakat Nasional. Lihat Lembaran Negara Republik Indonesia Tahun 1999 No 164, Koleksi Arsip Nasional Jakarta.

(YAMP) yang diasaskan pada 17 Februari 1982.¹⁸⁷ Yayasan yang diketuai sendiri oleh Soeharto ini pada 1991 telah membina 400 masjid dengan kos pembiayaan 110 juta hingga 130 juta rupiah setiap masjid.¹⁸⁸ Menariknya, dana pembinaan masjid itu tidak diambil daripada peruntukan negara, melainkan digalang daripada sumbangan kakitangan kerajaan dan pegawai tentera di mana jumlahnya sesuai dengan pangkat dan jawatan masing-masing.¹⁸⁹

Dalam konteks bahawa Undang-Undang Dasar (perlembagaan) sifatnya adalah 'tidak memihak' (sekular) dan tidak memberi sebarang keistimewaan peruntukan perlembagaan sebagaimana yang dinikmati umat Islam di Malaysia, pembinaan masjid-masjid oleh YAMP di pelbagai daerah di seluruh Indonesia ini memberi gambaran bahawa rejim Orde Baru cukup komited terhadap usaha untuk meninggikan syiar Islam. Meskipun dilihat sebagai pendekatan secara peribadi dan bukan berdasarkan pertimbangan peruntukan undang-undang, akan tetapi langkah Soeharto ini mengundang kekaguman kalangan luar negara dan menyatakan bila semua pemimpin negara-negara Islam seperti itu, maka harapan kejayaan kebangkitan Islam akan menjadi kenyataan.¹⁹⁰

¹⁸⁷ Yayasan ini diasaskan oleh Soeharto yang bertujuan untuk membantu umat Islam di bidang pendidikan, dakwah, penerbitan, penyelidikan, pembinaan rumah ibadah dan kegiatan sosial lainnya. Selain YAMP, Soeharto turut menubuhkan yayasan lain iaitu Yayasan Dharma Bhakti Sosial (Dharmais) bertujuan membantu pusat jagaan anak yatim dan Yayasan Surat Perintah Sebelas Maret (Supersemar) yang memberi bantuan beasiswa bagi pelajar yang berprestasi akan tetapi ibubapanya miskin dan tidak mampu membiayai pendidikan anaknya. Lihat "Ratusan Masjid, Seribu Dai", *Tempo*, 6 Juli 1991.

¹⁸⁸ Munawir Syadzali, *Islam dan Tata Negara*, hlm. 202.

¹⁸⁹ Semua kakitangan kerajaan dan pegawai tentera dari pangkat yang paling rendah hingga yang paling tinggi dimintai sumbangan. Setiap bulan yayasan ini mampu mengutip sumbangan sebanyak 500 juta rupiah. Sehingga pertengahan tahun 1991, yayasan ini berjaya menghimpun dana sebesar 83 billion. Ibid.

¹⁹⁰ Lihat "YABMP Bangun Seratus Masjid", *Panji Masyarakat*, No 504, 1986.

5.5 Penutup

Pendekatan progresif merupakan idea dan praktik politik yang terhasil daripada dua pendekatan agak melampau dari dua kubu aliran iaitu aliran konservatif yang bercorak doktrinal dan aliran sekular yang terlampau liberal dalam mentafsirkan hubungan agama dengan pemerintahan. Dalam mempraktikkan gagasan mereka, aliran progresif lebih mengutamakan isi (substansi) daripada label atau teks keagamaan. Oleh sebab itu, kumpulan progresif menolak label negara Islam dengan penerapan hudud atau pelaksanaan syariat Islam sepenuhnya sebagai acuan utamanya. Pada masa sama, pendekatan progresif menolak pendekatan yang diketengahkan kelompok sekular yang menolak kepentingan agama dalam pentadbiran negara dan pelaksanaan Islam.

Disebabkan pendekatannya yang moderat dan terletak di pertengahan dalam dua kubu ekstrem, pendekatan progresif menjadi fahaman yang dominan di Malaysia dan Indonesia dalam merealisasikan ajaran agama dalam konteks kenegaraan dan pentadbiran. Ini termasuklah dengan peranan dan sumbangan besar yang dimainkan oleh tokoh progresif di kedua-dua negara bagi membantu kerajaan masing-masing dalam agenda pelaksanaan Islam yang rancak dalam era kebangkitan Islam. Pendekatan sederhana yang diambil kedua negara, menjadikannya sebagai negara model kepada negara-negara muslim yang lain.

BAB 6

PENENTANGAN GOLONGAN SEKULAR DALAM PENUBUHAN NEGARA ISLAM

6.1 Pengenalan

Sejak awal pembentukan negara pasca merdeka, pihak yang konsisten dalam menolak dan menentang perjuangan penubuhan negara Islam di Malaysia dan Indonesia ialah daripada kumpulan sekular-liberal. Selain dilatari faktor ideologi, penentangan ini juga berkait rapat dengan kedudukan Islam dalam perlembagaan yang memberi ruang kepada pelbagai tafsiran termasuk oleh kumpulan sekular. Di Malaysia sejak merdeka pada tahun 1957, tafsiran sekular ini kerana Islam lebih dilihat dan berfungsi sebagai agama rasmi negara tanpa diimbangi kuasa yang dapat menyokong pelaksanaan Islam yang komprehensif (*syumul*). Pelbagai institusi keagamaan sama ada di peringkat kerajaan Persekutuan mahupun di peringkat negeri hanya menjalankan peranan sebagai pelengkap kepada kekuasaan institusi raja yang sememangnya mempunyai kuasa dalam hal ehwal Islam.

Manakala di Indonesia, sejak merdeka pada 1945, tafsiran sebagai negara sekular disebabkan kedudukan dan peranan Islam dalam kancah kehidupan berbangsa dan bernegara sama sekali tidak mempunyai kedudukan yang istimewa. Islam bersama dengan agama-agama lain (Kristian Protestan, Kristian Katolik, Hindu dan Budha) yang diiktiraf oleh pemerintah di Indonesia, dianggap sama rata sama tinggi. Meskipun Islam adalah agama yang dianuti oleh majoriti rakyat Indonesia sehingga menjadikan

Indonesia sebagai negara dengan penganut Islam terbesar di dunia, akan tetapi itu tidak mencukupi bagi Islam untuk mendapatkan hak istimewa dan terkehadapan berbanding agama lain.

Bab ini membincangkan pandangan dan konsepsi golongan sekular dalam memandang hubungan antara agama (Islam) dengan negara. Ini termasuklah bagaimana meletakkan agama dalam konteks kenegaraan yang menurut mereka perlu diletakkan sepatutnya dalam konteks negara demokratik dan majmuk seperti di Malaysia dan Indonesia. Perbincangan juga menjurus kepada respons mereka terhadap agenda pelaksanaan Islam oleh kerajaan yang secara kebetulan didominasi oleh kumpulan Islam yang pragmatik.

6.2 Pemikiran dan Kemunculan Golongan Sekular

Aliran pemikiran sekular dalam dunia Islam ini merupakan bentuk penolakan kepada dua aliran terutama aliran doktrinal yang telah dihuraikan dalam bab sebelumnya. Dalam sudut pandangan aliran ini, penubuhan negara Islam tidak relevan kerana mereka berkeyakinan bahawa penubuhan negara Islam tidak diatur secara khusus sama ada dalam al-Qur'an dan Hadis. Selain itu, ia juga didasarkan kepada kenyataan bahawa penubuhan negara Islam tidak mempunyai contoh dalam sejarah dan tamadun Islam. Kumpulan ini menolak secara tegas peranan dan fungsi kerajaan dalam hal ehwal agama kerana Islam merupakan agama moral dan urusan agama perlu dilakukan secara sendiri tanpa membabitkan peranan kerajaan.¹

¹ Lutfi Assyaukanie, *Ideologi Islam dan Utopia: Tiga Model Negara Demokrasi di Indonesia*, Jakarta: Freedom Institute, 2011, hlm. 22-23.

Pemikiran sekularisme dalam dunia Islam menurut Syed Naquib al-Attas sangat dipengaruhi oleh sejarah dan krisis yang berlaku dalam dunia Kristian di Barat. Pergolakan ini terutama disebabkan pengaruh pemikir dan ahli falsafah Barat sejak pertengahan abad 19 yang menyeru kepada umat Kristian untuk bersikap sekular dan tidak terikat lagi dengan doktrin agama dalam semua aspek kehidupan.² Ini termasuklah dalam urusan negara dan pemerintahan yang perlu dibebaskan dan dipisahkan secara tegas daripada kaum paderi dan doktrin agama.³

Aliran sekular dalam dunia Islam ini turut dikenali sebagai golongan Islam yang berfikiran liberal. Menurut Charles Kurzman, pemikiran Islam liberal berakar pada diri Shah Waliyullah (1703-1762) yang hidup pada era Dinasti Mughal di India. Tokoh ini merupakan penggerak gerakan revivalis atau pembaharuan Islam yang menghendaki wujudnya masyarakat Islam yang bebas daripada unsur-unsur tradisi yang dipandang sebagai sumber kemunduran dan masalah dalaman umat Islam.⁴ Gerakan revivalis semakin rancak berikutan kemunculan Muhammad Ibn Abdul Wahab di Semenanjung Arab pada abad 18 dan diikuti oleh tokoh-tokoh seperti, Namik Kamal di Turki, Jamaludin al-Afghani, Sayyid Khan, Muhammad Abduh hingga Abdullah Ahmad di Sumatera.⁵

Walau bagaimanapun, penyebutan istilah Islam liberal oleh Kurzman bagi merujuk golongan pembaharu ini tidak tepat kerana liberalisme yang mereka perjuangkan adalah membebaskan Islam daripada ajaran yang tidak sesuai dengan agama dan menyerukan kembali ke ajaran Islam yang murni. Bukan sebagai pengertian

² Syed Muhammad Naquib Al Attas, *Islam dan Sekularisme* (terj.), Bandung: Penerbit Pustaka, 1981, hlm. 2-7

³ Ibid., hlm. 19-21.

⁴ Charles Kurzman (pnyt.), *Wacana Islam Liberal Pemikiran Islam Kontemporer tentang Isu-Isu Global*, Jakarta: Paramadina, cet. II, 2003, hlm. xviii.

⁵ Ibid., hlm. xxiv-v.

dalam konsepsi liberalisme yang dianut oleh Barat di mana faham ini lahir dan berkembang.⁶

Namun demikian, istilah Islam liberal dalam pengertian sebagai gerakan fahaman sekular baru ada setelah kemunculan Ali Abdul al-Raziq (1888-1966), seorang hakim agama dan pensyarah di Universiti Al Azhar Mesir, dalam karyanya yang kontroversi *al Islam wa usul al-hukm*.⁷ Buku ini menjadi rujukan utama kaum Islam sekular-liberal yang diterjemahkan dalam pelbagai bahasa termasuk di Malaysia dan Indonesia.⁸ Fahaman ini kemudian semakin rancak dengan kemunculan Fazlur Rahman (1919-1988), intelektual kelahiran Pakistan yang bermastautin di Amerika.⁹ Tokoh yang di kemudian hari banyak melahirkan sarjana Islam Indonesia terkemuka seperti Nurcholish Majid dan Ahmad Syafii Maarif, memainkan peranan tidak hanya sebagai pemikir dan menjustifikasi fahaman sekular dalam Islam, akan tetapi beliau turut aktif mendatangi negara Muslim termasuk ke Malaysia dan di Indonesia yang dikunjungi pada tahun 1985 bagi mempromosikan pemikirannya.¹⁰

Secara keseluruhannya, aliran sekular berpendapat bahawa di dalam Islam tidak menyediakan seperangkat peraturan atau sistem politik pemerintahan. Aliran ini

⁶ Kurzman sendiri mengakui bahawa istilah Islam liberal yang beliau utarakan mengandungi pertentangan dalam peristilahan (*a contradiction in terms*). Bagi merujuk pemikiran intelektual Islam yang bercorak pembaharu, Kurzman menyebut mereka sebagai syaria liberal, syaria yang diam (*silent shari'a*) dan syaria yang ditafsirkan (*interpreted shari'a*). Antara tokoh Islam di Malaysia dan Indonesia yang dikategorikan liberal ialah Mohammad Nasir, Nurcholish Majid dan Chandra Muzaffar. Masuknya Mohammad Nasir dalam kategori Islam liberal bersama dengan ulama Islam tersohor Yusuf al-Qardawi tentu saja menimbulkan persoalan besar memandangkan kedua tokoh ini amat dikenali sebagai ulama dan tokoh yang berhaluan Islamis.

⁷ Butiran lanjut mengenai biografi tokoh yang kemudian dipecat daripada semua jawatannya itu lihat Albert Hourani, *Arabic Thought in The Liberal Age*, London: Oxford University Press, 1962, hlm: 184-192. Lihat juga Eric Davis, "Abd Raziq, Ali", dalam John Esposito (pnyt.), *The Oxford Encyclopedia of the Modern Islamic World*, New York: Oxford University Press, 1995, Vol. 1, hlm. 5-7.

⁸ Ali Abdul Raziq, *Islam dan Dasar Pemerintahan, Sebuah Kajian tentang Kedudukan Khilafah dan Kerajaan dalam Islam* (terj.), Kuala Lumpur: Institut Kajian Dasar, 2004.

⁹ Mengenai tokoh ini lihat Tamara Sonn, "Rahman, Fazlur", dalam John Esposito (pnyt.), *The Oxford Encyclopedia of the Modern Islamic World*, New York: Oxford University Press, 1995, Vol. 3, hlm. 408-409.

¹⁰ Lihat Adian Husaini dan Nuim Hidayat, *Islam Liberal: Sejarah, Konsepsi, Penyimpangan dan Jawabannya*, Gema Insani Press, 2002, hlm. 21.

merupakan bentuk anti-tesis kepada aliran pertama dan menegaskan bahawa urusan agama dan negara harus dipisahkan secara tegas. Dalam hal ini mereka sering kali memetik ungkapan popular yang berasal daripada khazanah Barat-Kristian iaitu "berikan kepada Kaisar apa yang dimiliki Kaisar dan berikan kepada Tuhan apa yang dipunyai Tuhan". Dalam dunia Islam, antara negara Muslim yang menjadi contoh utama yang berpendapat sedemikian ialah Turki sejak keruntuhan khilafah Usmaniyah pada 1924. Ini sekaligus menjadi bukti konkrit kepada praktik politik sekular dalam negara berpenduduk majoriti Muslim.¹¹

Manakala di negara-negara Muslim lain termasuklah di Malaysia dan Indonesia, idea negara sekular baru sebatas dalam dunia gagasan dan tidak dapat diterjemahkan sepenuhnya atas pelbagai sebab. Antara tokoh pengasas dan pendokong utama aliran ini adalah Ali Abdul Raziq, Farah Antun, Shibli Shumayyil, Fara Faoudag, Salamah Musa, Lutfi al-Sayyid, Taha Husain.¹² Dalam karyanya, Saiful Mujani dan Lutfi Assyaukani menambahkan nama Muhammad Abduh, Khalaf-Allah, al-Ashmawi, Mohamed Arkoun, Ali Asghar Engineer dan Abdol Karim Soroush dalam kategori pendokong aliran Islam ini.¹³

¹¹ Penjelasan lanjut mengenai isu ini lihat Mohammad Redzuan Othman dan Mashitah Sulaiman, *Islam dan Politik di Turki*, Petaling Jaya: Tradisi Ilmu Sdn Bhd, 2005. Sebagai perbandingan lihat juga A. Mukti Ali, *Islam dan Sekularisme di Turki Modern*, Jakarta: Djambatan, 1994.

¹² Khalid Jaafar, Kata Pengantar, dalam Ali Abdul Raziq *Islam dan Dasar Pemerintahan, Sebuah Kajian tentang Kedudukan Khilafah dan Kerajaan dalam Islam* (terj.), Kuala Lumpur: Institut Kajian Dasar, 2004, hlm. viii.

¹³ Saiful Mujani, *Muslim Demokrat: Islam, Budaya Demokrasi dan Partisipasi Politik di Indonesia Pasca-Orde Baru*, Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 2007, hlm. 56-57. Lutfi Assyaukanie, *Ideologi Islam dan Utopia: Tiga Model Negara Demokrasi di Indonesia*, Jakarta: Freedom Institute, 2011, hlm. 40-42. Masuknya nama Abduh dalam kategori ini mungkin dilandasi kepada pandangan bahawa Abduh telah meletakkan asas pemikiran liberal (lebih tepatnya progresif) dalam pemikiran beliau. Meskipun Abduh dikenali sebagai seorang ulama hebat, bekas mufti dan melahirkan murid yang terkenal seperti Rashid Rida yang menjadi salah satu tokoh utama dalam aliran pertama mengenai Negara Islam, akan tetapi Abduh juga dikenali sebagai guru kepada pemikir atau tokoh yang dikategorikan dalam kumpulan ini. Ini terutama berasaskan kepada pemikiran Abduh yang menyatakan bahawa kekuasaan bukan disebabkan perintah agama atau mandat dari Tuhan. Menurut Abduh lagi, Islam tidak membenarkan campur tangan penguasa dalam hal ehwal agama rakyatnya dan tidak boleh memaksa fahaman, tafsiran dan pemikiran agamanya kepada orang lain. Dengan pertimbangan pemikiran seperti ini yang melatari mereka memasukkan Abduh dalam kumpulan kategori ini.

Keghairahan para intelektual Islam terhadap gagasan dan pemikiran sekular ini menurut Syed Naquib al-Attas kerana mereka terpuakau dengan kemajuan ilmu dan teknologi Barat. Golongan Muslim ini mencuba untuk meniru cara-cara Barat dalam berfikir, menimbang dan meyakini sesuatu pemikiran serta berusaha untuk mempraktikkannya di negara mereka. Oleh kerana kedudukan mereka yang berpengaruh, ramai kaum Muslim yang tidak menyedari bahaya sekularisme yang ditanam oleh kaum intelektual itu.¹⁴

Menurut Ali Abdul Raziq, salah satu tokoh yang pemikiran-pemikirannya banyak diikuti pendokong aliran ini, Islam hanyalah agama yang dibawa oleh Nabi Muhammad semata-mata hanya untuk keperluan keagamaan dan ibadah umat Islam. Menurut Ali lagi, Nabi Muhammad tidak diperintahkan untuk membentuk sistem pemerintahan tertentu atau satu negara. Meskipun mengakui bahawa pada zaman Nabi telah wujud ciri-ciri kewujudan kerajaan yang diketuai oleh baginda sendiri, akan tetapi Ali menegaskan bahawa perlu dipisahkan antara urusan duniawi dengan tugas Nabi sebagai pembawa risalah agama.¹⁵

Berikutan itu, Ali menolak pandangan bahawa Nabi Muhammad adalah seorang rasul (utusan) Allah yang berdedikasi sepenuhnya untuk agama Islam dan sekaligus sebagai Ketua Negara. Oleh sebab itu, menurut Ali ada perbezaan yang fundamental antara bidang tugas kerasulan (*ukhrawi*) dan urusan pemerintahan (duniawi). Menurutny lagi, bidang kuasa Nabi ke atas umat Islam adalah berdasarkan rohani (spiritual) dan iman yang bertapak di dalam hati. Manakala bidang kuasa Ketua Negara

¹⁴ Syed Muhammad Naquib Al Attas, *Islam dan Sekularisme*, hlm. 18.

¹⁵ Ali Abdul Raziq, *Islam dan Dasar Pemerintahan*, hlm. 60.

adalah berdasarkan materi dan luaran. Kepatuhan terhadapnya datang dari jasmani dan belum tentu datang dari hati.¹⁶

Disebabkan pandangan yang memisahkan tugas kerasulan Nabi dengan kuasa politik atau sistem kenegaraan, Ali Raziq banyak mendapatkan kritikan dan penolakan daripada pelbagai pihak. Menurut Amien Rais, hujah fahaman yang dikembangkan kaum sekular ini sangat lemah kerana sesebuah negara yang diasaskan dengan panduan Islam mempunyai dua matlamat utama iaitu menjamin tegaknya risalah Islam (*ad-din*) dan sekaligus menjamin keperluan dan kepentingan rakyat. Negara sekular sepenuhnya berwatak keduniaan (*temporal*) yang kering nilai-nilai agama manakala negara berasaskan Islam berpandukan syariat Islam bagi tujuan dunia dan mencapai kebahagiaan di akhirat kelak.¹⁷

Dalam pandangan aliran ini, urusan agama dan negara perlu dipisahkan secara tegas dan sepenuhnya. Pandangan ini menjurus kepada pemahaman bahawa agama hanya mengurus masalah peribadi (aspek ibadah) manusia dengan Tuhan. Negara atau kerajaan yang memerintah tidak boleh campur tangan kepada masalah dan keperluan agama rakyatnya kerana perkara itu menjadi urusan peribadi rakyatnya. Dalam hal ini, kedudukan negara ke atas agama adalah bebas dan tidak boleh menyebelahi atau menguntungkan mana-mana agama di dalam sesebuah negara itu. Pada perkembangan seterusnya, aliran ini kemudian wujud ke dalam satu gerakan yang dikenali sebagai Islam liberal di mana salah satu ciri utamanya adalah memperjuangkan gagasan sekularisasi dan penolakan terhadap pelaksanaan syariat Islam oleh negara.¹⁸

¹⁶ Ibid., hlm. 76.

¹⁷ M. Amien Rais, *Cakrawala Islam Antara Cita dan Fakta*, Bandung: Penerbit Mizan, 1987, hlm. 53-54.

¹⁸ Huraian lanjut mengenai hal ini lihat misalnya, Khalif Muammar A. Harris, "Akar Pemikiran Islam Liberal", dalam Shahrudin Badaruddin et.al. (pnyt), *Gerakan Islam antara Dua Paradoks*, Kajang: ABIM, 2006. Mengenai susur galur gagasan Islam liberal dan kaitannya dengan perkembangan Islam di Timur Tengah yang kemudian mempengaruhi dunia Islam secara umumnya lihat Leonard Binder,

Gagasan sekularisasi yang disebarkan oleh kaum intelektual Islam berfahaman liberal menurut Adnin Armas dipengaruhi oleh pemikiran Harvey Cox, seorang paderi Kristian Barat terkemuka yang menggesa agar umat Kristian melaksanakan sekularisasi sepenuhnya bagi mendepani pemodenan.¹⁹ Dalam fahaman sekular, bentuk negara Islam tidak hanya ditolak dan ditentang secara mati-matian kerana ia melibatkan urusan agama ke dalam wilayah pentadbiran dan sistem politik negara, tetapi ia juga disebabkan fahaman sekular melihat agama sebagai sesuatu yang asing dan hukum Tuhan sebagai penghalang utama kemajuan manusia.²⁰

Walau bagaimanapun, berkaitan dengan isu negara Islam, kumpulan sekular-liberal ini memiliki kesamaan dengan pemikiran yang ditawarkan oleh kumpulan progresif iaitu menolak penubuhan negara Islam secara legal-formal sebagaimana yang diperjuangkan oleh kumpulan konservatif. Penolakan oleh kedua kumpulan ini terutama dikaitkan dengan tafsiran secara literal atau kaku mengenai penerapan syariat Islam secara menyeluruh seperti pelaksanaan hudud. Meskipun keduanya juga mempunyai perbezaan yang cukup fundamental dalam isu-isu lain, kedua kumpulan ini juga menolak sebarang percubaan untuk menubuhkan negara Islam atas hujah utama bahawa ia tidak relevan memandangkan struktur masyarakat di Malaysia dan Indonesia merupakan masyarakat yang majmuk.²¹

Islam Liberal, Kritik terhadap Ideologi-Ideologi Pembangunan (terj.), Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2001.

¹⁹ Lihat Adnin Armas, *Pengaruh Kristen-Orientalis terhadap Islam Liberal*, Jakarta: Gema Insani Press, 2003, hlm. 11-12.

²⁰ Lihat Pardoyo, *Sekularisasi Dalam Polemik*, Jakarta: Pustaka Utama Grafiti, 1996, hlm. 22.

²¹ Di antara perbezaan yang paling asas ialah pandangan kedua kumpulan ini dalam melihat sejauh mana kerajaan terlibat dalam urusan dan polisi berkaitan hal ehwal Islam. Kumpulan sekular menentang penglibatan pemerintah terlalu jauh terhadap kehidupan agama rakyatnya kerana hal itu merupakan wilayah masing-masing individu. Pemerintah tidak boleh campur tangan kerana doktrin sekular tidak membenarkan penyatuan urusan agama dalam wilayah atau kuasa pemerintah. Sedangkan kumpulan progresif moderat menganggap penting peranan agama dalam urusan negara. Pemerintah dalam batasan tertentu berhak mengatur dan campur tangan terhadap urusan agama rakyatnya kerana hal itu bertujuan untuk melindungi keyakinan dan kepentingan Islam.

Di Indonesia, gagasan aliran ini juga dapat dijumpai dalam pemikiran beberapa tokoh intelektual seperti Nurcholish Majid, Abdurrahman Wahid (Gus Dur), Djohan Efendi, Ahmad Wahib.²² Selain itu, beberapa nama lain intelektual Muslim penyokong aliran ini yang dikatakan membawa fahaman ini ke pengajian tinggi Islam IAIN ialah Harun Nasution, Musdah Mulia, Komarudin Hidayat, Said Aqil Siraj dan Azyumardi Azra yang berpusat di Jakarta.²³ Di Yogyakarta, terdapat nama-nama seperti Amin Abdullah, bekas rektor IAIN Yogyakarta, Masdar F. Masudi dan Abdul Munir Mulkan yang kesemuanya merupakan alumni IAIN.²⁴

Perkembangan yang berlaku di IAIN ini cukup menarik memandangkan institusi ini pada asasnya diwujudkan bagi menampung pengajian lanjutan bagi pelajar dengan sistem pengajian tradisional sama ada dari pesantren (pondok) atau pendidikan madrasah yang tidak formal.²⁵ Peranan dan gagasan kaum intelektual Muslim lepasan IAIN dalam merumuskan wacana dan idea yang segar mengenai Islam dianggap mampu membawa perubahan sosial yang cukup mustahak di Indonesia.²⁶

²² Lihat Greg Barton, *Gagasan Islam Liberal di Indonesia*, Jakarta: Paramadina, 1999.

²³ Selain Musdah Mulia, kesemuanya pernah menjadi rektor Institut Agama Islam Negeri (IAIN) Jakarta. Satu institusi pengajian tinggi Islam yang cukup dihormati di Indonesia. Harun Nasution, bekas Rektor IAIN Jakarta pada tahun 1980-an dikatakan sebagai pihak yang paling bertanggung jawab terhadap penyebaran aliran ini menerusi karyanya *Islam Ditinjau Dari Berbagai Aspeknya* yang dijadikan sebagai rujukan wajib pelajar IAIN. Lihat Adian Husaini, *Liberalisasi Islam di Indonesia*, Makalah yang disampaikan dalam Program Rakorda Majlis Ulama se-Jawa dan Lampung di Serang Banten 11 Ogos 2009, hlm. 42-46. Adian Husaini dan Nuim Hidayat, *Islam Liberal*, hlm. 45.

²⁴ Lutfi Assyaukanie, *Ideologi Islam*, hlm. 188.

²⁵ Tidak sebagaimana pengajian tinggi awam yang menghendaki calon pelajarnya mempunyai ijazah pendidikan formal, IAIN memberi kelonggaran kepada pelajar lepasan pondok pesantren untuk memasuki institusi tersebut meskipun tidak mempunyai sijil formal (sekolah menengah). Malah, pada 1998 Kementerian Agama membuat peraturan bagi mengakomodasi pelajar lepasan pondok dengan menyatarakan mereka setara dengan sijil sekolah formal. Lebih daripada itu, pada 8 Julai 2003, menerusi Undang-Undang No 20 tentang Sistem Pendidikan Nasional, kewujudan sistem pendidikan tradisional seperti pondok dan madrasah diiktiraf kerajaan dan terintegrasi dalam sistem pendidikan nasional. Lihat pasal 17, 18 dan 30 Sistem Pendidikan Nasional No 20, Tahun 2003.

²⁶ Fuad Jabali dan Arief Subhan, "Intelektual Muslim dan Lahirnya Rumusan Baru Islam Indonesia", dalam, Rizal Sukma dan Clara Joewono (pnyt). *Gerakan dan Pemikiran Islam Indonesia Kontemporer*. Jakarta: Centre for Strategic and International Studies, 2007, hlm. 67-70.

Peranan IAIN cukup menarik dalam konteks ini ialah meskipun universiti awam di Indonesia diperuntukkan untuk disiplin keilmuan 'sekular', akan tetapi kebangkitan Islam yang melanda Indonesia pada awal tahun 1980-an muncul dan semarak di kampus-kampus awam milik kerajaan.²⁷ Justeru penggerak dan aktor utama gerakan Islam datang daripada kampus-kampus 'sekular', bukan dari kampus IAIN yang dianggap sebagai pusat pengajian agama di Indonesia. Sebaliknya, IAIN dikenali sebagai kampus yang menghasilkan pemikir dan graduan-graduan yang secara tipologi dan epistemologi pemikiran menjadi anti-tesis kepada apa yang diperjuangkan oleh rakan mereka yang daripada kampus bukan agama. Pada masa pelajar dari kampus 'sekular' bergerak dan berpandu dalam kerangka gagasan negara Islam, sebaliknya di kalangan pelajar IAIN, mengalami proses pengnyahan ideologi (deideologisasi) negara Islam.²⁸

Jika pelajar dari kampus 'sekular' menjadikan buku-buku tokoh Islam seperti Abu A'la Maududi, Hasan Al Banna, Sayyid Qutb, Ismail Faruqi, Said Hawwa dan sebagainya sebagai buku wajib di dalam aktiviti-aktiviti mereka di luar kampus seperti usrah dan diskusi keagamaan, di pihak satunya, rujukan-rujukan itu bukan menjadi keutamaan dan diganti dengan rujukan kitab 'putih' seperti karya Karl Marx, Harvey Cox, Robert N. Bellah, Che Guevara, John Stuart Mill, Rousseau, John Locke dan sebagainya. Karya para pemikir Barat ini dijadikan alat analisis untuk lebih memahami Islam menghadapi situasi-situasi semasa yang tidak hanya diselesaikan dengan merujuk

²⁷ Liputan media mengenai fenomena kebangkitan Islam di kampus-kampus sekular ini, lihat misalnya "Islam sebagai Baju Zirah di Kalangan Muda", *Tempo*, 13 Mei 1989. Ihsan Ali Fauzi, "Yang Muda Yang Beragama", *Panji Masyarakat*, No 565, 1-10 Februari 1988. "Menengok Laboratorium Rokhani ITB", *Panji Masyarakat*, No 365, 1982. "Ramadhan di Kampus Unair Surabaya", *Panji Masyarakat*, No 365, 1982.

²⁸ Salah satu tokoh terkemuka lepasan IAIN yang menjadi penggerak pengnyahan ideologi negara Islam ialah Nurcholish Majid, bekas ketua umum Himpunan Mahasiswa Islam (HMI) selama tiga period pada akhir tahun 1960-an yang merupakan organisasi pelajar Islam terbesar di Indonesia dan cukup berpengaruh di kalangan gerakan pelajar Islam di Malaysia. Laporan media mengenai peranan Nurcholish dalam merumuskan idea-idea baru keislaman lihat, "Nurcholish yang Menarik Gerbong", *Tempo*, 14 Juni 1986.

karya-karya ulama Islam, melainkan perlu merujuk kepada disiplin keilmuan di luar Islam lain.²⁹

Perubahan yang berlaku di institusi pengajian IAIN ini tidak lari daripada pendekatan dan polisi yang dikeluarkan oleh Munawir Sjadzali, Menteri Agama Indonesia pada tempoh 1983-1993. Pada November 1985, Kementerian Agama mengeluarkan polisi untuk menghantar pelajar IAIN tidak hanya tertumpu kepada universiti di Timur Tengah seperti di Universiti Al Azhar, akan tetapi turut menghantar pelajar ke universiti di Eropah dan Amerika.³⁰ Tujuannya adalah untuk mencetak 'ulama unggulan' yang tidak hanya menguasai pengetahuan agama yang kukuh, namun sarjana yang mempunyai kemampuan menguasai disiplin ilmu lain seperti sosiologi, antropologi, sejarah, ekonomi dan ketatanegaraan.³¹

Begitu juga yang berlaku dengan gerakan pelajar Islam di kedua negara. Berbeza dengan apa yang berlaku di Malaysia di mana penglibatan organisasi-organisasi pelajar Islam seperti Persatuan Pelajar Islam Universiti Malaya (PPIUM) dan Persatuan Pelajar Islam Universiti Kebangsaan Malaysia (PPIUKM) cukup ketara dalam arus kebangkitan Islam dengan gagasan memperjuangkan penubuhan negara Islam. Manakala di Indonesia gerakan pelajar Islam terkemuka seperti Himpunan Mahasiswa Islam (HMI) dan Pergerakan Mahasiswa Islam Indonesia (PMII) tidak menghendaki wujudnya negara Islam secara formal. Sebaliknya, organisasi mahasiswa ini menjadi pelopor

²⁹ Wawancara dengan Sahlul Faud, Jakarta 30 Ogos 2012. Bagaimanapun pada asasnya bukan bermakna di kampus awam sekular tidak ada kajian mengenai pemikiran yang sebegini. Malah, di kampus sekular seperti di ITB, terdapat beberapa kelompok diskusi yang berlatar pelbagai pemikiran dan aliran Islam seperti syiah, liberal dan sekular. Namun demikian, kelompok diskusi di kampus sekular tidak dimodali dengan asas ilmu agama seperti bahasa Arab dan penguasaan kepada sumber klasik Islam dibandingkan dengan pelajar di IAIN. Wawancara dengan Khizbullah Huda, Kuala Lumpur, 17 Ogos 2013.

³⁰ Lihat "IAIN Beralih Kiblat?", *Tempo*, 30 November 1985.

³¹ Lihat "Jadilah Iqbal-Iqbal yang Lain", *Tempo*, 30 November 1985.

kepada gerakan pemikiran dan praktik Islam yang lebih menekankan kepada memperjuangkan Islam secara substansial dan menjauhi politik formal.³²

Secara berkumpulan, beberapa pertubuhan yang secara terang-terangan menyokong dan membela gagasan pemikiran aliran kedua ini antaranya, Freedom Institute dan yang paling lantang dan terkenal, Jaringan Islam Liberal (JIL) yang lahir pada akhir 1990-an.³³ Jauh sebelumnya, iaitu pada awal tahun 1980-an muncul lembaga *think-tank* yang mempunyai pandangan liberal iaitu Lembaga Penelitian, Pendidikan, Penerangan Ekonomi dan Sosial (LP3ES)³⁴ dan Lembaga Studi Agama dan Filsafat (LSAF)³⁵ yang kedua-duanya diketuai oleh Dawam Rahardjo dan lembaga Paramadina yang diasaskan oleh Nurcholish Majid.³⁶ Di dalam kalangan gerakan mahasiswa dan organisasi kepemudaan yang dianggap turut menyebarkan fahaman ini di antaranya ialah Himpunan Mahasiswa Islam (HMI), Pergerakan Mahasiswa Islam Indonesia (PMII), Forum Mahasiswa Ciputat (Formaci) dan Ikatan Mahasiswa Muhammadiyah (IMM).³⁷

³² Mengenai perubahan orientasi dan corak pemikiran yang mempengaruhi kedua organisasi ini lihat misalnya dalam analisis Fachry Ali, "Cak Nur dan Gus Dur", *Tempo*, 19 Oktober 1991. Kajian yang cukup komprehensif mengenai perkembangan dan dinamika gerakan pelajar Islam lihat misalnya, Yudi Latif, *Inteligensia Muslim dan Kuasa: Genealogi Inteligensia Muslim Indonesia Abad ke-20*, Bandung: Mizan, 2005, hlm. 508-519.

³³ Mengenai sejarah dan latar belakang penubuhan JIL, lihat Lutfi Assyaukani, *Wajah Liberal Islam di Indonesia*, Jakarta: Teater Utan Kayu, 2002.

³⁴ Lembaga pemikiran ini menerbitkan jurnal ilmiah *Prisma* yang cukup popular di Indonesia. Jurnal ini dimaksudkan sebagai media informasi dan forum pembahasan mengenai isu-isu yang berkaitan dengan pembangunan ekonomi, perkembangan sosial dan perubahan budaya di Indonesia.

³⁵ Salah satu terbitan yang terhasil dari lembaga ini adalah jurnal *Ulumul Qur'an*. Jurnal bulanan ini mewakili pemikiran Islam yang progresif dan liberal khasnya berkaitan dengan isu-isu yang menyentuh perkembangan Islam.

³⁶ Paramadina merupakan lembaga tidak berorientasi keuntungan yang diasaskan oleh Nurcholish pada pertengahan 1980-an di Jakarta. Pada peringkat awal, ia banyak mengadakan ceramah keagamaan berperspektif inklusif yang banyak diikuti oleh kalangan elit Jakarta. Pada akhir 1990-an ia telah berkembang menjadi institusi pendidikan tinggi. Mengenai asal mula penubuhan Paramadina, lihat "Golongan Menengah Muslim: Meniti Harapan Baru?", *Panji Masyarakat*, No 525, 1986.

³⁷ Kebanyakan ahli dan operasi organisasi kemahasiswaan Islam ini banyak mendapat sambutan dari mahasiswa IAIN. Oleh sebab itu, muncul pro kontra dalam mengamati perkembangan yang berlaku di dalam pusat pengajian tinggi Islam tersebut. Di satu pihak, situasi ini menunjukkan perkembangan yang positif di mana IAIN dikenali telah melahirkan ramai sarjana Islam progresif. Namun di sisi lain, perkembangan ini dilihat sebagai situasi yang mencemaskan dan dianggap mengancam keyakinan dan akidah Islam. Keterangan lanjut mengenai IAIN dalam perspektif positif lihat Fuad Jabali dan Jamhari, *IAIN dan Modernisasi Islam di Indonesia*, Jakarta: Penerbit Logos, 2002. Lihat juga, Abdullah Saeed,

Selain mendapatkan sokongan daripada kalangan ahli akademik sama ada yang berada di dalam institusi pengajian tinggi mahupun intelektual secara individu, gagasan sekularisasi dan liberalisasi semakin rancak seiring dengan sokongan media dan penerbitan buku terhadap idea ini. Beberapa media massa yang menjadi corong dalam mengenal dan mempromosikan idea sekularisasi dan liberalisasi kepada masyarakat Islam antaranya majalah mingguan *Tempo*, harian *Kompas* dan *Jawa Pos*.³⁸ Penerbit buku yang cukup terkenal dalam menerbitkan karya-karya gagasan Islam liberal antaranya ialah LKiS, Gramedia, Mizan dan LP3ES.³⁹

Perkembangan ini menunjukkan bahawa gagasan sekularisasi atau desakralisasi⁴⁰ yang disuarakan oleh Nurcholish Majid pada tahun 1970-an dikatakan mendapat sambutan yang cukup hangat daripada kalangan Islam.⁴¹ Tidak sebagaimana yang berlaku pada awal kemerdekaan Indonesia pada tahun 1940-an sehingga 1960-an

“Toward Religious Tolerance through reform in Islamic Education: The Case of the State Institute of Islamic Studies of Indonesia”, *Indonesia and The Malay World*, Volume 27, No. 79, November 1999.

³⁸ *Tempo* merupakan media yang diasaskan pada tahun 1970-an. Pada tahun 1994, majalah ini diharamkan oleh pihak berkuasa kerana terlalu dianggap kritikal terhadap dasar parti pemerintah. Tokoh utamanya adalah Gunawan Mohammad, salah seorang yang turut mengasaskan Parti Amanat Nasional (PAN) pada 1999 bersama dengan golongan Islam moden-liberal yang diketuai Amien Rais. *Kompas* merupakan media harian terbesar di Indonesia yang diasaskan oleh Jakob Oetama dan kepemilikannya dikuasai oleh Kristian. Media ini banyak memuat ruang artikel, rencana dan opini yang menyokong fahaman Islam inklusif sesuai dengan labelnya iaitu ‘meraikan perbezaan’. Manakala *Jawa Pos* merupakan media nasional yang berpusat di Surabaya Jawa Timur. Harian ini menyediakan satu halaman penuh setiap seminggu sekali terhadap gagasan Islam liberal baik dalam bentuk hasil diskusi, resensi buku, wawancara dan tulisan yang mempromosikan idea berkenaan.

³⁹ Selain Gramedia, penerbit buku ini dimiliki atau dikuasai oleh Muslim yang dengan giat mengenal dan mempromosikan idea-pembaharuan dan liberalisasi Islam. Perkembangan yang cukup menarik dalam dunia penerbitan dan gagasan Islam liberal ini adalah kemunculan LKiS. Penerbit yang berpusat di Yogyakarta ini dimiliki oleh golongan muda aliran tradisional NU. Situasi ini merupakan pertanda baru di dunia penerbitan bertema keislaman yang selama ini didominasi atau begitu sinonim dikaitkan dengan golongan Islam moden sebagaimana yang ada di LP3ES dan Mizan.

⁴⁰ Istilah sekularisasi oleh Nurcholish kemudian ditukar kepada istilah desakralisasi. Tanpa merubah kandungan dan idea utama yang terdapat dalam gagasan sekularisasi, istilah desakralisasi selain dimaksudkan untuk mengelak daripada konotasi negatif yang timbul dalam istilah sekularisasi, ia juga bertujuan untuk lebih mudah diterima oleh kalangan umat Islam.

⁴¹ Lihat, “Nurcholish yang Menarik Gerbong”, *Tempo*, 14 Jun 1986. Bagaimanapun, pandangan ini dianggap terlalu ‘mendewakan’ peranan Nurcholish dalam menilai pembaharuan keagamaan. Amien Rais penilaian ini dianggap berlebihan dan mengabaikan faktor kesedaran keagamaan yang sudah pun meningkat di kalangan masyarakat Islam yang dicetuskan oleh kebangkitan Islam terutama yang berlaku di kampus-kampus. Kritik mengenai pandangan ini lihat, Amien Rais, “Umat Islam dengan Lokomotif Lain”, *Tempo*, 19 Juli 1986.

di mana idea sekularisasi banyak diperjuangkan oleh kaum nasionalis-sekularis yang sebenar,⁴² pada era 1980-an hingga pada 2000-an, idea ini banyak disuarakan oleh intelektual Islam dan golongan muda terpelajar yang komitmen keagamaannya cukup kuat.⁴³ Dukungan terhadap gagasan sekularisasi dan penolakan gagasan negara Islam (atau lebih tepatnya idea Islam tidak terlalu dikaitkan dengan perjuangan politik formal), dapat dilihat secara nyata dalam beberapa pilihan raya baik pada era autoritarian Orde Baru mahupun era reformasi yang menyaksikan parti-parti Islam tidak mendapatkan sokongan yang menggambarkan Islam sebagai penganut terbesar di Indonesia.⁴⁴

Dalam konteks Malaysia, nampaknya idea sekularisasi dan gagasan liberalisasi pemikiran Islam tidak dapat dilakukan secara terang-terangan dan terbuka sebagaimana yang berlaku di Indonesia. Walau bagaimanapun, dari segi wacana dan praktik, gagasan ini sudahpun dapat dilihat secara nyata dalam kenyataan Perdana Menteri pertama Tunku Abdul Rahman pada 1962 yang menolak tafsiran Malaysia sebagai negara Islam

⁴² Golongan nasionalis-sekularis pada era tahun itu sememangnya dikenali sebagai kumpulan Islam yang hanya tertera di kad pengenalan sahaja. Dengan erti kata lain, mereka tidak atau amat kurang mengamalkan ajaran dan rukun Islam seperti solat, puasa, zakat dan sebagainya. Apatah lagi wujudnya kesedaran dan penghayatan bahawa Islam turut menyediakan seperangkat prinsip dan etika dalam politik Islam. Dalam konteks seperti ini, sokongan mereka terhadap idea sekularisasi dapatlah dimaklumi.

⁴³ Golongan intelektual Islam yang menyokong idea liberalisasi dan desakralisasi ini kebanyakannya merupakan kalangan santri yang dikenali sebagai golongan Islam yang taat dalam beragama. Latar belakang pendidikan mereka juga banyak didapatkan di pesantren (pondok). Dari segi ini, dapat diandaikan bahawa pandangan dan pemikiran mereka mengenai sokongan mereka terhadap gagasan ini bukan didasarkan kedangkalan mereka terhadap ajaran Islam. Sebaliknya, berdasarkan kepada pemikiran dan 'pembacaan' mereka atas prinsip-prinsip yang disediakan Islam dalam memahami keterkaitan politik dan ajaran agama. Pandangan secara umum mengenai perubahan pemikiran golongan santri ini lihat Fachry Ali dan Bahtiar Effendy, *Merambah Jalan Baru Islam: Rekonstruksi Pemikiran Islam Indonesia Masa Orde Baru*, Bandung: Penerbit Mizan, 1986.

⁴⁴ Sepanjang sejarah pilihan raya di Indonesia, parti-parti Islam tidak pernah mendapat undi melebihi 44 peratus. Pada era Orde Lama, jumlah keseluruhan undi parti Islam sekitar 43 peratus. Pada era Orde Baru, di bawah pemerintahan yang authoritarian paling banyak mencecah 29 peratus undi. Pada era reformasi yang menyaksikan berlakunya pilihan raya yang bebas dan adil, parti-parti Islam paling tinggi memperolehi 41 peratus undi pada pemilu 2004. Analisis lanjut mengenai pencapaian parti Islam dalam pilihan raya, lihat misalnya, Sunny Tanuwidjaja, "Political Islam and Islamic Parties in Indonesia: Critically Assessing the Evidence of Islam's Political Decline", *Contemporary Southeast Asian*, Vol. 32, No 1 (2010), hlm. 29-49.

dan hanya menjadikan Islam sebagai agama rasmi negara. Malah, beliau meragukan kemampuan Islam sebagai asas pentadbiran dan dalam hal ehwal kenegaraan.⁴⁵

Dalam hal ini, terdapat pandangan bahawa secara keseluruhan Malaysia berpegang dan mengamalkan sekularisme terutama dalam konteks politik dan perundangan negara. Dakwaan ini merujuk kepada sistem politik yang mengamalkan demokrasi sekular kerana meletakkan kedaulatan di tangan rakyat bukan kedaulatan Allah, perlembagaan negara yang diwarisi penjajahan dan tidak menjadikan al-Qur'an dan Sunnah sebagai teras perundangan, parti yang memerintah tertegak dengan fahaman nasionalisme dan asabiyah Melayu yang kuat.⁴⁶

Di peringkat individu, gagasan liberalisasi dan sekularisasi di Malaysia dikatakan disokong oleh kaum intelektual seperti Zainah Anwar, Kassim Ahmad, Farish A. Noor, Akbar Ali dan Malik Imtiaz Sarwar.⁴⁷ Gagasan liberalisme turut disokong dan disebarkan wartawan kanan di harian terkemuka Astora Jabat dan individu terkemuka bekas anak perdana menteri iaitu Marina Mahathir, Norli Abdullah dan Anis Hussein Onn.⁴⁸

Di peringkat kumpulan, antara pertubuhan Islam yang dilihat menyokong gagasan dan idea Islam liberal antaranya Institut Kajian Dasar (IKD).⁴⁹ Sebagai bentuk

⁴⁵ Hussin Mutalib, *Islam dan Etnisitas: Perspektif Politik Melayu*, (terj. A.E. Priyono), Jakarta: LP3ES, 1995, hlm. 59.

⁴⁶ Abdul Basir Alias, *Ancaman Nasionalis Sekular Ekstrim di Malaysia*, Bangi: As Syabab Media, 2002, hlm. 255-270.

⁴⁷ Mohd Rumaizuddin Ghazali, "Aliran-Aliran Pemikiran Islam di Malaysia", dalam Shahrudin Badaruddin et.al. (pnyt), *Gerakan Islam antara Dua Paradoks*, Kajang: ABIM, 2006, hlm. 114.

⁴⁸ Riduan Mohamad Nor dan Ahmad Adnan Fadhill, *Islam Liberal dan Pluralisme Agama*, Kuala Lumpur: Jundi Resources, 2006, hlm. 119.

⁴⁹ IKD merupakan badan pemikir (*think-tank*) yang diasaskan oleh Anwar Ibrahim pada 1985. Pada 2004, IKD telah menterjemah dan menerbitkan karya Ali Abd Raziq yang bertajuk *Islam dan Dasar Pemerintahan*, sebuah buku yang dianggap sebagai 'peletak dasar' pemikiran sekular di kalangan umat Islam. Buku ini diterbitkan atas kerjasama dengan Konrad Adenauer Foundation iaitu sebuah badan yang banyak memberi dana untuk mempromosikan demokratisasi dan liberalisasi di negara-negara

sokongan kepada nilai-nilai pluralisme, menggalakkan demokrasi dan hak asasi manusia, pada Februari 2003 IKD turut bergabung dengan *Malaysian Interfaith Network* (MIN) yang dianggotai oleh 20 NGO termasuk NGO bukan Islam.⁵⁰ Pada peringkat awal, IKD berhubung cukup rapat dengan ABIM dalam usaha untuk mereformasi masyarakat. Namun sejak 1990-an IKD didakwa mula memperjuangkan Islam liberal dan terputus perjuangan dengan ABIM berikutan organisasi itu dikuasai oleh alumni universiti Asia Barat yang dikatakan rapat dengan Anwar Ibrahim. IKD bertukar kepada haluan liberal kerana didakwa kerap mendapat kerjasama dan tajaan daripada Konrad Adenauer Foundation (KAF).⁵¹

Selain itu, terdapat Sisters in Islam (SIS) yang diasaskan pada 1987.⁵² Pertubuhan yang terakhir ini dikenali sebagai organisasi yang memperjuangkan mengenai isu-isu yang berkaitan dengan emansipasi wanita, kesetaraan gender, hak-hak wanita dalam hukum Islam, diskriminasi wanita, interpretasi syariat Islam, keganasan rumah tangga dan isu poligami.⁵³ SIS dianggap kontroversi kerana penentangan mereka terhadap idea pelaksanaan hudud, memberi alternatif (meliberalisasi) hukum fiqh pihak berkuasa agama yang cenderung 'membenarkan' keganasan rumah tangga dan

Islam. Menurut Allers, penubuhan IKD merupakan manifestasi kepada usaha untuk menjadikan Islam lebih inklusif dan sebagai jawapan utama kepada persoalan masyarakat majmuk di Malaysia. Perkara ini juga dikaitkan dengan usaha mengelakkan wajah Islam radikal sebagaimana yang diperlihatkan PAS pada masa itu. Lihat Charles Allers, *Anwar Ibrahim Evolution of A Muslim Democrat*, Singapore: Monsoonbooks, 2014, hlm. 234.

⁵⁰ Latifah Abdul Majid et.al., "Ancaman Inklusifisme Agama terhadap Akidah Islamiyyah", dalam Mazlan Ibrahim et.al., (pnyt), *Islam Liberal Isu dan Reaksi*, Shah Alam: Jabatan Agama Islam Selangor, 2012, hlm. 26.

⁵¹ Riduan Mohamad Nor dan Ahmad Adnan Fadhil, *Islam Liberal*, hlm. 118. Maklumat mengenai Konrad Adenauer lihat, Salimiahwati Djafar dan Wan Shawaluddin Wan Hassan, "Konrad Adenauer dan Pemodenan Semula Jerman Barat, 1949-1963", *Sejarah*, Jabatan Sejarah Universiti Malaya, No 21. 2013, hlm. 125-146.

⁵² Laman web rasmi SIS dalam <http://www.sistersinislam.org.my/page.php?35>, diakses pada 15 November 2015.

⁵³ SIS ialah pertubuhan Islam yang ditubuhkan oleh kalangan wanita professional seperti peguam, wartawan dan ahli akademik. Fokus utama SIS ialah berkaitan dengan isu hak-hak wanita, tanggungjawab dan peranan suami yang berperspektif keadilan gender. Huraian lanjut mengenai SIS lihat misalnya, Saliha Hassan, "Islamic Non-Goernmental Organization", dalam Meredith L. Weiss and Saliha Hassan, *Social Movements in Malaysia From Rural Communities to NGOs*, London, Routledge Curzon, 2003, hlm. 108-109.

mencabar keputusan jabatan agama Islam berkaitan peraturan yang dianggap mendiskriminasikan wanita.⁵⁴

Disebabkan pendekatan yang sebegini, pada 1990-an PAS menerusi akhbar rasminya *Harakah* pernah meminta kerajaan untuk mengharamkan SIS daripada melakukan aktiviti dan mempromosikan pemikirannya.⁵⁵ Selain menerbitkan risalah, buku dan membuat kenyataan akhbar mengenai isu-isu wanita, SIS juga kerap mengadakan persidangan antarabangsa tentang hak dan peranan wanita. Antara aktiviti SIS yang terkenal ialah persidangan Musawah yang menjemput tokoh-tokoh feminis seluruh dunia.⁵⁶

Aliran sekular-liberal dalam masyarakat Islam di Malaysia turut dikaitkan dengan kemunculan gerakan anti hadis (*inkar as-sunnah*) yang dipelopori oleh Kassim Ahmad, sejak tahun 1980-an. Bekas timbalan menteri UMNO dan pengerusi Parti Sosialis Malaya (1968-1984) ini memelopori aliran liberalisme Islam dengan seruannya kepada masyarakat Islam di Malaysia agar meninggalkan hadis dan hanya berpegang kepada al-Qur'an. Ini kerana menurutnya hadis adalah mengandungi

⁵⁴ Norani Othman, *Islam, Islamization and Democratization: Challenges and Prospects*, Bangi: Institut Kajian Malaysia dan Antarabangsa, 2007.

⁵⁵ Zainah Anwar, "Berebut Paling Saleh" Islam dan Politik di Malaysia", dalam, Ulil Abshar Abdalla (pnyt), *Islam dan Barat: Demokrasi dalam Masyarakat Islam*, Jakarta: Friedrich-Naumann-Stiftung (FNS) Indonesia dan Pusat Studi Islam Paramadina, 2002, hlm. 91. Pada Julai 2014, Majlis Agama Islam Selangor (MAIS) telah mengeluarkan fatwa SIS adalah pertubuhan sesat dan menyeleweng kerana berfahaman liberal dan pluralisme. Walau bagaimanapun, SIS mencabar fatwa dengan memfailkan semakan kehakiman di Mahkamah Tinggi Kuala Lumpur. SIS memohon untuk membatalkan perisytiharan fatwa itu dan mahu diiktiraf sebagai badan yang dijamin mengikut Akta Syarikat 1965 dan tidak terikat dengan fatwa itu.

⁵⁶ Salah satu tokoh kontroversi yang kerap dijemput dalam pelbagai agenda SIS ialah Aminah Wadud, tokoh feminis dan bekas pensyarah UIA Malaysia dari Amerika Syarikat. Salah satu tindakannya yang kontroversi beliau ialah kesediaannya menjadi imam solat Jumaat dengan jamaah yang terdiri daripada lelaki dan perempuan di Amerika Syarikat pada 18 Mac 2005. SIS juga kerap menjemput intelektual Islam Indonesia yang dikenali memiliki perhatian terhadap kajian dan isu wanita seperti KH Husein Muhammad, Marzuki Wahid dan Nur Rofiah.

kepalsuan dan menyesatkan manusia yang menjadi punca kepada perpecahan umat Islam.⁵⁷

Meskipun pada hakikatnya idea sekular dan liberalisasi pemikiran di Malaysia wujud sejak sekian lama dan tumbuh berkembang hingga kini, namun ia tidak dapat dilakukan secara terbuka dan terang-terangan sebagaimana di Indonesia. Ada beberapa faktor yang melatarinya yang secara garis besarnya di antaranya, pertama, Jabatan Agama Islam atau Jabatan Mufti di setiap negeri dan peringkat Persekutuan mempunyai kuasa besar dalam melakukan tindakan kepada mana-mana pihak yang dianggap mempunyai pemikiran dan menyebarkan aliran Islam yang tidak bersesuaian dengan tafsiran pihak autoriti agama.⁵⁸ Kedua, peruntukan perundangan Islam telah menggariskan batasan dan paradigma Islam yang hanya bersumber kepada pegangan manhaj *ahlussunnah wal jamaah* dan bermazhab Syafii. Ketiga, tradisi perbezaan pendapat dan pemikiran kurang tumbuh subur kerana sejak awal corak keagamaan telah diatur untuk mencapai titik persamaan secara maksimum. Hal ini misalnya dapat dilihat dalam teks khutbah Jumaat dan Hari Raya yang seragam. Keempat, jabatan agama dan penasihat Sultan didominasi oleh golongan ulama tradisional yang secara paradigmatic sememangnya bertentangan dengan aliran liberal atau gagasan pembaharuan yang progresif.⁵⁹

⁵⁷ Ishak bin Sulaiman dan Sulidar, "Liberalisme dalam Anti Hadith di Indonesia dan Malaysia", dalam Abdul Karim Ali dan Mohd Roslan Mohd Nor, *Islam Liberal Isu dan Cabaran*, Petaling Jaya: Persatuan Ulama Malaysia, 2009, hlm. 123.

⁵⁸ Hal ini misalnya dapat dilihat dalam peruntukan seksyen 12 (C) Enakmen Jenayah Syariah Selangor 1995 dan seksyen 36 (1) Enakmen Pentadbiran Islam Wilayah Persekutuan.

⁵⁹ Diringkas daripada perbincangan dengan pelbagai narasumber, Mohd Shauki Abdul Madjid, Kuala Lumpur 2 Disember 2011. Siddiq Fadzil, Kajang, 22 Januari 2009 dan 28 Mac 2012. Shamrahayu Aziz, Gombak, 8 November 2013. Chandra Muzaffar, Petaling Jaya, 28 Januari 2014.

6.3 Penentangan Terhadap Penubuhan Negara Islam

Dalam sejarah pembentukan negara bangsa di Malaysia dan Indonesia, kumpulan sekular merupakan kumpulan yang konsisten menentang pembentukan negara Islam. Selain disebabkan faktor dalaman, halangan terlaksananya negara Islam ialah wujudnya penentangan golongan sekular sejak awal merdeka hingga ke masa kini. Di Malaysia, pasca penjajahan, negara ditadbir oleh golongan pentadbir dan pimpinan yang kebanyakannya merupakan daripada kalangan elit masyarakat dan kaum bangsawan istana. Sedangkan di Indonesia, situasinya hampir sama di mana para pemimpin dan elit negara mempunyai latar belakang sebagai kalangan birokrat dan elit masyarakat (dikenali sebagai priyayi). Di kedua-dua negara, latar belakang mereka adalah berpendidikan sekular dan sangat minimum pengetahuan dan penghayatan keagamaannya.⁶⁰

Lantaran itu, seringkali dalam menanggapi sebarang isu yang berkaitan dengan idea negara Islam, golongan nasionalis yang berada dalam pentadbiran banyak bercanggah dengan kehendak dan aspirasi golongan Islam. Di satu pihak, golongan nasionalis menghendaki wujudnya sistem pemerintahan yang tidak berdasarkan agama (Islam), sementara di pihak lain golongan Islam menghendaki sistem dan ideologi negara dijadikan sebagai teras pemerintahan. Maka, tidaklah menghairankan di kemudian hari, ketika kedua-dua golongan ini diberi peluang dalam merumuskan dan menentukan ideologi negara Islam, berlaku pertembungan idea masing-masing. Perkara

⁶⁰ Salah satu contoh yang cukup popular di Malaysia pada tahun 1970-an mengenai hal ini adalah berkaitan dengan kehidupan peribadi Tunku Abdul Rahman, Perdana Menteri pertama. Bukan satu rahsia lagi jika kalangan ramai mengetahui beliau terbiasa dengan amalan-amalan harian yang bertentangan dengan syariat Islam seperti minum arak dan berjudi. Salah satu kuda kegemaran beliau yang sering digunakan dalam perlumbaan kuda yang disertai dengan perjudian, diberi nama *al Mutawwif*. Tindakan yang mendapat kritikan keras daripada kalangan Islam kerana telah menyalahgunakan nama itu untuk aktiviti yang bertentangan dengan ajaran Islam. Ironiknyanya, beliau adalah Pengerusi PERKIM, salah satu institusi Islam yang terkenal ketika itu. Lihat, Ahmad Shah Mohd Noor, "Tunku Diseru Insaf", *Panji Masyarakat*, April 1983, hlm. 16-18.

inilah yang menyebabkan hubungan yang tidak serasi dan cenderung bermusuhan antara kedua belah pihak.⁶¹

Di Indonesia, penentangan terhadap perjuangan penubuhan negara Islam berkait rapat dengan hubungan kerajaan yang didominasi oleh golongan nasionalis-sekular yang sering kali mengalami ketegangan.⁶² Hubungan Islam politik dan pemerintah pada era Orde Baru oleh sebahagian pengkaji disifatkan sebagai penuh permusuhan (antagonistik),⁶³ saling mencurigai,⁶⁴ peminggiran politik,⁶⁵ dan akhirnya saling mengakomodasi kepentingan masing-masing.⁶⁶ Pola hubungan yang pasang surut ini menunjukkan bahawa Islam tidak dilihat sebagai agama yang terintegrasi dalam sistem politik negara sebagaimana yang wujud di Malaysia. Akan tetapi pola hubungan Islam

⁶¹ Isu ini telah didiskusikan secara terperinci dalam bab sebelumnya.

⁶² Lihat "Pasang-Surut Hubungan Islam-Beringin", *Tempo*, 21 September 1991.

⁶³ Istilah ini digunakan bagi menggambarkan hubungan yang penuh pertentangan dan pada tingkat tertentu diwarnai dengan perlawanan yang bersifat radikal. Ia juga menunjukkan hubungan yang sama sekali tidak adanya kerja sama dan saling pengertian di antara kerajaan dengan kelompok Islam dalam melaksanakan agenda pembangunan negara. Abdul Aziz Thaba dalam kajiannya menyatakan periode 1966-1981 merupakan tempoh waktu yang dipenuhi dengan antagonisme pemerintah terhadap unsur-unsur politik Islam. Manakala kajian Bahtiar Efendy menyebutkan punca sikap antagonisme pemerintah adalah sebagai akibat daripada 'dosa-dosa' golongan Islam di masa lampau yang kuat menghendaki wujudnya negara berdasarkan Islam. Untuk keterangan lanjut tentang latar belakang sikap antagonisme pemerintah kepada Islam lihat, Abdul Aziz Thaba, *Islam dan Negara dalam Politik Orde Baru*, Jakarta: Gema Insani Press, 1996, terutama bab 6. Bandingkan, Bahtiar Effendy, *Islam and the State in Indonesia*, bab 2.

⁶⁴ Sikap saling mencurigai ini muncul daripada kedua-dua belah pihak. Di pihak rejim, kewujudan Islam politik yang menginginkan negara Islam dianggap bertentangan dengan asas ideologi negara Pancasila. Manakala di pihak golongan Islam mencurigai rejim Orde Baru telah memusuhi Islam dan sering membelakangkan Islam dengan mengeluarkan beberapa dasar yang bertentangan dengan prinsip-prinsip seperti rancangan undang-undang perkahwinan pada 1973, rancangan diiktirafnya aliran kepercayaan sebagai agama rasmi negara pada 1978 dan legalisasi perjudian. Lihat Abdul Aziz Thaba, *Islam dan Negara*, hlm. 251-161. Lihat "Dari Syak Wasangka dan Sengketa", *Tempo*, 6 Julai 1991.

⁶⁵ Sebagai akibat daripada perlawanan yang ditunjukkan oleh golongan politik Islam dan juga sikap phobia rejim Orde Baru terhadap golongan ini, maka umat Islam secara keseluruhannya yang menjadi mangsa oleh situasi ini. Oleh pihak rejim, Islam dianggap menjadi penghalang cita-cita pemodenan dan pembangunan yang menjadi fokus utama Orde Baru kerana golongan politik Islam masih sibuk dengan perjuangan menegakkan negara berdasarkan prinsip-prinsip Islam. Oleh yang demikian, Islam perlu dipinggirkan dan disingkirkan daripada wilayah kekuasaan negara. Keterangan lanjut tentang masalah ini, lihat, M. Rusli Karim, *Negara dan Peminggiran Islam Politik*, Yogyakarta: Tiara Wacana, 1999.

⁶⁶ Lihat Afan Ghaffar, "Politik Akomodasi: Islam dan Negara di Indonesia", dalam, M. Imam Aziz et.al (pnyt), *Agama, Demokrasi dan Keadilan*, Jakarta: Penerbit Gramedia, 1993.

dan negara di Indonesia ditentukan oleh tokoh pemimpin negara dan elit parti yang menguasai kancah politik pada masa berkuasa.⁶⁷

Skema ini dapat dilihat dalam pemerintahan Orde Baru. Regim kerajaan yang diterajui oleh Soeharto ini disokong sepenuhnya oleh tentera, iaitu Angkatan Bersenjata Republik Indonesia (ABRI).⁶⁸ Kerajaan Orde Baru juga dikenali sebagai regim tentera yang didominasi kumpulan sekular. Menerusi dasar yang dikenali sebagai Dwi Fungsi,⁶⁹ regim ini begitu berkuasa dan hegemoni dalam kehidupan sosial dan politik negara.⁷⁰ Selain menggunakan tentera sebagai asas kekuatan regim, kerajaan Orde Baru turut menggunakan Golongan Karya (Golkar), parti yang diasaskan oleh Angkatan Tentera Darat pada tahun 1964, sebagai jentera politiknya dalam pilihan raya.⁷¹

⁶⁷ Huraian lanjut yang cukup menarik mengenai dominannya faktor individu dalam kepimpinan politik di Indonesia lihat misalnya, William Liddle, "Soeharto's Indonesia: Personal Rule and Political Institutions", *Pacific Affairs*, Vol. 58, No. 1, Spring 1985.

⁶⁸ Pada 1 April 1999 ditukar menjadi Tentara Nasional Indonesia (TNI). Perubahan ini merupakan kesan daripada zaman reformasi pada 1998 yang menghendaki golongan tentera untuk tidak terlibat dalam politik. Kembali semula ke nama TNI dimaksudkan untuk menghayati tujuan asal terbentuknya TNI pada tahun 1947 yang berperanan dan berfungsi sebagai pihak yang mempertahankan kemerdekaan yang diisytiharkan pada 1945 daripada ancaman kedatangan semula Belanda yang hendak menjajah Indonesia.

⁶⁹ Dwi Fungsi bermaksud dua fungsi iaitu berfungsi sebagai tentera dan ahli politik. Melalui peranan yang sebegini, tentera tidak hanya berperanan sebagai penjaga dan pengawal keamanan nasional daripada serangan musuh luar, akan tetapi ia membolehkan jeneral-jeneral tentera menguasai jawatan-jawatan politik di semua peringkat daerah dan pusat dan di pelbagai bidang kehidupan sosial, ekonomi dan agama. Keterangan lanjut, Lihat Ulf Sundhaussen, *Politik Militer Indonesia: Menuju Dwi Fungsi ABRI*, (terj.) Jakarta: Lembaga Penelitian Pendidikan dan Penerangan Ekonomi dan Sosial, 1986.

⁷⁰ Dominasi tentera dapat dilihat dengan penguasaan mereka dalam pelbagai pos-pos penting baik di kabinet, Ketua DPR/MPR (Yang Dipetua Dewan Rakyat), Peguam Negara, Ketua Mahkamah Agung, Gabenor, Bupati (Yang dipertua daerah), anggota parlimen dan jawatan-jawatan penting yang lainnya. Sebagai perbandingan lihat, Harold Crouch, *Militer dan Politik di Indonesia*, (terj. Th Sumartana), Jakarta: Penerbit Sinar Harapan, 1986.

⁷¹ Pada asalnya, parti ini adalah nama kumpulan yang dikenali dengan nama Sekretariat Bersama (Sekber) Golkar. Kumpulan ini dianggotai oleh kumpulan fungsional daripada pelbagai organisasi swasta dan agensi kerajaan baik daripada kalangan tentera mahupun kalangan rakyat awam. Tujuan asal pembentukan Sekber Golkar adalah untuk menandingi kekuatan kumpulan dan organisasi penyokong Parti Komunis Indonesia (PKI) yang ketika itu cukup kuat kedudukannya. Bagaimanapun, setelah PKI diharamkan pasca kegagalan pemberontakan Gerakan 30 September 1965, Golkar telah menjelma menjadi kekuatan politik besar kerana ia dijadikan sebagai parti politik oleh regim Orde Baru. Sepanjang enam kali pelaksanaan pilihan raya (pemilu) yang dilaksanakan di bawah kekuasaan Orde Baru, Golkar secara terus menerus menang dominan, lebih dari dua pertiga undi keseluruhan. Kajian tentang Golkar, lihat Leo Suryadinata, *Golkar dan Militer: Studi Tentang Budaya Politik*, Jakarta: LP3ES, 1992. David Reeve, *Golkar of Indonesia: an Alternative to the party System*, Singapore: Oxford University Press, 1985.

Pada awal terbentuknya Orde Baru pada 1967, Presiden Soeharto ketika itu banyak dikelilingi oleh orang-orang kepercayaan yang berideologi sekular dan fobia terhadap Islam politik.⁷² Menurut Jenkins, suasana permusuhan dan ketakutan (Islamofobia) terhadap Islam sebagai kekuatan politik digambarkan dalam satu pertemuan di antara Soeharto dengan Parti Katolik yang diwakili tokohnya Frans Seda. Dalam pertemuan menjelang pelaksanaan PEMILU 1977 itu, Soeharto dengan tegas mengatakan bahawa "musuh bersama kita ialah Islam".⁷³

Oleh sebab itu, tidaklah mengejutkan jika pihak rejim sedaya upaya menyekat dan menutup peluang golongan Islam dalam percaturan politik dan usaha untuk menubuhkan negara Islam secara formal. Beberapa peristiwa penting yang menjadi petunjuk itu antaranya, penolakan rejim terhadap usulan untuk menubuhkan semula Masyumi yang dikenali sebagai parti yang bercita-cita menubuhkan negara Islam. Pada asasnya Soeharto tidak berkeberatan terhadap idea penubuhan semula Masyumi yang diharamkan oleh Soekarno pada 17 Ogos 1960.⁷⁴ Namun demikian, atas desakan daripada orang-orang dekatnya -salah satunya adalah Jeneral Panggabean, Ketua Angkatan Darat yang beragama Kristian- Soeharto menolak penubuhan semula Masyumi. Sebaliknya, merestui penubuhan Partai Muslimin Indonesia (Parmusi), parti yang dicadang sebagai ganti daripada Masyumi.⁷⁵ Lebih jauh, begitu buruknya

⁷² Penasihat-penasihat penting Soeharto terdiri daripada jeneral-jeneral sekular (abangan) yang berorientasi kejawan dan tentera Kristian Protestan. Kejawan adalah satu fahaman di mana nilai-nilai adat Jawa totok digunapakai dalam pemikiran dan tingkah laku seseorang. Beberapa tokoh penting itu antara lain Alamsyah Ratuperwiranegara, Sujono Humardani, Yoga Sugama dan Ali Murtopo. Kumpulan ini dikenali sebagai "kelompok inti lingkaran dalam", iaitu kumpulan yang paling dekat dengan Soeharto. Penasihat-penasihat Soeharto yang beragama Kristian antaranya, Maraden Panggabean, Sudomo dan Beny Murdani. Lihat, Davis Jenkins, *Soeharto dan Barisan Jenderal Orba, Rezim Militer Indonesia 1975-1983*, (terj.), Jakarta: Komunitas Bambu, 2010, hlm. 26-28.

⁷³ Ibid., hlm. 35.

⁷⁴ Selain Masyumi, Parti Sosialis Indonesia (PSI) turut mengalami nasib yang sama kerana salah seorang pemimpinnya dianggap terlibat dalam gerakan PRRI dan Permesta. Lihat, Boland, *Pergumulan*, hlm. 107.

⁷⁵ Samson, "Islam in Indonesia", hlm. 1008-1009.

perlakuan pihak kerajaan terhadap Islam sehingga rejim berkuasa pernah melabel sebagai kucing kurap kepada aktivis politik Islam.⁷⁶

Berdasarkan alasan bahawa Masyumi mempunyai kecenderungan untuk terus memperjuangkan penubuhan negara Islam meskipun ia sudah dibubarkan, pihak tentera tidak memberi ruang dan peluang sama sekali kepada Masyumi untuk kembali ke gelanggang politik nasional.⁷⁷ Dengan mengizinkan Masyumi bergiat aktif dalam politik, maka dikhuatirkan konflik pertentangan ideologi negara akan tercetus semula. Meskipun mengakui adanya kerjasama yang erat kelompok Islam dan tentera dalam menumpaskan komunis pada 1965, akan tetapi Masyumi dianggap lebih kurang sama bahayanya dengan gerakan Darul Islam.⁷⁸ Menurut Simatupang⁷⁹:

"Kini pihak Angkatan Darat (AD) khawatir bahwa seluruh masalah mengenai bentuk negara akan dibuka kembali. Sebagian akibatnya ialah pihak AD mengambil langkah memperkenalkan Sapta Marga, sumpah setia dengan pernyataan tanpa kompromi bahwa AD bertekad akan mempertahankan Pancasila (dengan demikian menolak segala upaya mendirikan negara Islam)".⁸⁰

Pihak rejim turut menolak penubuhan semula Masyumi kerana dianggap sebagai bahagian masa lalu yang menyimpang dari ideologi negara Pancasila dan Undang-Undang Dasar (UUD) 1945 dan terlibat dalam pemberontakan PRRI. Pada 21 Disember 1966, pihak rejim tentera memberi amaran bahawa:

"...would take firm steps against anyone, whichever side, whatever group which will deviate from Pantja Sila and the 1945 Constitution as which has

⁷⁶ Lihat, Muhammad Kamal Hassan, *Muslim Intellectual Responses to "New Order" Modernization*, Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka, 1982, hlm. 121.

⁷⁷ Ibid.

⁷⁸ David Jenkins, *Soeharto dan Barisan Jenderal Orba, Rezim Militer Indonesia 1975-1983* (terj.), Jakarta: Komunitas Bambu, 2010, hlm. 10.

⁷⁹ Beliau adalah Ketua Tentera Angkatan Darat (AD) pada zaman revolusi yang pernah memimpin pasukan menumpaskan pemberontakan Darul Islam. Beliau juga merupakan Ketua Dewan Gereja Indonesia. Ibid.

⁸⁰ Ibid., hlm. 10-11.

already been done by the Comunist Party Revolt in Madiun, Gestapu, Darul Islam/Islamic Army of Indonesia (a fanatical Islamic movement – most powerfull in the 1950s and deriving its base of support in West Java – which attempted to gain an Islamic state by force of arms) and Masjumi-Socialist Party of Indonesia...".⁸¹

Penolakan dan penentangan terhadap negara Islam turut disumbang oleh intelektual terkemuka Nurcholish Majid atau yang dikenali dengan panggilan mesra Cak Nur pada awal tahun 1970.⁸² Gerakan yang juga dikenali sebagai gerakan pembaharuan ini terutama bertujuan untuk menolak cita-cita penubuhan negara Islam terutama yang diperjuangkan oleh Masyumi dan parti Islam ketika itu PPP. Menurut Nurcholish, perjuangan negara Islam tidak menarik dan kehilangan dinamika kerana umat Islam hanya akan terperangkap dengan ideologi politik yang sesungguhnya tidak diatur dalam Islam. Apatah lagi, pencapaian parti-parti Islam tidak mampu membangun imej yang positif, malah sebaliknya catatan sebahagian umat Islam yang terlibat dalam korupsi semakin meningkat.⁸³

Tidak sebagaimana gerakan pembaharuan Islam pada awal abad ke-20 yang lebih menekankan kepada aspek pembaharuan atau pemurnian akidah (tauhid) daripada unsur-unsur bidaah dan khurafat, gerakan intelektual yang dipelopori oleh pemikir terkemuka Indonesia Nurcholish Majid ini menyerukan agar umat Islam meninggalkan perjuangan Islam melalui parti politik.⁸⁴ Melalui slogan yang dilaungkannya yang

⁸¹ Allan A. Samson, "Islam in Indonesian Politics", hlm. 1005.

⁸² Kajian yang menarik mengenai respons kaum intelektual terhadap gagasan modenisasi Orde Baru lihat Mohammad Kamal Hasan, *Muslim Intellectual Responses to New Order Modernization in Indonesia*, Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka, 1980. Lihat juga Syafi'i Anwar, *Pemikiran dan Aksi Islam Indonesia: Sebuah Kajian tentang Cendekiawan Muslim Orde Baru*, Jakarta: Penerbit Paramadina, 1995.

⁸³ Nurcholis Madjid, *Islam Kemodernan dan Keindonesiaan*, Bandung: Mizan, 1984, hlm. 205.

⁸⁴ Pada 30 Oktober 1972, Nurcholish menyampaikan ceramah yang bertajuk 'Menyegarkan Fahaman Keagamaan di Kalangan Umat Islam Indonesia' di Taman Ismail Marzuki Jakarta, satu tempat yang bergengsi dalam dunia sastra dan keilmuan. Gagasan utama ceramah beliau adalah gagasan negara Islam sebagaimana yang diperjuangkan oleh tokoh-tokoh Islam pada era 1950-an oleh Masyumi pada asasnya tidak berdasarkan kepada hujah yang sahih. Menurutnya, tidak ada dalil dalam Al-Qur'an dan

kemudian mencetuskan kontroversi 'Islam yes, parti Islam no',⁸⁵ Nurcholis mengajak umat Islam memberi kerjasama dan mendukung sepenuhnya pemerintahan Orde Baru di bawah pimpinan Soeharto.⁸⁶

Hujah utama Nurcholish yang kemudian banyak menerima dukungan daripada kalangan Islam dan anak muda⁸⁷ (dan juga mendapat kritik keras dan tentangan daripada kalangan Islam yang lain⁸⁸) mengkompromikan pemikiran dan tindakan umat Islam terhadap gagasan modenisasi dan agenda pembangunan Orde Baru adalah berdasarkan kepada realiti yang terjadi sebelum ini bahawa Islam telah dipinggirkan oleh pihak berkuasa. Politik peminggiran ini selain kerana Islam dipersepsikan sebagai golongan yang kolot, anti-pembangunan dan anti-pemodenan, juga kerana dianggap sebagai anti-Pancasila.⁸⁹ Gagasan pembaharuan ini juga mempersoalkan pendekatan dan strategi kalangan elit Muslim terdahulu yang terlalu memimpikan negara Islam dan cenderung memahami politik Islam secara formalistik, legalistik atau skriptualistik.⁹⁰

Hadis yang meminta umat Islam mendirikan negara Islam. Perbincangan lanjut mengenai isu ini akan dibincangkan di bahagian lain bab ini.

⁸⁵ Dalam bahasa dan istilah yang lain, slogan ini bermaksud bahawa umat Islam mengalami kesalahan pemahaman mengenai politik yang dianggap sebagai ajaran Islam yang dianggap berdimensi ukhrawi (suci). Padahal ia bersifat duniawi (politik) dan sementara (*temporal*). Dengan erti kata lain, ia membawa maksud bahawa perjuangan dan kepentingan Islam itu tidak hanya semata-mata melalui parti politik. Di lain pihak, umat Islam perlu menolak parti politik Islam memandangkan kegagalan parti-parti politik di masa lampau memperjuangkan aspirasi Islam dan malah menjadi Islam dipinggirkan dan dimusuhi oleh kerajaan. Untuk keterangan lanjut mengenai gagasan ini lihat Nurcholish Madjid, *Islam Kemoderenan*, hlm. 204-214.

⁸⁶ Kamal Hasan menggelar golongan ini sebagai kelompok akomodasionis. Gelaran yang bertentangan dengan kumpulan ini disebut sebagai kumpulan idealis yang dari beberapa segi mempunyai pandangan yang kritikal dan berperanan sebagai kumpulan pembangkang. Mengenai dua kumpulan ini, lihat Kamal Hasan, *Muslim Intellectual Responses*, bab 2 dan bab 3.

⁸⁷ Kamal menyebut kumpulan ini sebagai golongan yang mempunyai pemikiran sekular dan pendokong idea pemisahan Islam dan negara. Dan disokong oleh tokoh-tokoh Islam akomodasionis seperti Mintaredja, Mukti Ali dan Ahmad Tirtosudiro. Kamal Hasan, *Muslim Intellectual Responses*: hlm. 98.

⁸⁸ Antara tokoh-tokoh Islam pengkritik pemikiran pembaharuan Nurcholish ialah Rasjidi, Hasbullah Bakri dan Anwar Harjono. Ibid. Dan beberapa tokoh yang mempunyai kaitan dengan tokoh tua dalam Masyumi seperti M. Natsir, Deliar Noer, Zakiah Drajat dan Maftuchah Yusuf. Lihat Fachry Ali dan Bahtiar Efendi, *Merambah Jalan*, hlm. 123.

⁸⁹ Hal ini terutama berkaitan dengan sejarah perjuangan politik Islam yang menghendaki pelaksanaan syariat Islam dalam Piagam Jakarta dan menyimpan cita-cita penubuhan negara Islam, oleh pihak rejim berkuasa telah dijadikan ukuran bahawa kesetiaan kalangan Islam terhadap Pancasila sebagai ideologi negara masih diragukan. Perbincangan lanjut lihat, Fachry Ali dan Bahtiar Efendi, *Merambah Jalan*, hlm. 122.

⁹⁰ Bahtiar Effendy, *Islam dan Negara: Transformasi Pemikiran dan Praktik Politik Islam di Indonesia*, Jakarta: Paramadina, 1998, hlm. 130.

Gesaan Nurcholish agar umat Islam melakukan sekularisasi atau desakralisasi⁹¹ politik Islam dan 'melupakan' penubuhan negara Islam, banyak pihak yang menyokong gagasan ini secara diam-diam dan turut disokong oleh pihak berkuasa.⁹² Menurut kumpulan intelektual ini, sekurang-kurangnya ada empat alasan penolakan negara Islam secara formal. Pertama, tidak ada bukti (dalil) yang tegas dalam al-Qur'an dan Sunnah yang mewajibkan umat Islam untuk menubuhkan negara Islam. Kedua, meskipun diakui Islam menyediakan prinsip-prinsip asas sosial-politik, tetapi ideologi Islam tidak ada. Ketiga, Islam perlu difahami secara kontekstual yang disesuaikan dengan keadaan semasa. Keempat, pemahaman Islam bersifat relatif dan sebab itu dapat berubah. Hanya Allah yang mengetahui kebenaran mutlak. Tidak boleh ada yang mendakwa dirinya yang paling benar dalam memahami ajaran Islam.⁹³

Dalam konteks Malaysia, penolakan negara Islam secara formal dan konservatif sudahpun wujud sejak Malaysia merdeka sehingga kini. Sebagaimana yang telah dijelaskan pada bahagian sebelumnya, tampuk pemerintahan dipegang dan dikendalikan sepenuhnya oleh UMNO bersama pakatan politiknya dalam Perikatan (kemudian Barisan Nasional) yang berhaluan nasionalisme liberal. Kecuali pada waktu kemasukan PAS dalam BN pada 1974-1978, UMNO adalah parti Melayu yang dominan dalam kerajaan dan masyarakat bersama gagasan-gagasan nasionalismenya yang kental. Jika di Indonesia, asas sokongan kaum nasionalis diterjemahkan ke dalam parti-parti nasionalis seperti Partai Nasional Indonesia (PNI) pada era Soekarno dan Golongan Karya

⁹¹ Pada asalnya, Nurcholish menggunakan istilah sekularisasi bagi menjelaskan pemikirannya agar umat Islam tidak menganggap politik sebagai ajaran Islam. Politik perlu dilihat sebagai persoalan duniawi semata-mata. Namun, setelah mendapatkan banyak kritikan, beliau memperhalusi istilah sekularisasi kepada istilah desakralisasi tanpa merubah inti pemikirannya. Sambil mengakui bahawa istilah sekularisasi membawa konotasi negatif dan kemungkinan disalahtafsirkan, istilah desakralisasi diperkenalkan yang membawa maksud sama dengan istilah sekularisasi.

⁹² M. Dawam Rahardjo, "Islam dan Modernisasi: Catatan atas Paham Sekularisasi Nurcholish Madjid, Kata Pengantar" dalam Nurcholish Madjid, *Islam Kemoderenan dan Keindonesiaan*, Bandung: Mizan, 1987, hlm. 31.

⁹³ Bahtiar Effendy, *Islam dan Negara*, hlm. 134-135.

(Golkar) pada era Soeharto, maka dalam konteks Malaysia, teras sokongan UMNO datang daripada kaum Melayu dan kalangan bangsawan. Selain itu, UMNO menjadi pengawal kepada ketuanan kaum Melayu.⁹⁴

Kekuatan nasionalis yang memerintah di Malaysia dan Indonesia memiliki gaya dan pendekatan masing-masing dalam menangani cabaran kekuatan Islam politik yang dicirikan dengan usaha untuk menubuhkan negara Islam secara formal. Pendekatan kalangan pemerintah di Malaysia terhadap kekuatan Islam politik tidak lari daripada kerangka pertembungan memperebutkan sokongan Melayu-Islam. Ertinya, pertembungan politik Islam lebih banyak diwarnai dalam kerangka perkauman.⁹⁵ Hal ini disebabkan cabaran politik Islam lebih banyak diserlahkan oleh PAS dan belum munculnya kekuatan-kekuatan di luar politik yang memberi tekanan kepada kerajaan sebagaimana yang berlaku pada era 1970-an. Lantaran itu, fokus utama dan pendekatan kerajaan yang didominasi UMNO banyak tertuju bagaimana mengurus dan menewaskan PAS. Dalam hal ini, UMNO memainkan misi serampang dua mata bagi menghadapi PAS iaitu mengurus cabaran dalam pelbagai aspek yang berkaitan dengan hal ehwal Islam dan pada masa yang sama mengekalkan sokongan Melayu.⁹⁶

Disebabkan pandangan yang sedemikian, tidaklah mengejutkan sekiranya kerajaan pimpinan UMNO sedaya upaya sentiasa melemahkan PAS dengan pelbagai cara. Farish Noor menggambarkan pendekatan kerajaan BN terhadap PAS sebagai hubungan yang diwarnai dengan darah, kecemasan dan jihad.⁹⁷ Lantaran itu, kerap kali

⁹⁴ Karl Von Vorys, *Democracy without Concensus: Communalism and Political Stability*, Kuala Lumpur: Oxford University Press, 1976, hlm. 261.

⁹⁵ Lihat, Hussin Mutalib, *Islam dan Etnisitas: Perspektif Politik Melayu*, (terj. A.E. Priyono), Jakarta: LP3ES, 1995.

⁹⁶ Lihat, "Malaysia Dilema Melayu; Cabaran Bagi Mahathir", *Panji Masyarakat*, No 444, 1983, hlm. 16-17.

⁹⁷ Farish A. Noor, "Blood, Sweat and Jihad, The Radicalization of the Political Discourse of the Pan-Malaysian Islamic Party (PAS) from 1982 Onward", dalam Joseph Chinyong Liow and Nadirsyah Hosen (pnjt), *Islam in Southeast Asia Critical Concepts in Islamic Studies, Volume II Muslim Politics*

kerajaan-UMNO melabel PAS sebagai parti pelampau, fanatik, militan, sesat, jumud, tidak toleran dan terbelakang.⁹⁸ Perjuangan PAS yang konsisten menghendaki penubuhan negara Islam dijadikan isu penting dan berterusan oleh UMNO dalam setiap pilihan raya bagi menakuti-nakuti golongan bukan Islam disertai dengan gambaran negara Islam akan membawa kepada pelaksanaan hudud yang membawa hukuman potong tangan atau rejam bagi para pelakunya.⁹⁹

Pada masa yang sama, PAS menuduh kerajaan-UMNO sebagai terkeluar daripada Islam, tidak demokratik, sanggup bekerjasama dengan bukan Islam dan menganjurkan dasar-dasar yang bertentangan dengan Islam serta menggalakkan budaya Barat yang merosakkan.¹⁰⁰ Tahun 1980-an turut menyaksikan kempen penentangan PAS terhadap kerajaan-UMNO yang didakwa mencemarkan Islam kerana memperjuangkan Melayu berdasarkan semangat asabiah, bukan berteraskan Islam sebagai jalan penyelesaian terhadap masalah perkauman di Malaysia.¹⁰¹ Kesan Revolusi Iran, PAS meminjam cogan kata *mustad'afin* (golongan tertindas) dalam menganalogikan keadaan PAS, bagi menentang kaum *mustakbirin* (kaum penindas) yang dianalogikan sebagai UMNO.¹⁰²

in Southeast Asia: Discourse and Practices, London and New York: Routledge Taylor and Francis Group, 2010, hlm. 71-99.

⁹⁸ Ibid., hlm. 76. Sebagai sanggahan terhadap pelabelan itu lihat, Tarmizi Mohd Jam, Ann Wan Seng dan Rosli Ibrahim, *Ketahanan PAS Ancam Masa Depan UMNO, Menolak Label Fanatik, Militan, Jumud, Radikal, Taksub, Sesat*, Kuala Lumpur: Rangkaian Minda Publishing, 1995.

⁹⁹ Salah satu pandangan yang kontroversial adalah pernyataan Mahathir Mohamad yang menyatakan bahawa mungkin ramai rakyat Malaysia yang akan tudung tangannya kerana dijatuhkan hukuman potong tangan dan dengan begitu mereka kemudian tidak dapat bekerja sehingga menjejaskan kehidupannya. Oleh sebab itu, UMNO tidak bersetuju pelaksanaan hudud kerana tidak menepati prinsip keadilan dan tidak sesuai dilaksanakan di dalam masyarakat yang pelbagai agama dan bangsa. Sebaliknya Mahathir menuduh hudud itu semata-mata tafsiran PAS yang sempit terhadap undang-undang Islam. Wawancara dengan Mahathir Mohamad, Kuala Lumpur, 18 Mei 2010.

¹⁰⁰ Syed Ahmad Hussein, "Muslim Politics", hlm. 84.

¹⁰¹ Jomo dan Ahmed, "The Politics of Malaysia", hlm. 862.

¹⁰² Cogan kata ini merupakan istilah yang dipopularkan oleh Ali Syariati, tokoh intelektual di sebalik revolusi Iran bagi menggelorakan semangat rakyat Iran untuk menumbangkan rejim Shah Pahlevi. PAS sendiri secara terang-terangan mengagumi semangat revolusi Iran dan cuba menggunakan cara yang sama di Malaysia bagi menentang pemerintahan UMNO. Hasilnya, empat orang ahlinya iaitu Abu Bakar Chik (Adun Terengganu), Mohamed Sabu (Mat Sabu), Bunyamin Haji Yaakob dan guru agama Ghazali Hasbullah, ditangkap di bawah ISA kerana dianggap akan menyebabkan perpecahan di kalangan Islam dan Melayu. Lihat "A Crackdown on Muslim Radicals", *Asiaweek*, 27 Julai 1984.

PAS turut mendakwa kerajaan-UMNO telah menyalahgunakan alat-alat negara untuk menindas lawan-lawan politiknya dan membiarkan dominasi kaum Cina dalam ekonomi yang hanya memberi keuntungan pada elit politik Melayu dan membiarkan kemiskinan petani Melayu di kampung.¹⁰³ Sebaliknya, UMNO menuduh PAS menggunakan demokrasi dan pilihan raya sebagai wadah untuk merealisasikan cita-cita teokratiknya dengan menubuhkan negara *mullah* (teokrasi) yang amat bertentangan dengan prinsip-prinsip demokrasi berparlimen yang dianut Malaysia dan prinsip Islam. Dalam ucapan sempena meraikan kemerdekaan Malaysia ke-27 pada 31 Ogos 1984, Mahathir Mohamad menuduh PAS 'menggunakan demokrasi sebagai mata pisau yang tajam untuk menusuk pemerintahan yang sah'.¹⁰⁴

Hubungan yang sentiasa dipenuhi dengan ketegangan ini pada akhirnya membawa kepada fenomena kafir-mengkafir di antara UMNO dan PAS. Pada akhir tahun 1950-an misalnya, asas saling tuduh-menuduh mengkafir sudah pun berlaku berikutan kejayaan PAS menawan Kelantan dan Terengganu.¹⁰⁵ Pada tahun 1980-an senario ini kembali berulang selepas kepimpinan PAS diambil alih barisan kepimpinan ulama yang berpandangan radikal.¹⁰⁶

Pada 1993, berikutan kejayaan PAS menubuhkan kerajaan negeri Kelantan yang terhasil daripada pilihan raya 1990, PAS cuba menerapkan konsep negara Islamnya dengan mengenalkan hudud. Cubaan PAS untuk membentangkan pelaksanaan hudud

¹⁰³ Syed Ahmad Hussein, "Muslim Politics", hlm. 85.

¹⁰⁴ Lihat, "Malaysia Dilema Melayu; Cabaran Bagi Mahathir", *Panji Masyarakat*, No. 444, 1984, hlm. 16.

¹⁰⁵ Salah satu insiden awal dalam fenomena ini adalah fatwa jabatan mufti Kelantan yang mengharamkan aktiviti surau atau masjid yang menerima bantuan daripada kerajaan persekutuan dengan alasan bahawa sumber dana itu berasal dari lesen perjudian. Pada 1961, hubungan UMNO-PAS semakin tegang berikutan beredarnya buku yang diterbitkan oleh PAS. Mereka berpendapat, perkongsian dan kerjasama UMNO dengan MCA dan MIC dianggap bertentangan dengan ajaran Islam kerana mereka adalah kafir harbi yang boleh diperangi dan hartanya sah untuk dirampas. Funston, *Malay Politics*, hlm. 57.

¹⁰⁶ Lihat, "PAS dan Trend Radikal?", *Panji Masyarakat*, November/Disember 1982, hlm. 12-14.

ditentang oleh UMNO yang menerajui kerajaan Persekutuan. Pada 3 Mac 1994, Mahathir Mohamad menyatakan bahawa undang-undang hudud yang akan diterapkan oleh PAS bukanlah berdasarkan kepada ajaran dan tafsiran yang sah di sisi Islam. Sebaliknya, UMNO mendakwa hudud merupakan tafsiran PAS terhadap ajaran Islam dan dibuat berdasarkan kepentingan politik PAS. Mahathir mendakwa PAS memutarbelitkan ajaran Islam bagi tujuan-tujuan politik. Beliau mengatakan:

"Kita lihat bagaimana berkali-kali orang Islam atau kerajaan orang Islam sengaja menyalah tafsirkan ajaran agama Islam untuk kepentingan mereka. Sudah tentu undang-undang PAS hasil tafsiran PAS termasuk dalam tafsiran golongan tersebut. Ini bukan kali pertama yang orang Islam membuat sesuatu yang tidak Islam tetapi berselindung dengan agama Islam".¹⁰⁷

Tidak cukup itu, Mahathir seterusnya menuduh undang-undang hudud yang hendak dilaksanakan PAS akan memberi implikasi kepada ketidakadilan dalam penerapannya.¹⁰⁸ Perkara ini terutama merujuk bahawa undang-undang ini hanya berlaku untuk orang Islam sahaja, manakala bukan Islam dikecualikan. Begitu juga dalam aspek teknikal hukuman, tidak diterimanya '*circumstantial evidence*' dan masalah saksi yang dikatakan mustahil berlaku secara adil seperti apabila berlaku kes rogol.¹⁰⁹ Akibatnya menurut Mahathir, menyebabkan Islam dijadikan sebagai bahan ejekan orang lain, memburukkan imej, menjauhkan orang lain kepada Islam. Lebih daripada itu, jika

¹⁰⁷ Mahathir Mohamad, *Penjelasan Yang Amat Berhormat Perdana Menteri Malaysia Mengenai Perlaksanaan Hukum Hudud di Malaysia*, Bahagian Hal Ehwal Islam Jabatan Perdana Menteri, 1994, hlm. 11.

¹⁰⁸ Hujah ini selalu diulang-ulangi oleh beliau ketika menyentuh isu hudud dan kemungkinannya ia dilaksanakan di Malaysia sehingga sampai sekarang. Malah ketika 'mood' UMNO dilihat mahu menyokong pindaan akta jenayah syariah bagi membolehkan penerapan hudud yang diusulkan PAS belakangan ini, Mahathir tetap konsisten dengan pendiriannya itu.

¹⁰⁹ Secara retorik, kebanyakan pihak yang menentang hudud akan mengatakan adalah mustahil bagi pihak mangsa dapat menghadirkan empat saksi mukmin yang menjadi syarat utama pertuduhan. Selain itu kumpulan ini juga berhujah bahawa tidak mungkin perogol akan merogol di depan saksi dan saksi yang mulia tidak akan berdiam diri menyaksikan kejahatan di depan matanya. Sebab itu, di bawah undang-undang ini perogol akan terlepas dan sebaliknya mangsa rogol akan didakwa berzina kerana tidak mampu menghadirkan saksi. Bagi kalangan penyokong undang-undang hudud, retorik ini dilihat mengabaikan kekuasaan Allah yang boleh berkehendak atas segala sesuatu.

undang-undang itu dilaksanakan, bilangan penganut Islam tidak akan bertambah, bahkan akan berkurangan.¹¹⁰

Selain melakukan penentangan secara ilmiah dan melalui majlis penerangan yang dihadiri oleh Perdana Menteri sendiri di Nilam Puri Kelantan pada Mac 1994, penerbitan risalah dan buku kecil yang diterbitkan oleh jabatan atau agensi kerajaan mengenai 'keburukan' hudud, kerajaan Persekutuan turut mengugut kerajaan negeri Kelantan daripada melaksanakan hudud. Menurut Nik Aziz Nik Mat, Mursyidul Am PAS dan sekaligus Menteri Besar Kelantan (1990-2013), sekiranya Kelantan berdegil meneruskan rancangan pelaksanaan hudud, kerajaan pusat akan mengisytiharkan darurat kepada kerajaan Kelantan sekaligus membolehkan negeri itu 'dirampas' daripada penguasaan PAS.¹¹¹

6.4 Respons Terhadap Perjuangan Penubuhan Negara Islam

Secara umumnya, respons golongan sekular-liberal terhadap perjuangan penubuhan negara Islam cukup negatif sama ada pendekatan konservatif mahupun pendekatan progresif. Perjuangan penubuhan negara Islam yang salah satunya dicirikan dengan agenda pengislaman di segala bidang dianggap bertentangan dengan prinsip demokrasi sekular yang mereka junjung. Pandangan ini pada hakikatnya bukanlah perkara yang mengejutkan memandangkan secara konsepsionalnya, aliran sekular menolak dan menentang segala peranan kerajaan dalam hal ehwal agama yang disifatkan sebagai urusan peribadi. Negara dan kerajaan hanya mengurus masalah politik dan pentadbiran,

¹¹⁰ Mahathir Mohamad, *Penjelasan Yang Amat Berhormat*, hlm: 12.

¹¹¹ Bimbang Kelantan Dirampas Halang PAS Laksana Hudud, atas talian, <http://malaysiakini.com/news/153541>, diakses pada 17 Januari 2011.

manakala urusan agama dikembalikan ke masing-masing warga negara. Pada masa yang sama, kerajaan perlu bersikap bebas dan tidak boleh berpihak kepada kepentingan mana-mana agama termasuklah Islam.¹¹²

Di Malaysia, pada Februari 1983 berikutan fenomena agenda Islamisasi yang rancak dalam segala bidang, bekas Perdana Menteri Tunku Abdul Rahman menyerukan agar program pengislaman dihentikan kerana perkara ini akan menggugat keharmonian dan mengguris kepercayaan bukan Islam yang didominasi kaum Cina dan India.¹¹³ Menurutny lagi, menjadi tugas dan tanggungjawab kerajaan untuk memastikan negara sentiasa damai dan aman kerana perlembagaan negara membebaskan rakyatnya untuk memilih agama dan keyakinannya.¹¹⁴

Sikap kritikal dan penentangan kumpulan sekular terhadap pelaksanaan Islam dapat dilihat dalam bidang undang-undang Islam. Pada tahun 2003, SIS menentang rancangan kerajaan negeri Selangor mengajukan Rang Undang-Undang Keluarga kerana dianggap meningkatkan lagi tahap diskriminasi terhadap wanita. Pelaksanaan undang-undang syariah Islam menurut SIS menjadi cerminan kepada peraturan dan tafsiran yang sempit serta tidak mengambil kira realiti dewasa ini.¹¹⁵

¹¹² Kajian yang menarik dalam konteks Malaysia dan Indonesia terhadap gagasan sekular lihat, Lily Zubaidah Rahim, "The Crisis of State-Led Islamization and Communal Governance in Malaysia", dalam Lily Zubaidah Rahim (pnyt.), *Muslim Secular Democracy Voices From Within*, New York: Palgrave MacMillan, 2013, hlm. 165-190. Nadirsyah Hossein, "Religious Pluralism, Inclusive Secularism and Democratic Constitutionalism The Indonesian Experience", Lily Zubaidah Rahim (pnyt.), *Muslim Secular Democracy Voices From Within*, New York: Palgrave MacMillan, 2013, hlm. 211-232.

¹¹³ Mauzy, Diana. K dan R.S. Milne, "The Mahathir Administration in Malaysia: Discipline through Islam", *Pacific Affair*, Jil. 56, Bil. 4, Winter 1983-1984, hlm. 631

¹¹⁴ Tunku Abdul Rahman Putra, *Contemporary Issues on Malaysian Religions*, Petaling Jaya: Pelanduk Publications, 1984, hlm. 21-22.

¹¹⁵ Greg Fealy dan Virginia Hooker, *Voices of Islam in Southeast Asia A Contemporary Sourcebook*, Singapore: Institute of Southeast Asian Studies, 2006, hlm. 201.

Seperti mana aliran sekular yang lain, SIS merupakan pertubuhan yang lantang dalam menentang dan menolak pelaksanaan hudud yang dicanangkan PAS sejak mengambil alih kerajaan Kelantan pada 1990 dan Terengganu pada 1999.¹¹⁶ SIS berpandangan pelaksanaan syariat Islam dan agenda pengislaman akan mendatangkan konflik dan ketegangan di dalam masyarakat berbilang kaum dan agama. Undang-Undang Islam juga dianggap mencerooboh hak kebebasan, mencabuli hak asasi manusia dan mengancam nilai-nilai pluralisme dalam masyarakat pelbagai etnik di Malaysia.¹¹⁷

Penentangan terhadap negara Islam turut disuarakan oleh SIS menanggapi rancangan kerajaan negeri Kelantan menerapkan Enakmen Jenayah Syariah (2) 1993 dan Enakmen Kesalahan Jenayah Syariah Terengganu (Hudud dan Qisas) 2002 bagi membolehkan hudud dikuatkuasakan. Pada 25 Disember 1993, dalam surat terbuka yang ditujukan kepada Perdana Menteri Mahathir Mohamad, SIS menyatakan bahawa pindaan Akta Mahkamah Syariah (Bidangkuasa Hukuman Jenayah) 1965 untuk meluaskan bidangkuasa hukuman jenayah ini bertentangan dengan doktrin asas Perlembagaan dan melanggar prinsip hak asasi manusia, rasa keadilan dan kesaksamaan dalam Islam.¹¹⁸

Sebagai sebuah pertubuhan yang memperjuangkan hak-hak wanita, SIS berpendapat enakmen itu tidak akan membawa keadilan kepada kaum wanita. Dalam kes rogol misalnya, hukum hudud mendiskriminasikan kaum wanita kerana beban pembuktian terletak pada kemampuan mangsa membuktikan kes. Enakmen Kesalahan

¹¹⁶ Mengenai perjalanan kedua kerajaan negeri itu setelah memerintah lihat Jan Stark, "Constructing an Islamic Model in Two Malaysian States PAS Rule in Kelantan and Terengganu", dalam Joseph Chinyong Liow and Nadirsyah Hosen (pnyt), *Islam in Southeast Asia Critical Concepts in Islamic Studies, Volume II Muslim Politics in Southeast Asia: Discourse and Practices*, London and New York: Routledge Taylor and Francis Group, 2010, hlm. 134-154.

¹¹⁷ Indriaty Ismail, "Ciri-Ciri dan Asas-Asas Utama Islam Liberal dalam Pergerakan Sisters In Islam", dalam Mazlan Ibrahim et.al., (pnyt), *Islam Liberal Isu dan Reaksi*, Shah Alam: Jabatan Agama Islam Selangor, 2012, hlm. 98.

¹¹⁸ <http://www.sistersinislam.org.my/news.php?item.301.121>, diakses pada 15 November 2015.

Jenayah Syariah Terengganu (Hudud dan Qisas) 2002 Seksyen 9 memberi peruntukan bahawa seorang wanita yang membuat laporan dia telah dirogol boleh dituduh qazaf dan dikenakan sebatan sebanyak 80 kali jika mangsa gagal menyediakan bukti yang meyakinkan.¹¹⁹

SIS bersikap kritikal dan menolak penubuhan negara Islam sepertimana yang dikonsepsikan oleh aliran konservatif (PAS di Malaysia dan Masyumi di Indonesia) kerana sistem pemerintahan jenis itu berkonsepkan *religious authoritarianism* yang memberi dan memusatkan kuasa kepada pemuka agama yang mempengaruhi aspek agama dan politik negara. SIS mendakwa penubuhan negara Islam model yang sebeginilah yang akan membawa kepada sebuah pemerintahan teokrasi mutlak seperti yang wujud dalam zaman feudal yang memberi kuasa kepada ulama yang mana pendapat dan perintah mereka tidak boleh dipertikai.¹²⁰ Sebaliknya, SIS menginginkan penubuhan negara bangsa yang bertunjangkan kepada sistem sekular (*neutral*) yang mengamalkan demokrasi moden, menjunjung hak asasi sejagat, hidup secara toleransi, harmoni di atas prinsip-prinsip pluralisme.¹²¹

Pelaksanaan Islam dalam pelbagai bidang di Malaysia yang hebat pada tahun 1990-an oleh SIS dianggap sebagai ancaman kepada prinsip liberalisme, toleransi, saling pengertian dalam masyarakat majmuk seperti di Malaysia. Kesanggupan pihak kerajaan mendengarkan aspirasi pengislaman merupakan tindakan yang membimbangkan kerana ini adalah respons kerajaan terhadap perubahan-perubahan dalam masyarakat Islam berhaluan konservatif yang cenderung mentafsir dan

¹¹⁹ <http://www.themalaysianinsider.com/bahasa/article/sisters-in-islam-tegas-bantah-hudud-dakwa-tidak-adil-kepada-wanita/>, diakses pada 15 November 2015.

¹²⁰ Indriaty Ismail, "Ciri-Ciri dan Asas-Asas", hlm: 97. Lihat juga Zainah Anwar, "Berebut Paling Saleh" Islam dan Politik di Malaysia", dalam, Ulil Abshar Abdalla (pnyt), *Islam dan Barat: Demokrasi dalam Masyarakat Islam*, Jakarta: Friedrich-Naumann-Stiftung (FNS) Indonesia dan Pusat Studi Islam Paramadina, 2002, hlm. 87.

¹²¹ Indriaty Ismail, "Ciri-Ciri dan Asas-Asas", hlm. 98.

mempraktikkan Islam secara kaku, diskriminatif terhadap perempuan, tidak toleran terhadap bukan Islam.¹²²

Lebih daripada itu, pelaksanaan Islam dan dasar-dasar Islamik kerajaan mengekang kebebasan warga negara Muslim khasnya hak-hak wanita. Menurut Zainah Anwar, salah seorang pengasas SIS, hal itu hanya mengukuhkan lagi ke arah negara Islam konservatif yang di dalamnya terdapat pengaturan yang tidak setaraf di antara warga negara, perbezaan hak antara lelaki, wanita dan golongan minoriti, kepimpinan negara dikuasai ulama dan pendapat atau perintah-perintahnya tidak boleh dipersoal atau diragukan.¹²³

Di Indonesia, pelaksanaan Islam sejak akhir 1980-an yang rancak pada era Orde Baru mendapat tentangan dan kritikan yang tajam golongan liberal Islam. Hal ini terutama yang berkaitan dengan rang undang-undang yang dilihat terlampau jauh membabitkan campur tangan kerajaan seperti penerapan syariat Islam, undang-undang sistem pendidikan dan institusi pentadbiran Islam (kementerian agama). Mereka berhujah bahawa dasar pelaksanaan Islam itu bertentangan dengan konsep demokrasi liberal-sekular yang mereka anut dan perlembagaan negara (UUD 1945) yang meletakkan kesetaraan hak semua warga negara telah menjadi konsensus seluruh unsur negara.¹²⁴

Pada tahun 1989 misalnya, kerajaan telah menggubal Undang-Undang Pendidikan Nasional (UUPN) No 2 Tahun 1989.¹²⁵ Undang-undang ini dilihat memberi keuntungan kepada umat Islam dengan peruntukan pasal (perkara) 28 frasa 2 yang

¹²² Zainah Anwar, "Berebut Paling Saleh" hlm. 87.

¹²³ Ibid.

¹²⁴ Lutfi Assyaukanie, *Ideologi Islam*, hlm. 204.

¹²⁵ Pada 2003, UU ini kerajaan melakukan pindaan Undang-Undang No 20 tentang Sistem Pendidikan Nasional (Sisdiknas) tahun 2003.

menyatakan bahawa guru dan murid mesti seagama dalam pelajaran agama.¹²⁶ Satu peruntukan yang mencetuskan protes daripada kalangan Kristian kerana dengan begitu mereka perlu menyediakan guru Islam di sekolah-sekolah yang mereka miliki.¹²⁷ Dengan UUPN ini, pelajar Islam yang bersekolah di sekolah-sekolah Kristian mendapatkan pelajaran Islam dan pihak sekolah tidak boleh lagi menawarkan pelajaran agama Kristian kepada pelajar Islam sebagaimana sebelumnya.¹²⁸ Peruntukan perkara 28 ini sekaligus menutup pintu kepada usaha-usaha Kristianisasi dijalankan secara berleluasa oleh pihak sekolah sebagaimana perkara ini telah menjadi perhatian dan kekhuatiran golongan Islam.¹²⁹

Pada awalnya, rang UUPN yang diajukan ke DPR pada 23 Mei 1988 oleh Presiden Soeharto ini mendapatkan reaksi dan bantahan daripada kalangan ulamak dan organisasi Islam.¹³⁰ Hal ini kerana rang undang-undang ini mengandungi elemen sekular, mengabaikan pendidikan agama di semua peringkat sekolah baik sekolah kerajaan mahupun sekolah swasta dan tidak mengiktiraf pendidikan tidak formal seperti pondok pesantren atau madrasah.¹³¹ Rang undang-undang ini seperti yang dijelaskan

¹²⁶ Lembaran Negara, Undang-Undang Republik Indonesia Nomor 2 Tahun 1989 tentang Sistem Pendidikan Nasional, Koleksi Arsip Nasional Jakarta.

¹²⁷ Sebagai contoh, di Jakarta dan daerah sekitarnya Tangerang dan Bekasi, terdapat 360 sekolah Katolik. Lihat *Tempo* 18 Februari 1989.

¹²⁸ Lembaran Negara, pasal 28. Lihat juga, Guru Agama, Kembali Diributkan, *Panji Masyarakat*, No 606, 21-31 Mac 1989.

¹²⁹ Hal ini misalnya telah mendapat perhatian media massa Islam. Fenomena Kristianisasi melalui lembaga pendidikan dan sosial cukup berleluasa di Indonesia. Untuk liputan media mengenai perkara ini lihat misalnya, "Berkelit dari Hidup Getir, Berduyun Masuk Islam Kristen", *Panji Masyarakat*, No 555, 21-31 Oktober 1987.

¹³⁰ Salah satu organisasi yang menolak rang itu adalah Badan Kerja Sama Pondok Pesantren (BKSP), organisasi gabungan ulama dan pimpinan pondok yang berpusat di Jawa Barat. Organisasi lain yang lebih besar dan lebih mapan seperti Muhammadiyah dan NU di mana kedua organisasi ini mempunyai ribuan institusi pendidikan yang dikelolanya turut menolak rang ini. Mengenai sikap Muhammadiyah terhadap rang ini lihat Lukman Harun, *Muhammadiyah dan Undang-Undang Pendidikan*, Jakarta: Pustaka Panjimas, 1990. Mengenai sikap NU, lihat Andree Feillard, *NU vis-à-vis Negara, Pencarian Isi, Bentuk dan Makna*, Yogyakarta: LKiS, 1999, hlm. 361-363.

¹³¹ Lihat, "Pendidikan Agama yang Mengambang", *Panji Masyarakat*, No 583, 1-10 Ogos 1988, hlm: 49. Selain itu, rang ini juga mengatur mengenai hukuman berat kepada sekolah-sekolah yang tidak dapat menyediakan perpustakaan (kebanyakan adalah sekolah agama), kerisauan akan campur tangan yang besar pihak kerajaan dan draf rang yang berbunyi *Bertaqwa kepada Tuhan yang Maha Esa* tidak sesuai dengan Garis Besar Haluan Negara (GBHN) yang berbunyi Beriman dan Bertakwa Kepada

dalam pasal 40 hanya memperuntukkan kurikulum pendidikan yang berasaskan kepada ilmu pengetahuan (sains), teknologi dan seni kebudayaan.¹³² Sebaliknya, pasal ini sama sekali tidak memperuntukkan kurikulum pendidikan agama kerana menurut pemerintah pendidikan agama menjadi tanggungjawab ibubapa untuk mengajar agama di rumah masing-masing.¹³³

Pada 2003, UUPN dipinda dengan keluarnya Undang-Undang No 20 tahun 2003 yang juga dikenali sebagai Undang-Undang mengenai Sistem Pendidikan Nasional (Sisdiknas). Berbeza dengan undang-undang sebelumnya (UU 1989), penonjolan terhadap unsur Islam terserlah dalam undang-undang ini dengan digunakannya istilah yang sinonim dengan prinsip Islam seperti perkataan beriman dan bertakwa, diiktirafnya pendidikan madrasah dan pendidikan agama (*diniyah*) yang merujuk kepada pendidikan Islam tidak formal seperti pondok pesantren dan surau.¹³⁴

Dalam UU Sisdiknas ini tujuan pendidikan ialah membentuk watak dan mencerdaskan bangsa Indonesia berdasarkan kepada prinsip Ketuhanan Yang Maha Esa yang menjadi intipati kepada falsafah kehidupan bernegara.¹³⁵ Meskipun pada peringkat awal penggunaan kalimat itu ditentang oleh kelompok sekular dan bukan Muslim dan

Tuhan yang Maha Esa. Ada yang menduga bahawa yang membuat rang undang-undang adalah 'orang yang tidak beriman'. Lihat Abdul Aziz Thaba, *Islam dan Negara*, hlm. 280.

¹³² Lembaran Negara, Undang-Undang Republik Indonesia Nomor 2 Tahun 1989 tentang Sistem Pendidikan Nasional, Koleksi Arsip Nasional Jakarta. Lihat juga, Bahtiar Efendy, *Islam dan Negara*, hlm. 280.

¹³³ Lihat, Sebuah RUU Tanpa Iman, *Panji Masyarakat*, No 581, 11-20 Juli 1988.

¹³⁴ Pada asasnya konsep iman dan takwa telah digunakan dalam Undang-Undang 1989. Akan tetapi dalam Undang-Undang 2003, iman dan takwa menjadi aspek penting kepada pembentukan kurikulum pelajaran di semua peringkat dasar hingga pengajian tinggi. Selain kedua perkataan yang begitu sinonim dengan prinsip Islam tersebut, terdapat juga perkataan pembentukan akhlak mulia. Lihat Bab X pasal 36 Undang-Undang No 20 Tahun 2003 Tentang Sistem Pendidikan Nasional.

¹³⁵ Huraian lanjut mengenai falsafah Islam sebagai tunjang kepada sistem pendidikan nasional di Indonesia lihat misalnya Abdul Munir Mulkan, *Paradigma Intelektual Muslim, Pengantar Filsafat Pendidikan Islam dan Dakwah*, Yogyakarta: SIPRESS, 1993, hlm. 69-73.

mencetuskan pro-kontra,¹³⁶ kalimat tersebut kekal dalam pembukaan Undang-Undang 2003 berkenaan dengan tujuan pendidikan yang menyatakan bahawa:

"Pendidikan nasional berfungsi mengembangkan kemampuan dan membentuk watak serta peradaban bangsa yang bermartabat dalam rangka mencerdaskan kehidupan bangsa, bertujuan untuk berkembangnya potensi peserta didik agar menjadi manusia yang beriman dan bertakwa kepada Tuhan Yang Maha Esa, berakhlak mulia, sehat, berilmu, cakap, kreatif, mandiri, dan menjadi warga negara yang demokratis serta bertanggung jawab".¹³⁷

UU Sisdiknas ini dikritik oleh kaum sekular kerana tujuan pendidikan ialah membentuk orang beriman dan bertakwa kepada Tuhan. Menurut mereka, tujuan pendidikan ialah mencerdaskan bangsa, sedangkan urusan iman dan ketakwaan bukan tujuan pendidikan.¹³⁸ Selain itu mereka juga berpendapat, UU ini dianggap sebagai kerajaan terlalu jauh campur tangan terhadap urusan agama rakyatnya. UU ini berpotensi mencetuskan masalah bagi hubungan antara agama di negara ini. Namun demikian, pada asasnya kritikan mereka terhadap undang-undang ini bukan bertujuan untuk menghapus pelajaran agama dalam sistem pendidikan berteraskan pendidikan Islam, akan tetapi agar ia lebih sesuai dengan kerangka negara demokrasi liberal. Perkara ini berkaitan dengan pasal dalam UU ini yang mewajibkan agama guru mesti sama dengan murid yang diajar. Pasal ini dikritik kerana memberi peluang negara

¹³⁶ Penentangan dan kritik terhadap UU 2003 berpunca pada pasal 3 mengenai tujuan pendidikan yang membentuk iman dan takwa. Menurut para penentang, tujuan pendidikan untuk mencerdaskan bangsa, bukan meningkatkan iman dan takwa. Selain pasal 3, pasal lain yang ditentang ialah pasal 13 ayat 1a, yang mengandungi ketentuan bahawa pelajaran agama diajarkan oleh guru yang seagama dengan anak didik. Pasal ini yang juga dikenali sebagai 'pasal agama', ditentang oleh Majlis Nasional Pendidikan Katolik dan Majlis Pendidikan Kristen (MPK) kerana urusan peribadi dan negara tidak boleh ikut campur. Laporan media mengenai isu ini, lihat "Bom Waktu Pendidikan Nasional", *Tempo*, 30 Mac 2003. Mengenai analisis undang-undang ini dalam dua sudut yang mewakili pandangan pro kontra, lihat Arief Rahman, "Bahaya Tanpa Agama", *Tempo*, 15 Jun 2003. Franz Magnis Suseno, "Bahaya Mufakat Semu", *Tempo*, 15 Jun 2003.

¹³⁷ Pasal 3 Undang-Undang No 20 Tahun 2003 Tentang Sistem Pendidikan Nasional Lembaran Negara Republik Indonesia No 4301.

¹³⁸ Lihat "Bom Waktu Pendidikan Nasional", *Tempo*, 30 Mac 2003, hlm. 52-53.

campur tangan urusan iman seseorang yang dalam pandangan golongan ini bertentangan dengan UUD 1945.¹³⁹

Pelaksanaan Islam dalam konteks ekonomi Islam yang mula diinisiatif oleh kerajaan sejak awal tahun 1990-an turut mendapat kritikan dan penolakan yang tajam daripada kalangan ini. Meskipun tidak selantang di Malaysia dalam mengaspirasikan kewujudan negara Islam kerana istilah ini merupakan istilah yang 'diharamkan' oleh pemerintah Orde Baru, tuntutan untuk lebih menonjolkan dimensi Islam termasuk dalam bidang ekonomi dapat dilihat dengan penubuhan Bank Muamalat Indonesia (BMI) pada November 1991.¹⁴⁰ Tidak hanya merestui dan mengizinkan kewujudan bank yang dianggap diinspirasikan oleh penubuhan Bank Islam di Malaysia, Soeharto mempunyai peranan besar dalam mengumpulkan modal yang kemudian terkumpul dalam jumlah yang sangat besar dan dalam relatif yang waktu singkat iaitu sebesar 110 billion rupiah.¹⁴¹

Penubuhan bank berdasarkan prinsip Islam ini sesungguhnya telah menjadi harapan dan impian umat Islam sejak sekian lama. Pada 1970-an, sudah ada idea untuk menubuhkan bank Islam.¹⁴² Akan tetapi disebabkan ketiadaan modal dan yang paling

¹³⁹ Lutfi Assyaukanie, *Ideologi Islam*, hlm. 204.

¹⁴⁰ Lihat "Bank Dengan Agunan Amanah", *Tempo*, 9 November 1991.

¹⁴¹ Pada 3 November 1991, bertempat di Istana Bogor, Soeharto mengadakan acara untuk menggalang dana modal awal melalui penjualan saham bank yang melibatkan semua masyarakat Islam baik daripada kalangan usahawan kelas atas (jutawan) hingga peniaga kecil. Dalam masa satu jam, setiap satu saham berharga seribu rupiah berjaya mengutip dana sebesar 25 billion rupiah dari penjualan saham, melebihi batas minima 10 billion yang ditentukan bagi menubuhkan satu bank. Lihat, "Saham BMI Hanya Buat Umat Islam", *Panji Masyarakat*, No 701, 11-20 November 1991. Soeharto sendiri secara peribadi menyumbang 50 juta rupiah dan 3 billion rupiah daripada Yayasan Amal Bakti Amal Pancasila yang diketuainya. Selain itu, terdapat 9 pemegang saham terbesar Bank Islam yang kesemuanya merupakan individu atau yayasan di luar kerajaan iaitu Bob Hasan (tokoh korporat) senilai 25 billion rupiah, GLC 4,5 billion, Krakatau Steel 3,5 billion, Hutomo Mandala Putera 3,3 billion, Yayasan Pensuin Nusantara 3 billion, Pertamina 2 billion, Aburizal Bakrie 2 billion, Ibrahim Rasyid 2 billion dan YDBKS 2 billion. Lihat "Bank Dengan Agunan Amanah", *Tempo*, 9 November 1991.

¹⁴² Berikutan penubuhan Islamic Development Bank (IDB) di Riyadh pada 1975 dan penubuhan bank-bank Islam di negara-negara Islam, kalangan umat Islam di Indonesia cuba membincangkan kemungkinan penubuhan bank Islam. Pada awal tahun 1980-an, sekumpulan kalangan akademik

utama adalah restu dan izin daripada Presiden, maka idea itu hanya menjadi angan-angan kaum Muslim belaka.¹⁴³ Pada asasnya, selari dengan kebangkitan Islam pada tahun 1970-an, usaha yang cukup sungguh-sungguh untuk mewujudkan institusi kewangan Islam tanpa riba telah diusahakan aktivis Islam Salman Bandung dengan menubuhkan Baitut Tamwil Teknosa atau Koperasi Teknosa.¹⁴⁴ Meskipun akhirnya bankrap, kewujudan koperasi ini merupakan tunggak penting kepada sektor kewangan Islam dan membuktikan perbankan Islam layak berdiri dan dapat beroperasi di Indonesia.¹⁴⁵

Jika di Malaysia, pengumpulan modal dan pemilik bank yang terbesar adalah institusi kerajaan dan jabatan-jabatan Islam negeri, di Indonesia kepemilikan bank berasal daripada kalangan swasta, badan-badan sosial dan individu-individu yang dikenali rapat dengan Soeharto.¹⁴⁶ Keadaan ini menjelaskan beberapa hal. Pertama, pendekatan Soeharto menggunakan orang-orang dekatnya sebagai pemilik saham terbesar bank ini mengisyaratkan bahawa Soeharto lebih banyak bertindak sebagai

seperti Karnaen Perwataatmaja, Dawam Rahardjo, A.M. Saefuddin dan Amin Aziz, mengadakan diskusi mengenai penubuhan bank syariah sebagai tunggak ekonomi umat Islam. Lihat Muhammad Syafii Antonio, *Bank Syariah Dari Teori ke Praktik*, Jakarta: Gema Insani Press, 2001, hlm. 22-25.

¹⁴³ Lebih dari itu, satu hal yang penting adalah hubungan rejim Orde Baru dengan Islam pada tahun 1970-an masih ditandai dengan suasana permusuhan, syak wasangka dan tidak harmonis. Suasana ini dianggap tidak memungkinkan bagi mana-mana umat Islam untuk mengajukan permohonan untuk menubuhkan bank berasaskan Islam. Tidak hanya penubuhan bank Islam yang merupakan isu besar, isu yang dianggap kecil seperti permohonan rehabilitasi (penubuhan semula) parti Masyumi tidak dapat dikabulkan akibat pendekatan rejim yang masih menebal ketakutan dan permusuhan terhadap aspirasi Islam. Kajian mengenai pendekatan Orde Baru terhadap aspirasi-aspirasi Islam lihat misalnya Francois Raillon, "The New Order and Islam, or the Imbroglio of Faith and Politics", *Indonesia*, No. 57, April 1993, hlm. 197-217.

¹⁴⁴ Robert W. Hefner, "Islamisasi Kapitalisme: Tentang Pembentukan Bank Islam Pertama di Indonesia", dalam Mark W. Woodward (pnyt), *Jalan Baru Islam: Memetakan Paradigma Mutakhir Islam Indonesia* (terj.), Bandung: Penerbit Mizan, 1996, hlm. 265.

¹⁴⁵ Meskipun bangkrut disebabkan masalah beban yang ditanggungnya dan sejumlah pelaburan yang buruk, akan tetapi pada masa kejayaannya Koperasi ini pernah mampu mendapatkan keahlian seramai 500 orang dan aset keseluruhan mencecah 1,3 billion rupiah (600.000 dolar US). Ibid., hlm. 264.

¹⁴⁶ Soeharto sendiri secara peribadi menyumbang 50 juta rupiah dan 3 billion rupiah daripada Yayasan Amal Bakti Amal Pancasila yang diketuainya. Selain itu, terdapat 9 pemegang saham terbesar Bank Islam yang kesemuanya merupakan individu atau yayasan di luar kerajaan iaitu Bob Hasan (tokoh korporat) senilai 25 billion rupiah, GLC 4,5 billion, Krakatau Steel 3,5 billion, Hutomo Mandala Putera 3,3 billion, Yayasan Pensuin Nusantara 3 billion, Pertamina 2 billion, Aburizal Bakrie 2 billion, Ibrahim Rasyid 2 billion dan YDBKS 2 billion. Lihat "Bank Dengan Agunan Amanah", *Tempo*, 9 November 1991.

individu berbanding sebagai seorang berjawatan Presiden. Ini bermakna, meskipun mempunyai kuasa besar mengeluarkan dasar dan peraturan berdasarkan perlembagaan sedia ada, akan tetapi Soeharto tidak menggunakan peruntukan negara bagi menyuntik modal bank. Kedua, kerana lebih menonjolkan keputusan individu, Soeharto ingin mengatakan bahawa secara formal, negara tidak terlibat dalam usaha proses Islamisasi yang cukup rancak. Selain persoalan bahawa Soeharto perlu menjaga perasaan bukan Islam dan mengelak kritikan terhadap kewujudan bank tersebut, ia boleh dilihat sebagai pendirian konsisten Soeharto terhadap ideologi Pancasila yang menegaskan Indonesia bukan sebagai agama dan bukan negara sekular.¹⁴⁷

Walau bagaimanapun, pelaksanaan Islam dalam bidang ekonomi ini mengundang kritikan daripada kalangan Islam liberal. Menurut kumpulan ini, sistem ekonomi yang pada intinya adalah mencapai kesejahteraan tidak ditentukan oleh labelnya. Prinsip yang penting dalam sistem ekonomi ialah sistem yang tidak bertentangan dengan nilai-nilai moral dan tidak merosakkan nilai kemanusiaan seperti wujudnya eksploitasi dan ketidakadilan. Prinsip ekonomi Islam ialah mengutamakan dalil *fastabiqul khairat* (berlumba-lumba dalam kebaikan) yang menjadi inti dan praktik ekonomi yang sihat. Dengan adanya persaingan dan perlumbaan yang sihat, akan terjadi pencapaian yang baik.¹⁴⁸

Bagi menunjukkan sikap kritikal dan penolakan terhadap sistem ekonomi Islam yang ditunjukkan oleh penubuhan Bank Islam oleh rejim Orde Baru, Abdurrahman

¹⁴⁷ Dalam erti kata lain, keengganan Soeharto menggunakan dana kerajaan sebagaimana yang dilakukan di Malaysia dalam Bank Islam dapat diertikan dua hal. Pertama, kedudukan dan peruntukan-peruntukan Islam dalam perlembagaan Indonesia tidak sekukuh di Malaysia. Kedua, pemikiran Soeharto masih diselaputi pemikiran yang memisahkan masalah agama sebagai masalah peribadi dan bukan sebagai bahagian dari pemerintahan. Ini bermakna masih wujud elemen sekular dalam pemikiran dan tindakan beliau. Dalam wacana pemikiran politik di Indonesia, tindakan Soeharto itu dikenali sebagai dekonfessionalisasi. Pendekatan ini sudah dibahas dalam bab sebelumnya.

¹⁴⁸ Lutfi Assyaukanie, *Ideologi Islam*, hlm. 214-216.

Wahid, salah seorang eksponen Islam liberal dan juga ketua NU, pada Jun 1990 mengasaskan Bank Perkreditan Rayat (BPR) yang berasaskan kepada sistem konvensional dan jangkauan operasinya kebanyakan di luar bandar.¹⁴⁹ Selain dilandasi oleh motivasi bahawa bunga bank masih terjadi *khilafiah* dalam kalangan Muslim, penubuhan bank ini juga manifestasi daripada sikap penentangan Wahid terhadap polisi rejim Orde Baru yang membenarkan kewujudan bank Islam yang kelahirannya dibidani oleh ICMI itu.¹⁵⁰

Aspek penting lain dalam melihat sikap kritikal dan penentangan terhadap agenda pelaksanaan Islam ialah kewujudan Kementerian Agama (Kemenag).¹⁵¹ Hakikatnya, kewujudan Kemenag merupakan konsesi pemerintah terhadap umat Islam setelah Piagam Jakarta ditolak dan tidak dijadikan sebagai bahagian penting dalam perlembagaan.¹⁵² Untuk mengubati kekecewaan kaum Muslim dan bahaya yang ditimbulkan terhadap keutuhan dan keabsahan negara yang baru merdeka itu, Kabinet pertama yang diterajui Sjahrir menubuhkan Kementerian Agama pada 3 Januari 1946. Pendekatan kompromi ini berlaku setelah pada awal pengisytiharan kemerdekaan pada Ogos 1945, usulan penubuhan Kementerian Agama ditolak.¹⁵³

Berbeza dengan penubuhan JAKIM yang diberi tanggungjawab secara eksklusif dalam menguruskan hal ehwal Islam di peringkat Persekutuan, Kemenag tidak hanya

¹⁴⁹ Muhamad Ali, "Islam and Economic Development in New Order's Indonesia (1967-1998)", dalam Joseph Chinyong Liow dan Nadirsyah Hosen (pynt), *Islam in Southeast Asia*, London: Routledge, 2010, hlm. 21.

¹⁵⁰ Analisis lanjut mengenai penentangan Wahid kepada ICMI lihat Ramage, Douglas E., *Percaturan Politik di Indonesia: Demokrasi, Islam dan Ideologi Toleransi* (terj), Yogyakarta: Penerbit Mata Bangsa, 2002, hlm. 206-209.

¹⁵¹ Pada asasnya Kementerian ini dibentuk pada era pemerintahan penjajah Jepun yang dikenali sebagai Kantor Urusan Agama atau Shumubu. Pemimpin pertama pejabat agama Islam ini adalah KH Hasyim Asyarie, seorang ulama berwibawa yang juga pengasas Nahdlatul Ulama. Huraian lanjut mengenai pentadbiran Islam pada era pendudukan Jepun lihat Harry J. Benda, *The Crescent and the Rising Sun: Indonesian Islam under the Japanese Occupation 1942 – 1945*, The Hague dan Bandung: W. Van Hoeve Ltd, 1958.

¹⁵² Huraian mengenai perdebatan dan perjuangan golongan Islam memasukkan Piagam Jakarta telah dijelaskan dalam Bab I.

¹⁵³ B.J. Bolland, *Pergumulan Islam di Indonesia 1945-1970*, Jakarta: PT Grafiti Pers, 1985, hlm. 110.

mengurus hal ehwal Islam sahaja, akan tetapi meliputi seluruh agama yang diiktiraf oleh kerajaan iaitu Kristian Protestan, Kristian Katolik, Budha dan Hindu.¹⁵⁴ Dengan senario yang sedemikian, Boland merumuskan bahawa penubuhan Kemenag tidak hanya semata-mata bentuk konsesi kepada umat Islam (utamanya) dan agama-agama lain, akan tetapi kementerian ini merupakan suatu jalan tengah mengenai bentuk negara iaitu antara negara sekular dan satu negara Islam.¹⁵⁵

Walau bagaimanapun, meskipun Kemenag ini adalah 'milik bersama', akan tetapi jelas bahawa keberadaan kementerian ini merupakan 'kuota' milik Islam dan dirancang sebagai wadah utama dalam memperjuangkan kepentingan dan syiar Islam.¹⁵⁶ Sejak awal merdeka, menteri dan ketua-ketua pengarah di setiap provinsi (negeri) adalah orang Islam. Kemenag juga berperanan besar dalam menjaga dan mengurus pendidikan formal Islam (dari sekolah rendah hingga ke pendidikan tinggi), pendidikan tidak formal (pondok pesantren), dakwah, pelaksanaan ibadah haji, pengadilan Islam (mahkamah syariah) dan segala hal ehwal Islam. Dengan begitu, menurut pengamatan Boland bahawa Kemenag dibentuk untuk kepentingan Islam yang hampir tidak mengenal bentuk-bentuk organisasi apapun untuk pengurusan masalah keagamaannya.¹⁵⁷

Di atas fungsi dan peranan yang sebeginilah, maka Kemenag dilihat sebagai pihak yang berada di barisan paling hadapan dalam memperjuang dan merealisasikan aspirasi umat Islam ketika kebangkitan Islam melanda Indonesia sejak tahun 1970-an. Di tengah-tengah kesedaran umat Islam semakin meningkat, Kemenag di bawah

¹⁵⁴ Dengan fungsi yang sedemikian, Kemenag membantuk seksyen yang diketuai oleh seorang Direktur Jenderal (Pengarah) bagi mewakili agama masing-masing.

¹⁵⁵ B.J. Bolland, *Pergumulan Islam*, hlm. 112.

¹⁵⁶ Analisis lanjut mengenai motif-motif kewujudan dan peranan yang perlu dimainkan Kementerian Agama di Indonesia lihat C.A.O. Van Nieuwenhuijze, *Aspects of Islam in Post-Colonial Indonesia*, The Hague and Bandung: W. Van Hoeve Ltd.. 1958.

¹⁵⁷ B.J. Bolland, *Pergumulan Islam*, hlm. 111.

Menterinya yang terkenal Munawir Sjadzali berjaya merealisasikan pelbagai aspirasi dan tuntutan yang disuarakan umat Islam. Munawir, tokoh Islam yang berlatar pengajian Islam ortodoks (pondok) dan pengajian sekular (graduan Georgetown University), merupakan sosok penting di sebalik perubahan sikap rejim Orde Baru dan dasar-dasar pro-Islam pada tahun 1980-an seperti UUPA, penubuhan Bank Muamalat, pembinaan masjid-masjid di seluruh negara, perkembangan dakwah dan sebagainya.¹⁵⁸

Namun demikian keberadaan kementerian yang bertanggungjawab terhadap urusan pentadbiran Islam ini dikritik oleh kalangan sekular-liberal. Hujah utama penolakan mereka ialah keberadaan kementerian ini terlalu banyak campur tangan dalam urusan agama masyarakat. Kementerian ini turut dipersoalkan kerana indeks prestasinya tidak memuaskan dan kerap berlaku penyalahgunaan dana yang diperuntukkan. Kemenag juga dituduh memberi kesan kepada hubungan antara agama semakin terjejas kerana peranannya yang hegemonik dan menjadi pembela kepentingan agama terbesar dan mengabaikan agama minoriti misalnya *Konghucu* dan aliran kebatinan. Hal ini misalnya dapat dilihat pada era rejim Orde Baru melalui serangkaian agenda keislaman seperti undang-undang peradilan agama, UU perkahwinan, sistem pendidikan dan pengajaran agama di sekolah.¹⁵⁹

Pada akhirnya penting dicatat bahawa pendirian kritikal terhadap agenda pelaksanaan Islam oleh golongan aliran liberal sekular di Indonesia ini ialah berlatar belakang dalam kategori Islam santri.¹⁶⁰ Kumpulan ini ialah golongan Islam yang lahir

¹⁵⁸ Di atas peranan dan sumbangan terhadap syiar Islam dalam bidang fardu ain dan fardu kifayah di Malaysia, kerajaan Malaysia pada tahun 1415 H bersamaan 1992 M, menganugerahkan Tokoh Maal Hijrah. Keterangan lanjut mengenai biografi Munawir Sjadzali lihat Muhammad Wahyuni Nafis et.al (pnyt), *Kontekstualisasi Ajaran Islam 70 Tahun Prof. Dr. H. Munawir Sjadzali, MA*, Jakarta: Ikatan Persaudaraan Haji Indonesia (IPHI) dan Yayasan Wakaf Paramadina, 1995.

¹⁵⁹ Lutfi Assyaukanie, *Ideologi Islam*, hlm. 197-198.

¹⁶⁰ Pada asalnya istilah santri merujuk kepada pelajar di pondok pesantren. Menurut beberapa pakar sejarah Indonesia seperti Prof Anthony Johns dan C.C. Berg, perkataan santri berasal daripada perkataan bahasa India iaitu *sasthri* yang bermaksud orang yang arif mengenai agama Hindu atau

sejak awal 1970-an yang dikenali mempunyai reputasi keagamaan yang taat terhadap ajaran agamanya dan memiliki latar keilmuan agama yang kukuh dan mantap. Menurut Lutfi:

"... tiga atau empat puluh tahun lalu sulit membayangkan Muslim santri manapun membela sekularisme. Sekularisme sering dikaitkan secara eksklusif dengan orang tidak beragama. Pada awal tahun 1970-an, Nurcholish Majid hanya sendirian dalam membela konsep itu, tapi kini, 30 tahun kemudian dia tampaknya punya banyak pengikut".¹⁶¹

Fenomena ini jauh berbeza dengan apa yang berlaku sebelum era tahun 1970-an di mana perjuangan penubuhan negara Islam dan segala agenda yang terkait dengan dasar dan pelaksanaan Islam oleh pemerintah ditentang oleh kaum sekular berlatar belakang abangan. Golongan ini selain dikenali sebagai penganut Islam secara identiti sahaja (minimalis) yang tidak menjalankan perintah agama, juga tidak mempunyai latar ilmu agama yang tidak mencukupi. Golongan ini juga yang memainkan peranan besar dalam menggagalkan usaha kumpulan Islam untuk menjadikan Islam sebagai dasar negara pada awal kemerdekaan kerana dilatari permusuhan dan fobia terhadap Islam.

Walau bagaimanapun, gagasan untuk mensekularkan atau memisahkan masalah-masalah politik dan masalah kenegaraan daripada Islam, ditolak oleh pelbagai kalangan. Menurut salah seorang tokoh NU Ahmad Siddiq, gerakan pembaharuan bukan bermakna mengganti unsur Islam yang ada dengan sesuatu yang baru akan tetapi memulihkan Islam menjadi bersih seperti sedia kala. Islam adalah agama Allah yang sempurna dan tidak boleh diubah-ubah. Kesempurnaan

seorang pakar atau ahli kitab suci agama Hindu. Namun demikian, istilah santri mula mengalami perluasan makna seiring dengan fenomena semakin menguatnya kadar penghayatan dan meningkatnya kesedaran umat Islam terhadap ajaran agamanya sejak akhir tahun 1970-an. Oleh sebab itu, dalam entri terbaru Kamus Besar Bahasa Indonesia, istilah santri tidak hanya diertikan sebagai pelajar yang menuntut ilmu di pondok, tetapi santri juga ditakrif sebagai orang yang beribadah dengan bersungguh-sungguh dan orang yang beramal saleh. Lihat Zamakhsyari Dhofir, *Tradisi Pesantren: Studi tentang Pandangan Hidup Kyai*, Jakarta: LP3ES, 1982, hlm. 18. Lihat *Kamus Besar Bahasa Indonesia Edisi Baru*, Jakarta: Media Pustaka Phoniex, 2009, hlm. 747.

¹⁶¹ Lutfi Assyaukanie, *Ideologi Islam*, hlm. 192.

Islam tercermin dari ajarannya yang memberi kesempatan luas terlibat mengikuti perkembangan zaman.¹⁶²

Ironinya, pemikiran intelektual yang kebanyakannya berlatar modernis mendapat penentangan dan kritikan yang keras daripada tokoh-tokoh modernis itu sendiri.¹⁶³ Menanggapi pemikiran kaum intelektual yang menyarankan penolakan terbentuknya negara Islam secara formal, bekas Menteri Agama pertama Indonesia Rasjidi, mengatakan bahawa gerakan pembaharuan jelas mengajak umat Islam untuk memisahkan agama daripada urusan politik dan negara. Menurut Rasjidi, seorang kritikus yang paling lantang terhadap idea pembaharuan, gagasan itu bukan sahaja sebagai usaha mensekularisasikan pemikiran umat Islam,¹⁶⁴ akan tetapi gagasan itu sebagai cubaan secara sistematik menggoncang prinsip agama umat Islam.¹⁶⁵

Orang ramai turut menolak dan mengkritik gagasan pembaharuan itu. Dalam satu ruangan Forum Pendapat di majalah Islam terkemuka di Indonesia misalnya, salah seorang pembaca mengatakan bahawa perjuangan sekularisasi sukar difahami. Gagasan mereka tidak membawa perubahan yang signifikan kerana gerakan mereka hanya berlegar di forum-forum diskusi, bengkel kerja dan seminar-seminar tanpa mengaktualisasikan peranannya secara konkrit.¹⁶⁶ Gagasan pembaharuan turut menerima kritikan dan penolakan daripada umat Islam menerusi pelbagai forum

¹⁶² Lihat "Pembaharuan, Soal Dinamika dan Enersi Umat", *Panji Masyarakat*, No 559, 1987, hlm. 22-23.

¹⁶³ Bahtiar Effendy, *Islam dan Negara*, hlm: 141. Mengenai kritikan terhadap gagasan pembaharuan lihat misalnya lihat H.M, Rasjidi, *Koreksi Terhadap Drs. Nurcholis Majid tentang Sekularisasi*, Jakarta: Bulan Bintang, 1972. Karya lain yang menolak gagasan pembaharuan, lihat Endang Saifudin Anshari, *Kritik Atas Faham dan Gerakan "Pembaharuan" Drs. Nurcholish Majid*, Bandung: Bulan Sabit, 1973. Endang merupakan anak kepada Isa Anshari, salah satu ulama modernis terkemuka Masyumi dan Muhammadiyah yang digelar sebagai singa podium. Mengenai Isa Anshari, lihat "KH Isa Anshari, Khutbah Perlawanan Menjelang Ajal", *Sabili*, No 9, Tahun X, 2003, hlm. 101-102.

¹⁶⁴ H.M, Rasjidi, *Koreksi Terhadap Drs. Nurcholis Majid*, hlm 27.

¹⁶⁵ Bahtiar Effendy, *Islam dan Negara*, hlm. 251.

¹⁶⁶ Lihat "Cendekiawan Muslim Kami Bertanya", *Panji Masyarakat*, No 529, 1987, hlm. 9.

seperti khutbah Jumaat, diskusi, ceramah agama dan seminar. Pada November 1987 misalnya, salah seorang pembaca khutbah di masjid kawasan elit di daerah Sunda Kelapa mengecam gerakan pembaharuan dan mensifatkan mereka sebagai menyimpang dari syariat Islam.¹⁶⁷

Lantaran itu, Syed Naquib al-Attas menilai isu pembaharuan yang dicetuskan kalangan intelektual Indonesia dengan gagasan 'penduniawian' politik Islam dianggap tidak fundamental.¹⁶⁸ Menurut Syed Naquib, hal ini kerana sasaran pembaharuan hanyalah kepada usaha untuk mempersoalkan fiqh, syariah dan negara, bukan mempersoalkan masalah yang lebih fundamental iaitu nilai atau ilmu. Oleh sebab itu, gagasan pembaharuan harus berdasarkan kepada nilai-nilai Islam. Apatah lagi, kalangan intelektual itu lebih banyak dipengaruhi nilai-nilai dan cara Barat.¹⁶⁹

6.5 Penutup

Kumpulan sekular bertolak daripada premis utama bahawa masalah agama mesti dipisahkan secara tegas dan tanpa kompromi dengan urusan-urusan politik dan pentadbiran negara. Aliran pemikiran ini dipengaruhi oleh gagasan yang dilontarkan oleh pemikir Kristian dan pengalaman praktik kenegaraan di Barat. Kemunculan kumpulan ini di Malaysia dan Indonesia ditandai dengan gagasan pembaharuan pemikiran yang dilontarkan oleh kalangan intelektual dan kalangan elit masyarakat lain baik itu dalam gerakan secara individu mahupun secara berkumpulan.

¹⁶⁷ Lihat "Pembaruan, Soal Dinamika dan Enersi Umat", *Panji Masyarakat*, No 559, 1987, hlm. 22.

¹⁶⁸ Lihat "Isu Pemikir Islam Indonesia tidak Fundamental", *Panji Masyarakat*, No 531, 1987, hlm. 20.

¹⁶⁹ Ibid., hlm. 21.

Disebabkan doktrin utama sekular-liberal ialah penolakan terhadap segala elemen agama dalam sistem politik dan hal ehwal kenegaraan, tidaklah mengejutkan sekiranya kumpulan ini menolak konsep dan segala bentuk perjuangan untuk menubuhkan negara Islam. Ini termasuklah usaha-usaha untuk mendaulatkan martabat Islam menerusi polisi dan pelaksanaan Islam dalam segala bidang yang cukup rancak dijalankan oleh kerajaan di kedua-dua negara. Sebarang usaha untuk menggubal undang-undang Islam, mengurus hal ehwal umat Islam dan memperjuangkan kepentingan Islam dianggap sebagai campur tangan kerajaan terhadap kehidupan warganya.

BAB 7

CABARAN DAN KESINAMBUNGAN PERJUANGAN PENUBUHAN NEGARA ISLAM

7.1 Pengenalan

Era kebangkitan Islam menyaksikan berlakunya pertembungan di antara kumpulan dan ideologi keagamaan dalam menentukan bentuk dan pendekatan yang terbaik bagi negara Islam. Seperti mana yang telah dinyatakan dalam bab-bab sebelumnya, terdapat tiga aliran dalam merespons perjuangan negara Islam yang kemudiannya memberi kesan kepada pelaksanaan Islam di Malaysia dan Indonesia. Pada perkembangan seterusnya, keadaan ini mencetuskan persoalan sejauhmana isu ini mempengaruhi corak dan bentuk negara Islam yang ideal yang disesuaikan dengan keadaan dan realiti yang berlaku dalam masyarakat. Ini termasuklah dengan mengambil kira halangan dan kekangan yang timbul seperti persoalan masyarakat majmuk, reaksi bukan Islam dan dalam kalangan Islam sendiri berlaku perbezaan yang cukup signifikan. Adakah kesinambungan perjuangan negara Islam akan menjurus ke arah bentuk secara formal-konservatif atau ke arah progresif moderat?

Begitu juga dengan proses panjang atau dinamika yang terjadi dalam usaha-usaha untuk menubuhkan negara Islam yang berdepan cabaran dalam kalangan Islam berpunca daripada elemen radikalisme. Bab ini membincangkan corak radikalisme dan pendekatan yang bersifat revolusi bagi memperjuangkan penubuhan negara Islam oleh beberapa pihak yang dipengaruhi oleh faktor global atau ideologi tertentu. Cabaran

perjuangan negara Islam pada era alaf baru turut disentuh yang menyaksikan berlakunya perubahan-perubahan dan dinamika politik yang penting. Persoalan ini semua akan menjadi faktor kepada sejauhmana kesinambungan perjuangan negara Islam menentukan aspirasi dan corak pemerintahan pada masa akan datang.

7.2 Cabaran Pendekatan Radikalisme

Salah satu perkara penting dalam era kebangkitan Islam dan perjuangan menubuhkan negara Islam adalah wujudnya pendekatan yang pelbagai dalam cubaan untuk merealisasikan negara Islam. Di satu pihak, ada kumpulan atau golongan umat Islam yang percaya bahawa penubuhan negara Islam dilakukan dengan cara apapun termasuklah cara revolusi atau pendekatan radikal. Di pihak lain, muncul kumpulan yang menghendaki perjuangan menubuhkan negara Islam perlu dibuat mengikut lunas undang-undang dan sistem demokrasi yang dianut di kedua-dua negara dan berasaskan kepada pertimbangan kewujudan masyarakat majmuk yang perlu dikekalkan.¹

Di Malaysia, hasrat untuk melakukan revolusi atau pendekatan lebih radikal banyak dikaitkan dengan kejayaan peristiwa Revolusi Iran pada 1979. Dengan kadar dan tingkat yang berbeza, ramai di kalangan aktivis Islam sama ada (terutama) daripada kalangan parti Islam mahupun daripada kalangan gerakan Islam bukan parti politik terpengaruh dengan peristiwa yang bersejarah dalam dunia Islam itu. Di dalam PAS misalnya, kejayaan Revolusi Iran telah mempengaruhi kebanyakan elemen parti sama ada dalam barisan kepimpinan mahupun di peringkat akar umbi.² Dalam hal ini,

¹Diskusi yang menarik mengenai isu yang berlaku di kedua negara lihat misalnya John Funston, "Malaysia", dalam Mohammad Ayoob (pnyt.), *The Politics of Islamic Reassertion*, London: Croom Helm, 1981. Nasir Tamara, *Indonesia in the Wake of Islam: 1965 – 1985*, Kuala Lumpur: Institute of Strategic and International Studies, 1986.

² Secara simbolik, pengaruh revolusi Iran dapat dilihat dengan banyaknya poster atau banner tokoh revolusi Iran Ayatullah Khomeini terpampang di bilik-bilik persendirian mahupun di pejabat

tumbangnya Datuk Asri Muda dari kepimpinan parti pada 1982 sedikit sebanyak merupakan sumbangan segolongan pemuda beraliran radikal yang terpesona dengan pendekatan dan cara revolusi di Iran.³ Manakala dalam kalangan pergerakan Islam seperti ABIM meskipun mengagumi kejayaan kekuatan Islam dalam menumbangkan pemerintahan despotik-sekular dan sekaligus menubuhkan negara Islam, akan tetapi tidak bersetuju dengan cara revolusi seperti itu.⁴

Corak radikalisme PAS yang ditonjolkan pasca kepimpinan Asri dikatakan dipengaruhi oleh kemunculan golongan ulama muda seperti Hadi Awang dan pemimpin yang lain seperti Nakhaie Ahmad dan Fadzil Nor.⁵ Tokoh-tokoh ini mempunyai kemampuan berpidato dan ucapan-ucapan retorik mengenai perjuangan dan gagasan negara Islam yang memukau para pengikutnya. Bagi menarik simpati umat Islam, sepanjang tahun 1984 PAS menganjurkan siri ceramah di merata-rata tempat khasnya di negeri-negeri pantai Timur seperti Terengganu, Kedah, Kelantan dan Perlis. PAS menggambarkan dirinya sebagai golongan *mustadafin* (lemah dan tertindas) bagi menentang UMNO yang dilabel sebagai *mustakbirin* (penindas).⁶

Meskipun mengakui Revolusi Iran memberi inspirasi kepada perjuangan penubuhan negara Islam, akan tetapi para pemimpin PAS menafikan cuba menerapkan dalam Malaysia sebagaimana tuduhan UMNO. Pemimpin PAS yang tengah meningkat naik dan ideolog baru kaum '*young turk*' Abdul Hadi Awang mengatakan seandainya PAS terpengaruh dan cuba meniru Iran, sudah tentu PAS tidak akan menyertai proses

parti. Dalam satu laporan pada Ogos 1984 misalnya, di dalam bilik seorang pemimpin Pemuda PAS Kelantan Mohamed Abdul Rahman terpampang gambar Khomeini di mana beliau ditemuramah. Lihat "A Storm in the North", *Asiaweek*, 24 Ogos 1984.

³ Lihat Talib Yusof, "Siapa Tentukan Masa Depan PAS?", *Panji Masyarakat*, September 1983, hlm. 20.

⁴ John Funston, "Malaysia", hlm. 176.

⁵ Salah satu contoh perubahan yang cukup ketara kesan daripada kehebatan ceramah tokoh-tokoh muda PAS ketika itu adalah laungan Allahu Akbar!! menggantikan tepukan tangan yang biasa dipakai pada zaman Asri setiap kali penceramah menyentuh isu-isu tertentu yang menaikkan semangat pendokongnya. *Panji Masyarakat*, September 1983, hlm. 20.

⁶ Lihat "A Storm in the North", *Asiaweek*, 24 Ogos 1984.

pilihan raya. PAS masih percayakan demokrasi bagi merubah pemerintah dan ini menjadi bukti PAS tidak menyokong keganasan dalam merealisasikan penubuhan negara Islam.⁷

Lebih jauh, kejayaan menumbangkan kepimpinan Asri dan beralihnya kepimpinan parti ke golongan ulama, kumpulan radikal ini berusaha membuat cubaan untuk menarik PAS dalam sistem pilihan raya di negara ini. Kumpulan yang juga dilabel sebagai *young turk* ini berhujah bahawa kepimpinan PAS yang baru dan belum tercampur dengan 'dosa-dosa' politik perlu diselamatkan daripada terlibat dalam sistem demokrasi yang tidak Islamik.⁸ Malah, ada sebahagian kumpulan itu yang tidak sabar dengan pendekatan pilihan raya dan mencadangkan supaya meniru ala Iran bagi merealisasikan hasrat menubuhkan negara yang berdasarkan syariat Islam.⁹ Lantaran itu, pendekatan PAS sepanjang 1984-1985 ini disifatkan sebagai pendekatan yang radikal dan bercorak revolusi¹⁰

Corak radikalisme juga dikatakan sebagai punca kepada fenomena kafir-mengkafir oleh penyokong PAS terhadap UMNO pada era 1980-an.¹¹ PAS menuduh UMNO telah terkeluar dari ajaran Islam kerana sanggup bekerjasama dengan bukan Islam, bersikap asabiyah dan berjuang atas dasar nasionalisme sempit. Tuduhan-tuduhan terhadap UMNO ini dipengaruhi oleh ucapan-ucapan pemimpin parti dan salah

⁷ Lihat "We Believe in Democracy", *Asiaweek*, 24 Agos 1984, hlm. 30.

⁸ Talib Yusof, "Siapa Tentukan", hlm. 20.

⁹ Kamarulnizam Abdullah, *The Politics of Islam in Contemporary Malaysia*, Bangi: Penerbit Universiti Kebangsaan Malaysia, 2003, hlm. 194.

¹⁰ Lihat Jomo dan Ahmed Shabery Cheek, "The Politics of Malaysia's Islamic Resurgence", *Third World Quarterly*, Vol. 10. No. 2, April 1988, hlm. 862.

¹¹ Fenomena takfir ini sebenarnya telah berlaku sebelum pilihanraya pada 1964. Akan tetapi ia menjadi fenomena berskala nasional pada tahun 1980-an setelah PAS mengalami prestasi paling buruk dalam sejarah parti itu pada pilihanraya 1978 dan 1982. Corak radikalisme dan pendekatan keras terutama dilakukan sebagai strategi melawan Islamisasi UMNO yang telah banyak 'mencuri' undi Islam. Selain itu, faktor perpecahan dalaman PAS, kekalahan teruk dalam pilihan raya 1982 dan kemasukan Anwar Ibrahim ke UMNO turut dijadikan alasan bagi PAS untuk menggunakan pendekatan radikal dan isu kafir untuk melemahkan sokongan umat Islam terhadap UMNO. Lihat, "Menagih Janji Sesudah Merdeka", *Tempo*, 30 November 1985.

satunya dalam satu 'fatwa' yang dikenali dengan Amanat Haji Hadi yang cukup kontroversi.¹²

Akibat tuduhan-tuduhan yang dilandasi oleh kefahaman konservatif itu telah memancing reaksi yang cukup keras daripada UMNO. Parti pemerintah itu mencabar PAS untuk berdebat untuk menghuraikan isu kafir tersebut yang akan disiarkan secara langsung di kaca televisyen.¹³ Walau bagaimanapun, kerana dikhuatiri program debat itu boleh mencetuskan suasana ketegangan, memecahbelahkan umat Islam dan menjejaskan kewibawaan hal-ehwal Islam yang berada di bawah kuasa Sultan, program debat itu dibatalkan oleh Yang Dipertuan Agong pada November 1984.¹⁴ Susulan daripada itu, kerajaan juga mengharamkan ceramah-ceramah politik PAS dan menangkap empat pemimpin muda PAS menggunakan ISA.¹⁵

Tidaklah menjadi satu kebetulan jika kemudian beberapa peristiwa keganasan sebagai bentuk daripada corak radikalisme berlaku pada tempoh tersebut. Ini termasuklah yang terkenal ialah tragedi Memali yang berlaku pada 19 November 1985.¹⁶ Kerajaan dalam buku putih yang diterbitkannya menuduh keganasan di Memali yang dipimpin oleh salah seorang pemimpin PAS negeri Kedah Ibrahim Libya dipengaruhi oleh amanat Hadi. Amanat yang dijadikan sebagai justifikasi untuk

¹² Amanat Hadi ini pada awalnya hanyalah merupakan satu kenyataan dari Hadi Awang yang secara rutin memberi ceramah-ceramah politik beliau di kawasan Terengganu. Bagaimanapun, meskipun amanat itu telah berlaku pada tahun 1980-an, akan tetapi amanat itu menjadi 'senjata' yang dimainkan oleh UMNO sehingga ke hari ini khasnya setiap kali keadaan politik menunjukkan UMNO dalam keadaan tertekan dan cuba untuk menimbulkan keraguan kepada umat Islam terhadap imej PAS.

¹³ Untuk keperluan debat itu, UMNO telah menyiapkan tiga orang tokohnya yang dikenali mempunyai kriteria ulama dan latar aktivis Islam iaitu Wan Mokhtar, Anwar Ibrahim dan Ibrahim Azmi Hasan. Manakala di pihak PAS dibarisi oleh Hadi Awang, Nakhaie Ahmad dan Harun Taib. Isu kafir ini telah menarik perhatian media Indonesia dan menjadikannya sebagai *headline* berita. Lihat "Ketegangan Panjang di Balik Debat yang Gagal", *Tempo*, 17 November 1984. "Malaysia Selepas Isyu Kafir", *Panji Masyarakat*, No 451, 1984.

¹⁴ Lihat "The Rulers Head Off a Clash", *Asiaweek*, Nov 23, 1984.

¹⁵ Keempat orang yang ditangkap itu adalah ADUN Terengganu Abu Bakar Chik, Mohamed Sabu, Bunyamin Haji Yaakob dan Ghazali Hasbullah. Lihat "A Crackdown on Muslim Radicals", *Asiaweek*, 27 July 1984.

¹⁶ Lihat, "Clash in Kedah", *Asiaweek*, 29 Nov 1985.

menentang pemerintah *taghut* dan apabila mati dianggap sebagai mati syahid.¹⁷ Beberapa kejadian keganasan yang membabitkan penyokong PAS dan UMNO turut berlaku sebelumnya di Kuala Terengganu pada 1982 dan di Lubuk Merbau ketika pilihan raya kecil Dewan Undangan Negeri (DUN) Padang Terap pada 1985.¹⁸

Siri keganasan itu digambarkan sebagai kesan secara tidak langsung dari corak radikalisme PAS berikutan kegagalan PAS dalam pilihan raya 1982 yang hanya memenangi satu kerusi parlimen dan 15 kerusi negeri.¹⁹ Keputusan yang paling buruk dalam sejarah PAS itu menjadikan amat kecewa dan putus asa sehingga menggunakan pendekatan ekstrem dalam memperjuangkan negara Islam. Pendekatan konservatif dan bercorak radikal ini mengundang kekesalan majalah Islam terkemuka Indonesia *Panji Masyarakat*. Dalam ruang sidang pengarang Dari Hati ke Hati, majalah itu kesal dengan pendirian PAS yang radikal. Pengharaman aktiviti PAS oleh kerajaan disebabkan sikap PAS sendiri yang melanggar undang-undang. Majalah yang diasaskan oleh pendakwah terkenal Buya Hamka itu menyatakan:

"kekalahan atau kemenangan dalam setiap pemilu (pilihan raya) adalah sesuatu yang wajar terjadi. Namun frustasi akibat kekalahan dan krisis yang selalu melandanya, ataupun karena ketidakmampuan para pemimpin membenahi organisasi serta menawarkan program yang menarik simpati ummat dan sebagainya, menimbulkan golongan-golongan yang bersikap ekstrem, yang menempuh jalan sendiri di luar aturan pemerintahan".²⁰

Walau bagaimanapun, pendekatan PAS yang bercorak revolusi dan cenderung radikal dalam cubaan menubuhkan negara Islam pada dekad 1980-an ini tidak dipersetujui oleh gerakan Islam lain. Dalam hal ini, ABIM misalnya lebih mengutamakan pendekatan *wasatiyyah*, dakwah yang disesuaikan dengan realiti

¹⁷ Lihat Government White Paper, Threat to Muslim Unity and National Security, 1984.

¹⁸ Kamarulnizam Abdullah, *The Politics of Islam*, hlm. 194.

¹⁹ Lihat "Negara Islam dengan Satu Kursi", *Tempo*, 17 November 1984. Mengenai keputusan pilihan raya 1982 lihat Diane K. Mauzy, "The 1982 General Elections in Malaysia: A Mandate for Change?", *Asian Survey*, Vol. 23, No. 4 (April 1983).

²⁰ Lihat "Belajar Dari Pengalaman PAS", *Panji Masyarakat*, No 444, 1984.

tempatan dan menolak cara-cara keganasan dan revolusi. Satu pendekatan yang dikenali sebagai *manhaj Maliziy*.²¹ Manakala JIM, lebih menggunakan pendekatan *islahiah* yang harmoni, tanpa ancaman-ancaman radikalisme dan mengutamakan kestabilan pemerintahan. Satu pendekatan yang diistilahkan oleh JIM sebagai homeostatis.²²

Dalam hal ini, boleh dikatakan bahawa *manhaj maliziy* merupakan pendekatan kompromi yang diperkenalkan ABIM terhadap cubaan atau cara yang dipakai oleh sesetengah pihak dalam memperjuangkan penubuhan negara Islam sama ada (terutama) melalui cara-cara keganasan mahupun pendekatan liberal atau sekularisme (baca penolakan terhadap idea pelaksanaan syariat Islam). ABIM bergerak di atas platform kesederhanaan Islam (*wasatiyyatul Islam*) yang harus sedia menyesuaikan perubahan dan sejalan dengan nurani dan citarasa budaya umat.²³ Lantaran itu, ABIM menolak pendekatan kombatif yang keras dan kasar seiring dengan kemunculan aliran garis keras dan radikal pada tahun 1980-an yang secara sewenang-wenangnya mengkafirkan sesama Islam.²⁴

Aspek-aspek kompromi dalam berdakwah dan berpolitik ini penting kerana menurut Farid, *manhaj Maliziy* ini bertitik tolak dari premis bahawa alam Melayu mempunyai cabarannya yang tersendiri. Malaysia sebagai negara yang unik dan masyarakat yang majmuk sudah pasti memerlukan kaedah dan model dakwah berasaskan kepada nilai budaya setempat. Melalui *manhaj* yang diperkenal dan dipopularkan oleh Siddiq Fadzil ini, gerakan Islam di Malaysia seharusnya mampu

²¹ Mohd Farid Mohd Sahrn, "Pemeriksaan Ilmu Asas Dakwah Manhaj Maliziy: Perspektif ABIM", kertas kerja yang dibentangkan dalam Seminar Antarabangsa Dakwah dan Generasi Muda, pada 10-11 September 2007 di UKM.

²² Muhammad Syukri Salleh, "Perkembangan Kontemporer Gerakan Islam di Malaysia: Pergeseran dari Konfrontatif ke Kooperatif", dalam Moeftich Hasbullah (pnyt.), *Asia Tenggara Konsentrasi Baru Kebangkitan Islam*, Bandung: Fokusmedia, 2003, hlm. 195.

²³ ABIM, *Mengangkat Martabat*, hlm. 151.

²⁴ Siddiq Fadzil, *Islam dan Melayu, Martabat Umat dan Daulat Rakyat*, Kajang: Akademi Kajian Ketamadunan Kolej Dar al Hikmah, 2012, hlm. 78.

untuk menyaring pendekatan yang dikemukakan oleh gerakan Islam yang lain dan menyesuaikannya dengan konteks negara Malaysia dan Alam Melayu.²⁵

Oleh sebab itu, pendekatan dakwah dan politik yang bercorak garis keras dan bersifat revolusi sebagaimana yang biasa berlaku di kawasan Timur Tengah, tidak sesuai dan tidak tepat dipraktikkan di Alam Melayu. Penduduk Nusantara ini dikenali sebagai penduduk yang berbudi bahasa, harmoni, toleran dan lemah lembut. Dari segi sejarahnya Islam turut disebarkan ke Nusantara dengan cara yang damai dan mengutamakan pendekatan kompromi.²⁶ Elemen kompromi dalam Islam pada peringkat awal misalnya, banyak dipengaruhi oleh hakikat bahawa kepercayaan dan pegangan sebelum kedatangan Islam masih begitu kuat mengakar dalam masyarakat di Nusantara.²⁷ Dalam konteks Islam di Jawa, pengaruh kepercayaan dan agama sebelum Islam yang begitu kuat mencekam masyarakat Islam telah mencetuskan beberapa teori yang kontroversial seperti Islam *sinkretik*, Islam *kejawen* dan Islam *abangan*.²⁸ Begitu juga dengan apa yang berlaku di kalangan komuniti Islam Melayu di masyarakat Minangkabau Sumatera di mana elemen sinkretisme agama ini menjadi pencetus kepada gelombang penentangan sama ada secara intelektual mahupun secara fizikal yang secara tipologi dikenali dengan konflik kaum muda-kaum tua.²⁹

²⁵ Mohd Farid Mohd Sahran, *Pemeriksaan Ilmu*, hlm. 2.

²⁶ Analisis lanjut mengenai proses kemasukan Islam di Nusantara dengan memberi penekanan kepada aspek perdamaian dan toleransi pada budaya tempatan lihat misalnya, Azyumardi Azra, *Kebangkitan Islam akan Muncul Dari Melayu*, *Ulumul Qur'an*, No. 1, VII/TH 1996, hlm. 19-23.

²⁷ Bagaimanapun, menurut Syed Naguib al-Attas, meskipun dikatakan kononnya selama berkurun-kurun lamanya dari abad keenam hingga abad kesebelas Masehi, Nusantara dikuasai oleh agama Buddha, akan tetapi ia tidak meninggalkan kesan yang mendalam terhadap bidang falsafah keagamaan. Apa yang ada hanya peninggalan kesan kesenian agama Buddha sebagaimana yang dijumpai dalam candi Borobudur di Jawa Tengah. Agama Buddha, tidak sebagaimana agama Islam atau Krisitian tidak mempunyai misi menyebarkan ajaran agamanya dan tiada minat untuk merubah pandangan hidup masyarakat Melayu-Indonesia untuk mengganti ajaran yang lama. Lihat, Syed Muhammad Naquib al-Attas, *Islam dalam Sejarah dan Kebudayaan Melayu*, Kuala Lumpur: Penerbit Universiti Kebangsaan Malaysia, 1972, hlm. 15.

²⁸ Widji Saksono, *Mengislamkan Tanah Jawa, Telaah atas Metode Dakwah Walisongo*, Bandung: Mizan, 1995, hlm. 219.

²⁹ Penentangan ini kemudian mencetuskan gerakan pembaharuan atau gerakan islah yang pertama di Indonesia yang berlaku pada abad-19. Penentangan intelektual berpunca daripada pengaruh pemikiran pembaharuan Syekh Ahmad Khatib. Sedangkan penentangan secara fizikal mencetuskan perang padri

Namun demikian, *manhaj maliziy* yang memberi fokus kepada pendekatan penyesuaian dan dakwah berorientasi tempatan, ABIM menegaskan bahawa ia mesti berpandukan kepada al-Qur'an dan Sunnah.³⁰ Justeru, kehadiran ABIM dalam masyarakat Islam di Malaysia dikenali sebagai gerakan Islam yang bercorak *islahi* (reformis) terutama dari segi penentangan terhadap unsur khurafat, sinkretik dan tradisi-tradisi budaya Melayu yang tidak berasaskan kepada etika dan prinsip ajaran Islam yang sejati.³¹

Satu perkara yang menarik dalam pendirian ABIM mengenai isu pendekatan dakwah adalah meskipun dari beberapa segi ABIM belajar, dipengaruhi dan diilhami oleh literatur-literatur dan pemikiran ideolog gerakan haraki di Timur Tengah seperti Ikhwanul Muslimin dengan Sayyid Qutb, Jamaat Islami di Pakistan yang dikenali mempunyai pendirian keras dan radikal, akan tetapi ABIM tidak serta merta mengikuti pendekatan 'gurunya' tersebut.³² ABIM hanya akan mengambil perkara-perkara yang baik dari pemikiran tokoh *haraki* tersebut terutama dari segi ideologi Islamisnya dan menolak pendekatan radikal dan pemahaman tekstual gerakan tersebut. ABIM, mempunyai ketulenan pemikiran tersendiri, bukan hanya sebagai 'carbon copy' dari gerakan lain.³³

selama enam belas tahun (1821-18370. Mengenai penentangan secara intelektual lihat Hamka, *Ayahku*, Jakarta: Ummaida, 1982. Mengenai pengaruh Syekh Ahmad Khatib di kalangan pelajar Melayu, lihat Mohammad Redzuan Othman, "Masjid al Haram sebagai Sebuah Institusi Pengajian: Peranannya dalam Perkembangan Awal Pendidikan dan Intelektualisme Melayu", dalam Farid Mat Zain, *Islam di Tanah Melayu Abad ke-19*, Shah Alam: Karisma Publication, 2007, hlm. 48. Mengenai perang padri, lihat Rusli Amran, *Sumatra Barat Hingga Plakat Panjang*, Jakarta: Sinar Harapan, 1981.

³⁰ Mohd Farid Mohd Sahran, "Pemeriksaan Ilmu", hlm. 2.

³¹ Dalam hal ini, sebagai contoh ABIM mempelopori khasnya di kalangan ahlinya mengenai tradisi bersanding dalam majlis perkahwinan yang diiringi dengan musik-musik tradisional dan seremoni tradisi lain yang dikatakan tidak berasaskan kepada ajaran Islam. ABIM menghilangkan atau mengganti tradisi itu dengan ucapan atau nasihat kepada pengantin oleh tetamu jemputan yang dihormati.

³² Diskusi dalam forum Nadwah Ilmuan Muda di Kajang, 9 Mac 2014.

³³ ABIM, *Mengangkat Martabat*, hlm. 114.

Lantaran itu, pendirian ABIM yang fleksibel ini menjadikannya sebagai pertubuhan Islam yang tercatat sejarah pernah berperanan sebagai ‘rakan dalam pembinaan negara’ (*partner in nation building*) atau dalam istilah bekas Presiden ABIM Siddiq Fadzil sebagai *corrective participation*.³⁴ Setelah sebelumnya berperanan sebagai kumpulan pendesak dan kritikal terhadap kerajaan, ABIM mengambil peranan sebagai pemecah masalah (*problem solving*), realistik, praktikal dan mengemukakan formula dan program yang konkrit sesuai perspektif Islam terhadap agenda kerajaan.³⁵

Sebagaimana yang berlaku di Malaysia, suasana kebangkitan Islam dan cubaan untuk menubuhkan negara Islam di Indonesia tidak sepi dari corak radikalisme dan tindakan-tindakan keganasan. Pada awal tahun 1970-an misalnya, satu gerakan ekstrem dikenali dengan Komando Jihad yang cuba meneruskan perjuangan DI/TII untuk menubuhkan negara Islam.³⁶ Kumpulan ini telah dikenalpasti oleh pihak berkuasa sebagai kumpulan yang cuba menegakkan negara Islam dengan cara-cara keganasan dan bersifat revolusi.³⁷

³⁴ Lihat Siddiq Fadzil dan Muhamad Nur Manuty, *Koleksi Ucapan Dasar Mukhtar Sanawi ABIM Keprihatinan Umat dan Transformasi Sosial*, Kuala Lumpur, ABIM, 2003, hlm. 33. Ahmad Fauzi mencatat tempoh 1991-1998 sebagai tempoh matang dan pragmatik dalam melihat perkembangan ABIM. Huraian lanjut lihat Ahmad Fauzi Abdul Hamid, *Islamist Realignment and the Rebranding of the Muslim Youth Movement of Malaysia*, *Contemporary Southeast Asia*, Vol. 30, No. 2, 2008, hlm. 217-219.

³⁵ ABIM, *Mengangkat Martabat*, hlm: 112.

³⁶ Menurut Jaksa Agung (Pegawai Negara) ketika itu Ali Said, Komando Jihad lahir pada 1970 bertujuan untuk menegakkan negara Islam berdasarkan al-Quran dengan cara perompakan kekacauan, penculikan dan pembunuhan. Bagaimanapun, istilah komando jihad sendiri dianggap misterius sehingga seorang jenderal Widjojo Sujono hanya mahu menggunakan istilah 'kasus teror Warman'. Reaksi juga datang dari salah seorang pimpinan PPP, Saifuddin Zuhri yang mengatakan istilah komando jihad tidak sedap di telinga dan minta pemerintah menjelaskan istilah ini. Lihat, "Mereka Minta Penjelasan", *Tempo*, 18 April 1981.

³⁷ Kumpulan ini pada asalnya merupakan bekas askar atau pengikut Darul Islam/Tentera Islam Indonesia (DI/TII) pimpinan Kartosuwirjo dan mencuba menghidupkan semula gerakan tersebut. Pada 1976, seorang pengikutnya Timzar Zubil melakukan beberapa aksi keganasan dengan meletupkan hospital, gereja dan hotel milik orang Kristian di Bukit Tinggi dan Medan. Sepanjang 1978-1981, kumpulan sama diketuai bekas askar DI/TII Warman, melakukan serangkaian keganasan seperti pembunuhan ke atas Parmanto, Pembantu Rektor 11 Maret Solo, pembunuhan Hasan Bauq mahasiswa IAIN Yogyakarta, perompakan gaji kakitangan kerajaan, perompakan kedai emas dan pembunuhan terhadap dua polis. Lihat, "Dari Granat Cikini sampai Bom di BCA", *Tempo*, 13 Oktober 1984.

Disulami keyakinan bahawa kumpulan itu adalah bertujuan memburuk-burukkan umat Islam dan hanya rekaan badan risikan tentera di bawah kendali Operasi Khusus (Opsus) pimpinan Ali Murtopo,³⁸ kumpulan ini kemudian menggunakan nama lain iaitu Islam Jamaah, menyerang pejabat keamanan di Cicendo Jawa Barat pada 11 Mac 1981 dan melakukan rampasan kapal terbang Woyla pada 28 Mac tahun yang sama.³⁹ Gerakan militan ini bertujuan untuk menubuhkan Negara Islam Indonesia (NII) dan sebagai kelanjutan apa yang telah diperjuangkan oleh Kartosoewirjo pada era pasca merdeka.⁴⁰

Jika di Malaysia corak radikalisme banyak dipengaruhi oleh anasir-anasir dari luar seperti kesan revolusi Iran, di Indonesia gerakan radikalisme lebih merupakan respons atau tentangan terhadap dasar atau pendekatan pemerintah yang dianggap merugikan atau bertentangan dengan ajaran Islam.⁴¹ Hal ini misalnya dapat dilihat dalam kes tragedi berdarah Tanjung Priok pada 12 September 1984.⁴² Peristiwa yang

³⁸ Dalam perbicaraan di mahkamah pada 1978, Timzar Zubil pelaku komando jihad yang kemudian dijatuhi hukuman mati itu mendedahkan bahawa sebenarnya nama komando jihad bukan ciptaan kumpulannya. Sebaliknya nama itu diberikan oleh orang lain yang dipercayai pegawai perisik Badan Intelijen Negara (BIN). Dalam perbicaraan lain, salah seorang pelaku bernama Hispran mendedahkan bahawa komando jihad ditubuhkan bagi menghadapi komunis sebagaimana yang disarankan oleh Danu Muhammad Hasan, salah satu bekas tokoh DI/TII yang sebetulnya adalah pegawai pemerintah yang mendapatkan gaji dan kereta. Lihat, Mereka Minta Penjelasan, *Tempo*, 18 April 1981. Bekas Perdana Menteri dan pemimpin Masyumi, Mohammad Natsir juga yakin bahawa komando jihad adalah rekaan badan risikan dan mengatakan bahawa Hispran adalah seorang ejen provokator yang didalangi Ali Murtopo. Perkara ini turut diakui oleh bekas Ketua BIN Sutopo Juwono yang menyatakan bahawa Ali Murtopo yang membentuk komando jihad. Sutopo tidak kuasa menghentikan konspirasi Ali kerana Ali mempunyai akses khusus ke Presiden dan memiliki Opsus. Lihat David Jenkins, *Soeharto dan Barisan Jenderal Orba Rezim Militer Indonesia 1975-1983* (terj.), Jakarta: Komunitas Bambu, 2010, hlm. 74.

³⁹ Laporan mengenai peristiwa ini lihat, "Dari Ambon sampai Don Muang", *Tempo*, 11 April 1981.

⁴⁰ Kajian mengenai kes ini lihat Dijk, C. Van, *Darul Islam: Sebuah Pemberontakan* (terj.), Jakarta: Grafiti Pers, 1983.

⁴¹ Analisis tentang kurangnya pengaruh revolusi Iran terhadap perkembangan radikalisme di Indonesia, lihat Sidney R. Jones, "It Can't Happen Here: A Post-Khomeini Look at Indonesia Islam", *Asian Survey*, Vol. XX, No.3, March 1980.

⁴² Secara kronologi, peristiwa ini tercetus akibat penangkapan jemaah masjid Assadah di daerah Tanjung Priok Jakarta kerana membakar motosikal pegawai tentera pada 10 September 1984. Pembakaran dilakukan kerana mereka marah terhadap pegawai tentera itu yang memasuki masjid tanpa menanggalkan kasut. Pegawai berkenaan bermaksud membuang notis yang berisi penolakan Pancasila sebagai asas tunggal yang dianggap provokatif dan menghasut rakyat menentang pemerintah. Pada 11 September 1984, pihak tentera menangkap empat orang pelaku pembakaran. Akibat penahanan empat jemaah itu, pada 12 September malam masyarakat Islam sekitarnya yang berjumlah 1500 orang dipimpin oleh Amir Biki -yang menurut Bahtiar Efendi adalah seorang aktivis mahasiswa angkatan 1966 yang dikatakan dulu penentang Soekarno dan menyokong Orde Baru- segera menuntut

dipercayai memakan ratusan nyawa ini⁴³ merupakan kemuncak daripada kekecewaan dan penentangan beberapa kumpulan Islam terhadap gagasan pemerintah yang mewajibkan seluruh organisasi masyarakat berasaskan kepada Pancasila sebagai satu-satunya asas (*sole foundation*) sebagaimana yang termaktub dalam Undang-Undang No 8 tahun 1985.⁴⁴

Oleh beberapa kumpulan berfahaman ekstrem, keganasan yang dilakukan pihak keamanan dalam peristiwa Tanjung Priok dijadikan alasan mencetuskan siri keganasan dengan mensasarkan tempat ibadah bukan Islam dan kepentingan milik orang Cina.⁴⁵ Beberapa siri letupan bom terjadi di Jakarta pada 4 Oktober 1984.⁴⁶ Disusuli beberapa letupan bom di daerah lain iaitu pengeboman gereja pada malam Krismas 24 Disember 1984 di Malang, letupan bom di bas awam pada 16 Mac 1985 dan letupan Candi Borobudur di Magelang pada 21 Januari 1985.⁴⁷

Tidak berhenti sampai di situ, corak radikalisme dan ekstrem untuk menubuhkan negara Islam terjadi lagi dengan beberapa peristiwa yang dilabel oleh pihak berkuasa sebagai Gerakan Pengacau Keamanan (GPK) oleh kumpulan Warsidi di Lampung pada

pembebasan tahanan tersebut. Dengan alasan membentengi diri daripada kerumunan massa yang membawa pelbagai senjata tajam, pihak keamanan menembaki orang ramai yang meluru ke pejabat tentera di mana tahanan itu berada. Mengenai penjelasan rasmi oleh pemerintah mengenai kejadian tersebut, lihat "Bermula Desas-desus, Kemudian Penjelasan Benny", *Panji Masyarakat*, No. 444, 1984. Lihat juga, "Huru Hara di Tanjung Priok", *Tempo*, 22 September 1984.

⁴³ Menurut kenyataan rasmi pemerintah, jumlah orang yang terbunuh ialah seramai sembilan orang dan 53 luka-luka. Lihat "A Clash of Ideologies", *Asiaweek*, 28 September 1984. Tetapi ramai yang percaya jumlah kematian berkali ganda dari jumlah yang diumumkan. Dilaporkan jumlah kematian sebenar tidak diketahui namun diperkirakan mencecah 63 orang, ratusan orang cedera dan 171 hilang.

⁴⁴ Abdul Aziz Thaba, *Islam dan Negara dalam Politik Orde Baru*, Jakarta: Gema Insani Press, 1996, hlm. 275-276.

⁴⁵ Pada asalnya, sasaran yang hendak diletupkan adalah tempat penyimpanan minyak milik Pertamina, syarikat milik kerajaan. Akan tetapi mereka memutuskan BCA, sebuah bank milik etnik Cina sebagai lambang 'dominasi' ekonomi Cina. Lihat "Mereka dengan Bom di Tangan", *Tempo*, 3 November 1984.

⁴⁶ Letupan itu mensasarkan dua bank BCA dan beberapa kedai elektrik di kawasan majoriti Cina. Dua orang maut dan puluhan yang lain cedera. Lihat, "Ledakan dengan Asap Hitam di Tiga Tempat", *Tempo*, 13 Oktober 1984.

⁴⁷ Laporan mengenai serangkaian peristiwa itu lihat, "Dari Perkara Priok dan Bom BCA", *Tempo*, 19 Januari 1985. Lihat juga "Itu Ledakan dan Bom Bikin Malang", *Tempo*, 25 Januari 1986.

Februari 1989⁴⁸ dan gerakan jubah putih di Aceh.⁴⁹ Rangkaian keganasan ini semuanya dikaitkan dengan penegakan negara Islam aliran keganasan yang dianggap hanya memanipulasi dan mengeksploitasi keagamaan untuk kepentingan kelompoknya.⁵⁰ Oleh sebab itu, penggunaan keganasan dan radikalisme seperti dalam kes Gerakan Warman dan Warsidi tidak berhak untuk disokong dan tidak boleh dianggap sebagai jihad atau membela agama.⁵¹

Dalam konteks politik kepartian, corak radikalisme dan keganasan terjelma dalam bentuk persaingan antara PPP dan Golkar pada PEMILU 1982. Beberapa insiden keganasan berlaku sepanjang tempoh kempen Mac hingga Mei 1982 di antara penyokong PPP bertembung dengan penyokong Golkar di Jakarta dan di daerah-daerah lain.⁵² Peristiwa yang cukup terkenal dalam menggambarkan pertembungan antara kedua parti itu adalah peristiwa Lapangan Banteng.⁵³

Peristiwa ini menggambarkan pertembungan sengit di antara dua parti berkenaan dalam memperebutkan undi umat Islam di Jakarta. Di satu pihak, PPP berusaha untuk mengekalkan kemenangan pada PEMILU sebelumnya (1977) dan di pihak lain Golkar

⁴⁸ Gerakan ini berpusat di desa Cihideung Lampung Tengah dipimpin oleh guru pondok bernama Anwar atau Warsidi yang bercita-cita menegakkan negara Islam Indonesia. Pada 6 Februari, atas laporan penduduk setempat yang menyaksikan latihan ketenteraan dan ceramah-ceramah menentang kerajaan, pihak berkuasa mencuba melakukan dialog, akan tetapi disambut dengan panah beracun, parang dan senjata tajam lain oleh kumpulan yang dianggotai seramai 300 orang. Beberapa anggota tentera terbunuh dan 27 pengikut termasuk Warsidi terbunuh setelah pihak berkuasa menyerbu tempat tersebut. Lihat *Tempo*, 18 Februari 1989.

⁴⁹ Gerakan ini diketuai oleh Teuku Bantaqiyah yang menghendaki penubuhan Islam sedunia. Pada Mei 1989, gerombolan yang menggunakan jubah putih ini membuat kekacauan di daerah Aceh Barat.

⁵⁰ Hal ini untuk membezakan dengan perjuangan kelompok atau parti Islam seperti Masyumi atau NU pada tahun 1950-an yang menempuh cara demokrasi sebagai alat perjuangan untuk merealisasikan penegakan negara Islam.

⁵¹ Lihat "Kasus Lampung Jangan Disebut Mujahidin", *Panji Masyarakat*, No. 603, Februari 1989.

⁵² Di Jakarta, pertembungan berlaku dua kali iaitu pada 18 Mac 1982 dan akhir April 1982. Pada kejadian pertama mangsa kerusuhan adalah 11 maut dan lebih 100 orang luka-luka, sedangkan kejadian kedua sekurang-kurangnya 4 orang maut. Ratusan penyokong turut ditahan. Di luar Jakarta, empat orang maut dan 45 orang luka-luka di Surabaya pada 16 April 1982. Sepanjang bulan April 1982 dilaporkan 39 orang terbunuh dan ratusan luka-luka dalam kejadian yang membabitkan kedua-dua parti di Kalimantan. Lihat "Shootout on the Campaign Trail", *Asiaweek*, 7 May 1982.

⁵³ Kejadian yang mengorbankan 11 orang ini berlaku di kawasan lapang yang dikenali sebagai lapangan Banteng di Jakarta Pusat. Laporan mengenai kejadian ini lihat, "Kemarahan di Awal Kampanye", *Tempo*, 27 Mac 1982

berusaha untuk merampas Jakarta yang merupakan salah satu kubu kuat PPP. Sebagai ibukota negara, Jakarta bagi Golkar dianggap amat strategik dalam mengukuhkan sebagai parti yang kuat dan hegemonik secara nasional sehingga keputusan undi Golkar di Jakarta dijadikan pertarungan kepada masa depan politik Ali Murtopo, orang kepercayaan Soeharto.⁵⁴

Walau bagaimanapun, dapatlah dikatakan di sini bahawa tindakan atau pendekatan keganasan tersebut tidak mencerminkan satu pandangan kumpulan atau organisasi yang mewakili umat Islam di Indonesia. Tindakan keganasan dan ekstrem oleh sekumpulan umat Islam dalam menyuarakan aspirasi semangat keislamannya itu hanya kes terpencil. Organisasi Islam yang mempunyai keahlian besar dan merupakan wajah Islam perdana di Indonesia seperti NU dan Muhammadiyah, menolak penggunaan kekerasan atau keganasan bagi menyuarakan suara untuk menubuhkan negara Islam.⁵⁵

Dalam konteks ini, penetapan Pancasila sebagai asas tunggal tidak direspons dengan keganasan atau penolakan secara membabi buta sebagaimana yang ditonjolkan dalam beberapa kes keganasan di atas. Akan tetapi disikapi dengan pendirian untuk mengkompromikan undang-undang pemerintah dan pada masa sama tegas mempertahankan identiti keislamannya. Selain menyedari bahawa implikasi menolak undang-undang itu akan berdepan dengan pembubaran dan pengharaman organisasi,⁵⁶

⁵⁴ Lihat, *Asiaweek* 9 April 1982.

⁵⁵ Hal ini misalnya dapat dilihat dalam pendirian NU dan Muhammadiyah ketika terlibat dalam politik kepartian di Masyumi pada awal-awal kemerdekaan pada tahun 1950-an. Masyumi yang sebahagian besar adalah terdiri daripada orang NU dan Muhammadiyah menolak dan tidak menyokong jalur pemberontakan yang dipilih oleh Kartosuwiryo dengan DI/TII. Sebaliknya Masyumi cuba menegakkan negara Islam melalui pilihan raya dan demokrasi meskipun akhirnya gagal terealisasi.

⁵⁶ Bagaimanapun, Pelajar Islam Indonesia (PII) menolak untuk meletakkan Pancasila sebagai asas pertubuhannya. Pada 17 Julai 1987, iaitu tarikh akhir pendaftaran organisasi yang ditetapkan pemerintah, PII tidak didaftarkan sebagai organisasi dengan Pancasila sebagai asasnya. Abdul Aziz Thaba, *Islam dan Negara*, hal: 273. Pada 10 Disember 1987, Kementerian Dalam Negeri secara rasmi mengharamkan PII kerana melanggar undang-undang berkenaan. PII merupakan satu-satunya

NU dan Muhammadiyah percaya kepada penjelasan pemerintah bahawa penetapan asas tunggal Pancasila tidak bertujuan untuk menolak tepi atau mengganti agama dalam kehidupan umat Islam.⁵⁷ Tidak juga bertujuan untuk mengagamakan Pancasila.⁵⁸ Oleh sebab itu, negara berasaskan Pancasila menurut Munawir Sjadzali adalah bukanlah negara agama dan bukan pula negara sekular.⁵⁹

Pendekatan kompromi NU dan Muhammadiyah terhadap undang-undang penetapan Pancasila ini pada dasarnya tidak lari daripada sejarah dan watak kedua organisasi Islam yang paling autoritatif di Indonesia tersebut. Dari segi sejarah, keterlibatan dan peranan tokoh NU Wahid Hasyim dan tokoh Muhammadiyah iatu Ki Bagus Hadikusumo, Kahar Muzakkir dan Kasman Singodimejo dalam panitia kemerdekaan Indonesia atau BPUPKI yang ditugaskan merumuskan perlembagaan negara dan Pancasila, turut menjadi pertimbangan kedua-dua organisasi itu menerima ketentuan yang termaktub dalam Undang-Undang yang dikenali sebagai Undang-undang keormasan itu.⁶⁰ Begitu juga dengan pendirian organisasi-organisasi Islam lain seperti Persatuan Islam (Persis), Al-Wasliyah, Persatuan Tarbiyah (Perti) dan Majlis Ulama Indonesia (MUI) menerima undang-undang berkenaan. Oleh itu, sekiranya ada segelintir orang menolak undang-undang itu, maka hal itu tidak wajar kerana orang tersebut tidak mewakili mana-mana organisasi.⁶¹

organisasi Islam yang menolak Pancasila sebagai satu-satunya asas. Faisal Ismail, "Pancasila as the Sole", hlm. 52.

⁵⁷ Lihat "Penerimaan Pancasila tidak Mengurangi Keutuhan Akidah", *Panji Masyarakat*, No 512, 1986.

⁵⁸ Munawir Sjadzali, *Kontekstualisasi Ajaran*, hlm. 78.

⁵⁹ Lihat, "Negara yang Beragama", *Panji Masyarakat*, No 526, 1987.

⁶⁰ Pada Mei 1983, Muhammadiyah melaksanakan sidang Tanwir yang salah satu agendanya adalah untuk membahas persoalan penerapan asas tunggal Pancasila. Dalam salah satu rumusannya, Muhammadiyah menyatakan tidak ada masalah dengan Pancasila kerana sejak awal para tokohnya turut terlibat dalam menggubal dan merumuskan Pancasila pada 18 Ogos 1945. Keterangan lanjut mengenai kronologi penerimaan Muhammadiyah lihat Lukman Harun, *Muhammadiyah dan Asas Pancasila*, Jakarta: Pusaka Panjimas, 1986. Manakala NU dalam Musyawarah Nasional yang dilaksanakan pada Disember 1983 menyatakan menerima undang-undang tersebut. Menanggapi isu Pancasila ini, secara metaforis KH Ahmad Siddiq tokoh karismatik NU menyatakan adalah aneh sekiranya setiap hari menikmati buah selama lebih 40 tahun, baru sekarang mempersoalkan apakah buah-buahan tersebut halal atau tidak. Lihat "Penerimaan Pancasila", *Panji Masyarakat*, No 512, hlm. 30.

⁶¹ Munawir Sjadzali, *Kontekstualisasi Ajaran*, hlm. 80.

Dari segi watak, NU dan Muhammadiyah disifatkan sebagai organisasi dakwah yang menumpukan kepada pendekatan sederhana dalam masalah-masalah keislaman dan kenegaraan. Kedua organisasi itu menjadi tapak utama Islam moderat di Indonesia.⁶² Tidak ke arah kanan (kefahaman atau pemikiran yang bersifat literal dan tidak keras) dan tidak ke kiri (pemikiran yang longgar atau liberal). NU misalnya, terkenal dengan pemikirannya yang menganjurkan umat Islam untuk bersikap *tawassuth* (sederhana), *i'tidal* (bersikap adil), *tawazun* (seimbang) dan bersikap *tasammuh* (toleran) terhadap perbezaan pandangan.⁶³

Manakala Muhammadiyah terkenal dengan gerakan tauhid murni berasaskan misi dakwah *amar makruf nahi munkar* yang moderat dan tidak radikal. Dalam doktrin dakwahnya, Muhammadiyah turut menekankan dakwah yang memudahkan, memberi khabar gembira, tidak menakutkan dan tidak memaksa.⁶⁴ Oleh itu, dapat difahami kedua organisasi itu menolak sikap *tatarruf* (berlebih-lebihan) dan radikal kerana sesungguhnya dalam Islam tidak mengenali istilah tersebut.⁶⁵

Setelah pada dekad 1990-an pendekatan radikalisme dalam memperjuangkan negara Islam tidak lagi ditimbulkan,⁶⁶ pada era alaf baru gerakan radikalisme di

⁶² Muhammad Ali, "Gerakan Islam Moderat di Indonesia Kontemporer", dalam Rizal Sukma dan Clara Joewono (pnyt). *Gerakan dan Pemikiran Islam Indonesia Kontemporer*. Jakarta: Centre for Strategic and International Studies, 2007, hlm. 210-219.

⁶³ Nahdlatul Ulama, *Jejak Langkah NU dari Masa ke Masa*, Jakarta: Pengurus Besar Nahdlatul Ulama, tth, hlm. 40

⁶⁴ Muhammad Ali, "Gerakan Islam Moderat", hlm. 211-212.

⁶⁵ Hal ini misalnya dapat dilihat dalam pendapat KH Ahmad Siddiq yang menyatakan bahawa Islam tidak membenarkan sikap ekstrem atau tatarruf (melihat sesuatu hanya dari hujungnya sahaja. Bahkan, sikap berlebih-lebihan di dalam agama juga dilarang. Lihat Andree Feillard, *NU vis-à-vis Negara, Pencarian Isi, Bentuk dan Makna*, Yogyakarta: LkiS, 1999, hlm. 226.

⁶⁶ Dalam konteks Malaysia, tenggelamnya radikalisme pada era 1990-an dari satu segi berkait rapat dengan perkembangan politik seiring dengan kejayaan PAS merampas Kelantan pada 1990 dan perubahan corak gerakan Islam ke arah yang lebih matang dan meninggalkan pendekatan konfrontasi. Di Indonesia, keadaan sosio-politik Orde Baru yang semakin mesra dengan Islam dan banyak mengakomodasi kepentingan Islam mungkin dapat menjelaskan perkara ini. Hal ini ditambah lagi dengan kemunculan ICMI pada 1990 yang dianggap sebagai dominasi Islam dalam pentadbiran negara

Malaysia dan Indonesia kembali berkembang seiring berlakunya peristiwa serangan WTC di Amerika Syarikat pada 9 September 2001. Di Malaysia, era alaf baru menyaksikan kemunculan gerakan militan yang sebahagian besarnya dimotivasi untuk menubuhkan negara Islam dengan cara keganasan seperti Kumpulan Mujahidin Malaysia (KMM) dan gerakan al-Maunah.⁶⁷

Manakala di Indonesia, gerakan militan mewujud ke dalam organisasi Jamaah Islamiah (JI) yang dikatakan menjadi wakil al-Qaidah untuk kawasan Asia Tenggara.⁶⁸ Gerakan militan ini selain mencetuskan serangkaian keganasan seperti pembunuhan terhadap ahli politik, pembakaran/perosakan rumah ibadah bukan Islam dan serangkaian bom bunuh diri, juga menyuarakan propaganda bahawa Malaysia dan Indonesia ialah negara *taghut*, sekular dan negara kuffar yang wajib diperangi kerana tidak menjadikan syariat Islam sebagai landasan utama perlembagaan dan pemerintahan.⁶⁹

dan sekaligus sebagai penebus kekecawaan pada zaman sebelumnya yang menyaksikan umat Islam mengalami proses peminggiran.

⁶⁷KMM pada asalnya merupakan sebuah gerakan tanah yang dibentuk pada 1986 dengan nama Halaqah Pakindo. Gerakan ini mempunyai ahli mahasiswa lepasan Pakistan, India dan Indonesia yang merupakan bekas pejuang di Afghanistan. Pada 1995 berubah nama kepada KMM. Tujuan KMM ialah pertama melakukan gerakan pemurnian dan kedua, menjaga dan melindungi kepimpinan PAS daripada ditangkap pihak berkuasa, meskipun kepimpinan PAS sendiri tidak mengakui kewujudan kelompok ini. Sedangkan kelompok Al Maunah pada asalnya merupakan kumpulan silat yang diasaskan pada 1999 di Klang dan diketuai oleh Mohd Amin Razali. Sikap militan kumpulan ini dikatakan dipengaruhi oleh Ibrahim Libya. Lihat Kamarulnizam Abdullah, "Gerakan Militan Islam dan Konflik Komunal di Malaysia", dalam S. Yuananto et. al, *Gerakan Militan Islam di Asia Tenggara*, Jakarta: The Ridep Institut, 2003, hlm. 225-226.

⁶⁸Abuza Zachary, "Tentacles of Terror: Al Qaidah Southeast Asian Network", *Contemporary Southeast Asia*, 24 (3), 2002, hlm. 427-465. JI dikenali sebagai organisasi bawah tanah yang sangat tertutup dan cenderung misterius. Pengasasnya Abu Bakar Baasyir dan Abdullah Sungkar tidak pernah mengakui secara terbuka mengenai kewujudan organisasi ini. Namun demikian JI memiliki struktur organisasi yang jelas dan sistematis merangkumi banyak negara di Asia Tenggara. Misteri JI sedikit terbongkar dengan pengakuan salah seorang pemimpin kanan JI, Nasir Abbas yang ditangkap polis Indonesia pada April 2003 berikutan pembabitannya dalam rangkaian bom Bali pada Oktober 2002 dan konflik berdarah di Ambon. Maklumat yang komprehensif mengenai JI, lihat Nasir Abas, *Membongkar Jamaah Islamiyah, Pengakuan Mantan Anggota JI*, Jakarta: Grafindo Khazanah Ilmu, 2005.

⁶⁹Tentang pembabitatan KMM dalam rangkaian keganasan di Malaysia dan JI di Indonesia, lihat misalnya John Gersham, "Is Southeast Asia the Second front", *Foreign Affairs*, July/August, Vol. 81, Edisi 4, 2002. Mengenai tindakan penangkapan pimpinan KMM lihat, "Tegas dengan Militan", *Massa*, 6-12 Oktober 2001. Analisis mengenai fenomena gerakan militan ini lihat misalnya, Azyumardi Azra, Kelompok Radikal Muslim, *Tempo*, 1 Jun 2003. Diskusi mengenai akar-akar terorisme global dan di Indonesia yang cukup menarik lihat A.M. Hendropiyono, *Terorisme Fundamental Kristen, Yahudi, Islam*, Jakarta: Kompas, 2009.

7.3 Reaksi Bukan Islam

Secara umumnya, respons kalangan bukan Islam terhadap perjuangan penubuhan negara Islam terdapat dalam dua bentuk iaitu yang pertama bersikap negatif. Mereka menanggapi dengan kekhuatiran yang melampau bahawa penubuhan negara Islam akan menjejaskan hak-hak golongan bukan Islam dan disertai tuduhan-tuduhan bahawa kerajaan telah bertindak tidak adil terhadap golongan lain atau kelompok minoriti lain. Akan tetapi, ada juga yang menanggapi dengan lebih bersikap positif dan mengatakan bahawa cita-cita penubuhan negara Islam yang kemudian mencetuskan pelaksanaan Islam dalam segala bidang merupakan hak yang diperuntukkan perlembagaan. Islam patut memperoleh kedudukan sebegitu berasaskan kepada realiti bahawa Islam adalah agama negara (di Malaysia) dan sebagai agama yang dianuti oleh majoriti rakyat (di Indonesia).⁷⁰

Di Malaysia, agenda Islamisasi yang rancak dicanangkan oleh pemerintahan Mahathir sejak awal 1980-an diyakini tidak akan menjadikan Malaysia sebagai negara Islam (dalam pengertian yang konservatif) yang memberi kesan kepada pengabaian hak-hak golongan minoriti. Pandangan ini mewakili golongan yang merespons dalam sudut pandang peruntukan Perlembagaan. Menurut Rev. Paul Tan Chee Ing, Pengarah Pusat Penyelidikan Katholik, Mahathir telah memberi jaminan kepada mereka bahawa Malaysia akan kekal sebagai negara yang meletakkan Islam sebagai agama negara sebagaimana yang diperuntukkan dalam perlembagaan.⁷¹ Dengan erti kata lain, meskipun wujud Islamisasi yang cukup hebat di dalam pentadbiran, akan tetapi

⁷⁰ Kajian mengenai proses Islamisasi di kedua negara lihat misalnya Greg Fealy, "Islamisation and Politics in Southeast Asia: The Contrasting Cases of Malaysia and Indonesia", dalam Nelly Lahoud dan Anthony Johns (pnyt.), *Islam in World Politics*, London: Routledge Curzon, 2005, hlm. 152-169.

⁷¹ Lihat "Pandangan Bukan Islam tentang Islamisasi Malaysia", *Panji Masyarakat*, April 1983, hlm. 19.

golongan bukan Islam yakin kerajaan tidak bercadang menerapkan undang-undang Islam sepenuhnya dan akan dikuatkuasakan kepada bukan Islam.⁷²

Sebagai negara majmuk, kalangan bukan Islam yang berpandangan sederhana ini juga yakin bahawa pendekatan kerajaan terhadap agenda Islam di dalam pentadbiran tidak menjejaskan hak-hak mereka sebagai warganegara. Dalam komuniti masyarakat Cina misalnya, mereka yakin kepimpinan negara berpendirian pragmatik dan percaya kepada jaminan bahawa negara akan berlaku adil dan semua kepentingan mereka tetap terjaga.⁷³ Oleh itu, secara umumnya dalam kalangan masyarakat Cina tidak peduli dengan proses Islamisasi yang rancak di dalam negara selagi kepentingan (perniagaan) dan kehidupan harian mereka tidak terjejas.⁷⁴

Di dalam kalangan masyarakat India menilai bahawa agenda pelaksanaan Islam yang diperkenalkan oleh kerajaan sebelum era kebangkitan Islam pada asasnya dapat diterima oleh kaum itu. Hal ini terutama merujuk kepada aktiviti dan tafsiran kedudukan Islam yang dibuat oleh pemimpin negara ketika itu berasaskan kepada tafsiran yang menegaskan Islam hanya dijadikan sebagai agama rasmi. Walau bagaimanapun, berikutan peristiwa Revolusi Iran pada 1979 memberi impak kepada komuniti Islam untuk menubuhkan negara Islam. Situasi ini sekaligus merubah pendekatan dan

⁷² Dalam banyak kali kesempatan bagi menjelaskan dasar Islamisasi tersebut, Mahathir selalu berhujah bahawa komposisi rakyat yang berbilang agama dan kaum serta bilangan umat Islam yang 'simple majority' adalah sukar melaksanakan undang-undang Islam sepenuhnya (baca syariat Islam). Lagipun, syariat Islam yang didakwa sebagai ciri atau asas utama negara Islam itu tertakluk kepada perbezaan pendapat (khilafiah) di kalangan ulama. Begitu juga dengan idea negara Islam versi PAS yang menurut Mahathir adalah menurut tafsiran mereka, bukan tafsiran yang dikehendaki dalam Islam sendiri. Wawancara dengan Mahathir Mohamad, Kuala Lumpur 18 Mei 2010.

⁷³ Lihat Diana K. Mauzy and R.S. Milne, "The Mahathir Administration in Malaysia: Discipline through Islam", *Pacific Affair*, Jil. 56, Bil. 4, Winter 1983-1984, hlm.

⁷⁴ Dalam tradisi masyarakat Cina, aspek-aspek selain mencari kehidupan materi atau ekonomi yang lebih baik kurang diberi perhatian oleh mereka. Ini termasuklah persolan dengan pegangan agama yang mereka yakini. Agama tidak menjadi faktor utama dalam kehidupan mereka. Maka tidaklah menghairankan apabila sikap mereka tidak peduli terhadap perkembangan Islamisasi yang bagi kalangan bukan Islam yang lain dilihat berpotensi menciptakan ketidakharmonian di tengah-tengah masyarakat. Wawancara dengan Ahmad Zamzamin Hashim, Kuala Lumpur, 6 Oktober 2012.

pendirian kerajaan terhadap Islam yang menyaksikan dimensi agama menjadi aspek penting dalam dasar kerajaan.⁷⁵

Sesetengah daripada mereka, khasnya daripada parti komponen BN, berpendapat dasar Islam dan pengislaman kerajaan tidak lebih dibuat berasaskan kepada faktor untuk menahan diri daripada asakan bertalu-talu gerakan Islam dan mengenepikan pengaruh PAS yang menghendaki Islam sebagai teras dalam perundangan negara. Bagi kalangan bukan Islam, tindakan kerajaan ini merupakan strategi bagi menghadapi kebangkitan Islam dan sekaligus mengelakkan daripada penubuhan negara Islam PAS yang lebih menakutkan mereka.⁷⁶

Kenyataan ini bermakna bahawa golongan bukan Islam menentang terhadap usaha-usaha untuk menubuhkan negara Islam dengan tafsiran yang konservatif sebagaimana yang diperjuangkan oleh PAS. Penentangan ini termasuklah persepsi golongan bukan Islam bahawa konsepsi negara Islam melulu pelaksanaan hudud sebagai tujuan utama yang sering digambarkan dengan hukuman potong tangan, rejam dan hukuman kejam yang lain. Pada masa yang sama, bukan Islam menerima pendekatan yang lebih pragmatikal dan realistik sebagaimana yang diperkenalkan oleh kerajaan memandangkan peruntukan perlembagaan menghendaki kaedah dan tafsiran yang sedemikian.⁷⁷

⁷⁵ Tunku Abdul Rahman Putra et. al., *Contemporary Issues on Malaysian Religions*, Petaling Jaya: Pelanduk Publications, 1984, hlm. 77-78.

⁷⁶ Hal ini misalnya dapat dilihat dalam respons Lim Kit Siang sebagai Ketua Pembangkang yang mengalu-alukan kenyataan Mahathir yang akan menindak tegas mana-mana pihak (merujuk PAS) yang cuba menubuhkan negara Islam dengan cara-cara keganasan dan tidak demokratik. Sokongan DAP ini sesungguhnya mengejutkan memandangkan pendirian mereka yang sebelum itu selalu dilihat menentang dan kritikal terhadap dasar kerajaan. Lihat, "Rapping the Firebrand", *Asiaweek*, 14 September 1984.

⁷⁷ Lihat "Pandangan Bukan Islam", hlm. 19-20.

Respons masyarakat bukan Islam yang dikategorikan sebagai negatif dapat dilihat dalam reaksi mereka yang cenderung lebih memilih untuk menjaga kepentingan golongan dan politik mereka berbanding melihat dalam konteks perlembagaan. Hal ini misalnya terlihat dalam reaksi mereka berkenaan dengan isu penubuhan UIA. Dalam reaksinya terhadap cadangan kerajaan untuk meminda Akta Universiti dan Kolej Universiti 1971 bagi membolehkan UIA ditubuhkan, Ling Sie Ming (DAP, Sibu) mengatakan bahawa penubuhan UIA sepatutnya dijadikan asas kepada golongan bukan Islam (khususnya bangsa Cina) untuk memiliki universiti sendiri iaitu Universiti Merdeka yang mewakili kepentingan kaum mereka.⁷⁸

Dalam erti kata lain, kaum Cina mendakwa dengan membenarkan penubuhan UIA, kerajaan telah bertindak tidak adil kepada golongan bukan Islam yang tidak membenarkan penubuhan universiti swasta yang diusahakan sepenuhnya oleh golongan bukan Islam.⁷⁹ Wakil rakyat DAP itu berkata, dengan sokongan lima juta rakyat berbangsa Cina dan empat ribu tandatangan daripada pelbagai persatuan dan komuniti Cina dalam bentuk petisyen yang kemudian dihantar ke kabinet dan Yang Dipertuan Agong, kerajaan tidak sepatutnya menolak hasrat itu dan menjadi kewajaran bagi komuniti Cina mempunyai universiti sendiri.⁸⁰ Wakil rakyat DAP yang lain, Chan Kok Kit mempersoalkan pendirian kerajaan itu dengan mengatakan:

" saya melahirkan rasa kesal saya bahawa kerajaan dalam meminda Akta Universiti dan Kolej Universiti tidak memberi pengecualian untuk penubuhan universiti swasta. Sekiranya kerajaan boleh memberi pengecualian untuk penubuhan universiti Islam yang kita tidak bantah,

⁷⁸ Perbincangan mengenai Rang Undang-Undang Universiti dan Kolej Universiti 1971 (pindaan). Lihat Penyata Rasmi Parlimen Dewan Rakyat Parlimen Keenam Penggal Pertama, Jil. I, Bil. 43, Jumaat 10 Disember 1982.

⁷⁹ Diana K. Mauzy and R.S. Milne, "The Mahathir Administration", hlm. 640.

⁸⁰ Dalam jawapan yang diberikan oleh Menteri Pelajaran Dr Sulaiman bin Hj Daud, kerajaan menolak usulan penubuhan Universiti Merdeka kerana dikhuatiri menjadi isu sensitif yang diperalatkan oleh pihak-pihak anti nasional bagi kepentingan mereka sendiri dan tidak menghiraukan kepentingan perpaduan kaum. Penyata Rasmi Parlimen Dewan Rakyat Parlimen Keenam Penggal Pertama, Jil. I, Bil. 43, Jumaat 10 Disember 1982.

mengapakah pengecualian yang sama tidak diberi untuk membolehkan penubuhan universiti-universiti swasta seperti Universiti Merdeka?"⁸¹

Selain dalam bentuk melakukan bantangan melalui jalur parlimen, tanggapan bukan Islam yang bersikap reaktif agenda Islam di pentadbiran diterjemahkan dalam bentuk penubuhan badan yang mewakili kepentingan mereka. Salah satunya yang cukup terkenal adalah *Malaysian Consultative Council of Buddhism, Cristianity, Hinduism and Sikhism* (MCCBCHS) yang diasaskan pada Ogos 1983.⁸² Penubuhan NGO ini lebih banyak dilandasi kepada ketakutan-ketakutan yang melampau dan tidak berasas terhadap fenomena kebangkitan Islam yang dianggap menjejaskan kepentingan dan membahayakan kelangsungan agama mereka.⁸³ NGO ini juga berperanan sebagai pendesak dan pelobi kepada kepentingan kumpulan mereka dan sekaligus kepada pendekatan kerajaan yang mereka anggap terlalu banyak memberi kompromi dan konsesi kepada umat Islam.⁸⁴

⁸¹ Ibid.

⁸² Raymond L. M. Lee, "Pattern of Religious Tension in Malaysia", *Asian Survey*, Vol. XXVIII, No. 4, April 1988, hlm. 413.

⁸³ Reaksi yang berlebihan misalnya dapat dilihat dengan respons golongan Katolik terhadap rancangan Islamisasi. Pada 11 Februari 1990 misalnya, bishop Katolik menyeru kepada bukan Islam untuk berdoa dan berpuasa sebagai bantahan kepada apa yang disifatkan sebagai 'imposition of syaria kepada bukan Islam. Zulkipli Abd. Ghani, "Kebangkitan Islam, Etnisiti dan Respons Non-Muslim di Malaysia", dalam Abdul Ghafar Hj Don et.al, (pnyt.), *Dakwah Kepada Non-Muslim di Malaysia: Konsep, Metod dan Pengalaman*, Bangi: Jabatan Dakwah dan Kepimpinan Fakulti Pengajian Islam Universiti Kebangsaan Malaysia, 1998, hlm. 75.

⁸⁴ Bagi melindungi kepentingan-kepentingan dan keberlangsungan agama MCCBCHS, serangkaian lobi dan desakan telah mereka lakukan. Pada Januari 1993, MCCBCHS melobi pihak berkuasa Perak untuk tidak merobohkan empat puluh lima rumah ibadah bukan Islam. Pada 1992, mereka mendesak kerajaan tidak membenarkan penceramah Afrika Selatan Ahmed Deedat yang dikatakan menghina Bibel, untuk berceramah di RTM. Semua lobi mereka berjaya. Lihat Peter G. Riddle, "Islamization, Civil Society and Religious Minorities in Malaysia", dalam, K.S. Nathan dan Mohammad Hashim Kamali (pnst). *Islam in Southeast Asia: Political, Social and Strategic Challenges for The 21st Century*, Singapore: Institute of Southeast Asian Studies, 2005, hlm. 171-172. Pada 10 April 1990 kumpulan ini menghantar memorandum kepada Perdana Menteri Mahathir Mohamad dan membangkitkan perkara-perkara iaitu: isu kursus tamadun Islam yang didakwa memburuk-burukkan agama lain, kewujudan undang-undang yang menghalang bukan Islam menggunakan perkataan yang sinonim dengan Islam (kitab, solat), polisi radio dan televisyen yang tidak memberi ruang kepada agama-agama lain untuk mendapat slot siaran, penolakan visa bagi pendakwah bukan Islam masuk ke Malaysia dan Enakmen Undang-Undang Keluarga Islam Selangor 1989 yang dikatakan memaksa bukan Islam menerima pakai undang-undang syariah. Zulkipli Abd. Ghani, "Kebangkitan Islam, Etnisiti", hlm. 76.

Dalam skop yang lebih kecil, kumpulan Kristian turut mengasaskan *Christian Federation of Malaysia* (CFM) pada 1986. Organisasi ini merangkumi gereja-gereja dan pelbagai aliran dalam agama Kristian yang merangkumi *Council of Churches of Malaysia* (CCM) dan *National Evangelical Christian Fellowship* (NEF). Kesemua organisasi ini ahli kepada MCCBCHS.⁸⁵ Meskipun ketiganya mempunyai perbezaan doktrin yang cukup ketara, tetapi mereka bersatu di bawah payung yang sama bagi menghadapi 'ancaman' dakwah dan agenda Islamisasi yang giat dirancang oleh kerajaan.⁸⁶

Ada dua isu utama yang menjadi fokus pertubuhan bukan Islam ini dalam menanggapi serangkaian dasar pengislaman di wilayah pentadbiran dan 'ancaman' penubuhan negara Islam dalam era kebangkitan Islam. Pertama, wujudnya perasaan terpinggirkan dari komuniti dan hal ehwal kebangsaan. Mereka berpendapat sepatutnya mereka dilibatkan dalam menentukan halatuju dasar pengislaman ini kerana golongan merekalah yang merasakan implikasi dasar tersebut. Mereka juga merasa tersepit dengan asakan gagasan negara Islam PAS yang lebih membuat risau dan menakutkan mereka.⁸⁷ Kedua, kebimbangan melulu potensi polarisasi kaum dan agama. Para pemimpin NGO bukan Islam memberi amaran bahawa dengan semakin kuatnya tuntutan penubuhan negara Islam, akan memberi kesan kepada agama lain. Dengan begitu, keadaan ini berpotensi mencetuskan polarisasi agama disebabkan kurangnya perhubungan yang baik antara Islam dan agama bukan Islam.⁸⁸

Tanggapan atau reaksi yang disuarakan secara berlebihan oleh sekumpulan bukan Islam ini seolah-olah memberi gambaran bahawa fenomena kebangkitan Islam

⁸⁵ Peter G. Riddle, "Islamization, Civil Society", hlm. 171-172.

⁸⁶ Zulkiplie Abd. Ghani, "Kebangkitan Islam, Etnisiti", hlm. 79.

⁸⁷ Peter G. Riddle, "Islamization, Civil Society", hlm. 166.

⁸⁸ Ibid., hlm. 182-184.

dan agenda Islam dalam pentadbiran membawa ancaman kepada polarisasi kaum dan agamadi dalam struktur masyarakat yang pelbagai. Walau bagaimanapun, sepatutnya perspektif yang diberi keutamaan adalah bahawa pendekatan kerajaan terhadap Islam tidak lebih daripada manifestasi kepada pelaksanaan perlembagaan Perkara 3 yang menjustifikasi kepada pelaksanaan dan peruntukan Islam. Dalam hal ini, Tun Abdul Hamid Mohamad mengatakan:

"Kerajaan mengeluarkan berjuta-juta ringgit untuk pembangunan dan perkembangan perbankan Islam, kewangan Islam dan takaful sehingga kita berada di hadapan dalam bidang itu. Dalam negara, kita boleh melakukan aktiviti-aktiviti keislaman dengan menggunakan dana awam, termasuklah membina Universiti-Universiti dan Kolej Islam, menubuh Jabatan Hal Ehwal Agama Islam, mengadakan tilawah Al-Qur'an, Majlis Agama Islam, masjid-masjid, sekolah-sekolah agama Islam, rancangan agama dalam radio dan tevelisyen milik kerajaan, hinggalah kepada majlis-majlis tahlil dan ceramah agama dalam waktu pejabat, di bangunan pejabat."⁸⁹

Berdasarkan kepada tafsiran dan peruntukan perlembagaan mengenai status negara sebagaimana yang dihuraikan oleh bekas Ketua Hakim Negara tersebut, maka bukanlah perkara yang asing bagi kerajaan untuk melaksanakan agenda Islam di dalam pentadbiran. Pada asasnya, tuntutan umat Islam dan pendekatan kompromi pihak kerajaan dalam melaksanakan agenda Islam adalah dalam kerangka perlembagaan. Oleh sebab itu, sekiranya kalangan bukan Islam mempersoalkan atau membantah polisi dan pendekatan kerajaan bagi memartabatkan Islam tersebut, bantahan itu mudah ditolak.⁹⁰

Dalam hal ini, berlaku pertembungan mengenai tafsiran dan peruntukan perlembagaan di antara umat Islam dengan golongan bukan Islam. Di satu pihak, umat Islam merasakan peruntukan perlembagaan mengenai Islam dan segala hak istimewanya, memberi justifikasi yang besar kepada manifestasi pelaksanaan Islam di semua peringkat dan hal ehwal kehidupan. Di pihak bukan Islam, berpendapat bahawa

⁸⁹ Abdul Hamid Mohamad, *Islam dan Tafsiran Keperlembagaan oleh Mahkamah di Malaysia*, kertas kerja yang dibentangkan dalam Muzakarah Pakar IKIM, Malaysia Kemelut Negara Islam Negara Sekular, 19 Februari 2013, hlm. 6

⁹⁰ Ibid.

dasar dan polisi Islam yang diperkenalkan kerajaan adalah bertentangan dan mencabar peruntukan perlembagaan yang menegaskan kebebasan beragama kepada rakyat. Setiausaha Majlis Uskup-Uskup Malaysia Brother Augustine Julian misalnya, berpendapat usaha pengislaman oleh kerajaan ini telah menghakis masa depan amalan budaya dan cara hidup orang bukan Islam.⁹¹ Selain itu, pihak bukan Islam juga kerap kali mencetuskan retorik bahawa perlembagaan negara Malaysia adalah sekular bagi menolak hujah dasar pengislaman dan pelaksanaan idealisme Islam.⁹²

Pandangan dan reaksi yang negatif daripada kalangan bukan Islam terhadap agenda pengislaman ini dikatakan berpunca daripada kejahilan dan salah faham terhadap ajaran Islam.⁹³ Penerangan terhadap ajaran Islam hanya terhad kepada perkara-perkara yang umum sahaja seperti tidak boleh makan babi dan minum arak. Begitu juga dengan persepsi mereka terhadap umat Islam yang lebih suka dan selesa menggunakan perkataan khinzir berbanding babi, semakin menguatkan persepsi negatif bukan Islam bahawa Islam melarang apa yang mereka sukai.⁹⁴ Akibatnya, seringkali kaum Melayu dan Islam disalaherti dan digambarkan oleh bukan Islam khasnya di kalangan komuniti Cina melihat Islam sebagai mundur, ekstrim, fundamentalis, konservatif dan mengongkong.⁹⁵

⁹¹ Abdull Rahman et.al, "Penerimaan Bukan Islam terhadap Proses Islamisasi di Malaysia", *Jurnal Hadhari*, Bil. 2 (2009), hlm. 38.

⁹² Salah satu tokoh utama retorik Malaysia adalah negara sekular adalah Lim Kit Siang. Menerusi peranannya sebagai ahli parlimen sejak tahun 1969 dan sekaligus tokoh veteran DAP yang dianggap mewakili bukan Islam yang berpengaruh, beliau konsisten 'memperjuangkan' Malaysia sebagai negara sekular sehingga ke hari ini. Orang Cina khasnya dari kalangan penyokong DAP dikenali berani menyuarakan pandangan bahawa Malaysia adalah negara liberal dan sekular sekaligus menolak Malaysia sebagai negara Islam. Begitu juga dengan pendirian kental tokoh veteran DAP lain Karpal Singh yang terkenal dengan ucapannya 'langkah dulu mayat saya' bagi sesiapa sahaja yang berjuang menubuhkan negara Islam. Kajian mengenai isu ini lihat misalnya, Lee Kam Hing dan Tan Chee Beng (pnyt), *The Chinese in Malaysia*, New York: Oxford University Press, 2000. Lihat juga, Mohd Ridhuan Tee Abdullah, *Nasib Melayu di Bumi Melayu*, Kuala Lumpur: Utusan Publication, 2010.

⁹³ Untuk paparan selanjutnya mengenai salah faham terhadap Islam lihat misalnya Danial Zainal Abidin, *Islam: The Misunderstood Religion*, Kuala Lumpur: PTS Publication & Distribution Sdn Bhd, 2007.

⁹⁴ Abdull Rahman, "Penerimaan Bukan Islam", hlm. 47-48.

⁹⁵ Mohd Azhar Abd Hamid et.al., "Perspektif Orang Cina terhadap Agama Islam di Malaysia: Satu Tinjauan Awal", *Jurnal Teknologi (Social Sciences)* 60 (2013), hlm. 13.

Reaksi dan persepsi bukan Islam terhadap Islam juga amat berkait rapat dengan aspek perkauman, iaitu dominasi Melayu dalam panggung politik negara. Disebabkan wujudnya persepsi Melayu adalah Islam dan Islam adalah Melayu, segala bentuk penyimpangan kuasa, amalan rasuah dan perkara negatif lain dalam pentadbiran negara telah menjejaskan imej Islam. Menurut Chandra Muzaffar, salah faham dan persepsi menyamakan Islam dan Melayu telah bertapak sejak sekian lama dan merupakan warisan penjajah British menerusi dasar *divide and rules* sejak awal abad ke-19 lagi.⁹⁶ Apabila persepsi dan gambaran terhadap Islam ini telah bertapak begitu lama di dalam sanubari dan minda masyarakat bukan Islam, ia mencetuskan stereotaip dan pada akhirnya suatu perkara yang baik dalam Islam yang ingin disampaikan kepada mereka tidak kesampaian.⁹⁷

Tidak jauh berbeza dengan apa yang berlaku di Malaysia, kempen rejim Orde Baru untuk menyerlahkan imej pentadbiran yang Islamik secara keseluruhannya berpunca kepada ketakutan-ketakutan pihak bukan Islam yang cenderung melampau terhadap usaha memartabatkan Islam. Selain itu, kumpulan bukan Islam terkejut dengan perubahan yang berlaku pada diri Soeharto yang sebelumnya kuat dilabel sebagai penganut kepercayaan kejawan dan begitu kukuh membela kepentingan golongan mereka.⁹⁸ Pendekatan kerajaan dalam mengakomodasi Islam juga dianggap sebagai cubaan untuk mengembalikan semula Piagam Jakarta yang oleh kalangan mereka dianggap sebagai pintu masuk kepada pelaksanaan syariat Islam atau penubuhan negara Islam di Indonesia.⁹⁹ Bagi bukan Islam, perjuangan penubuhan negara Islam sangat menakutkan dan sentiasa mereka tentang dalam sejarah hubungan di antara Islam dan

⁹⁶ Wawancara dengan Chandra Muzaffar, Petaling Jaya 28 Januari 2014.

⁹⁷ Mohd Azhar Abd Hamid et.al., "Perspektif Orang Cina", hlm. 14.

⁹⁸ Analisis mengenai keterjutan dan perubahan orientasi Soeharto lihat misalnya, William Liddle, "The Islamic Turn in Indonesia: A Political Explanation", *Journal of Asian Studies* 55, no. 3 (1996), hlm. 613-631.

⁹⁹ Lihat, "Bukan RUU Piagam Jakarta", *Tempo*, 3 Jun 1989.

sistem politik kenegaraan di Indonesia. Hal ini dapat dilihat dengan jelas dalam reaksi golongan bukan Islam terhadap beberapa polisi kerajaan seperti mengenai pindaan pengadilan Islam (UUPA) pada 1989, penubuhan Bank Muamalat pada 1991 dan kelahiran ICMI pada 1990.¹⁰⁰

Dalam konteks UUPA misalnya, reaksi yang cukup keras datang daripada pelbagai komponen masyarakat bukan Islam sama ada melalui persatuan-persatuan agama (khususnya Katolik dan Kristian Protestan), tokoh-tokoh agama bukan Islam dan wakil-wakil mereka di parti politik (Golkar dan terutama di PDI). Pada 10 Mei 1989, menerusi Persatuan Gereja-Gereja Indonesia (PGI), kalangan Kristian mengirim surat ke DPR (parlimen) bagi membantah undang-undang berkenaan kerana dianggap mengganggu konsensus nasional yang menetapkan Pancasila sebagai satu-satunya asas dalam kehidupan masyarakat, bangsa dan negara.¹⁰¹ Bantahan ini dilatari kekhuatiran yang melampau bahawa UUPA akan menjejaskan hak-hak mereka sebagai warganegara. Kalangan Kristian juga menuntut agar sebelum disahkan menjadi undang-undang, mereka turut dilibatkan menentukan halatuju sistem mahkamah nasional yang didakwa mengancam kelangsungan agama mereka.¹⁰²

Dengan adanya UUPA ini, menurut PDI yang sejak semula membantah secara keras, maka negara akan bertindak secara diskriminatif kepada warganegara yang bukan Islam. PDI juga berhujah Undang-undang No 7 Tahun 1989 ini akan menyekat kebebasan umat Islam untuk menyelesaikan perkara di mahkamah sivil.¹⁰³ Lebih dari itu, PDI yang merupakan gabungan antara parti nasionalis-sekularis dan parti Kristian, menuduh undang-undang ini sebagai pelaksanaan hukum syariat Islam yang pada

¹⁰⁰ Perbincangan secara terperinci mengenai masalah ini dibahas dalam bab sebelumnya.

¹⁰¹ Lihat "Peradilan Agama: Kebutuhan atau Kecemasan", *Tempo*, 24 Jun 1989.

¹⁰² Lihat "Bukan RUU Piagam Jakarta", *Tempo*, 3 Jun 1989.

¹⁰³ Lihat "Antara Apriori dan Lapang Dada", *Panji Masyarakat*, No 616, 1-10 Julai 1989.

gilirannya melanggar sistem hukum nasional yang berwawasan Nusantara yang menjadi konsensus seluruh elemen masyarakat dan rakyat Indonesia.¹⁰⁴

Sementara di dalam kalangan parti pemerintah Golkar, meskipun sebahagian besar menyokong dan di permukaan tidak tampak konflik menanggapi undang-undang mahkamah Islam, akan tetapi puak Kristian di dalam parti itu membantah rancangan berkenaan. Menerusi satu makalah setebal 17 halaman yang beredar, Fraksi Golkar di parlimen yang diketuai oleh A.E. Manihuruk, meminta undang-undang mahkamah Islam itu ditinjau semula kerana menimbulkan dualisme sistem mahkamah yang bertentangan dengan prinsip Pancasila dan UUD 1945 (perlembagaan negara). Bagaimanapun, setelah Ketua Golkar Wahono campur tangan, parti pemerintah itu akhirnya bersetuju dengan undang-undang tersebut.¹⁰⁵

Media Kristian dengan nada yang lebih keras dan cenderung prejudis, menuduh usaha kerajaan Orde Baru bagi memartabatkan pengadilan Islam ini dianggap sebagai bentuk kompromi dengan golongan ekstrem. Dalam majalah mingguan Katolik *Hidup* edisi nombor 7, disebutkan bahawa inisiatif murni pemerintah Orde Baru ini merupakan hasil kompromi dengan golongan kumpulan ekstrem kanan yang memperjuangkan negara Islam dengan pelbagai cara daripada melalui pemberontakan bersenjata DI/TII yang menelan korban baik di kalangan rakyat awam mahupun di pihak tentera, hingga melalui jalur parlimen yang gagal yang diwakili oleh Masyumi.¹⁰⁶ Namun ada juga dengan bahasa yang lebih halus, *Suara Pembaruan*, media Kristian yang lain dalam

¹⁰⁴ Wawasan Nusantara adalah satu komitmen undang-undang yang termaktub dalam Ketetapan (TAP) MPR 1973 yang menyatakan bahawa asas perundangan dan mahkamah adalah di seluruh wilayah Indonesia merupakan satu kesatuan hukum. Artinya hanya ada satu perundangan nasional yang mengabdikan kepada kepentingan nasional. Menurut Menteri Kehakiman Ismael Saleh, undang-undang peradilan agama tidak bertentangan dengan wawasan nusantara kerana undang-undang berkenaan telah ditransformasikan kepada Pancasila dan UUD 1945 serta relevan dengan keperluan perundangan yang khusus bagi umat Islam di Indonesia. Lihat, "Dari Piagam Jakarta ke Wawasan Nusantara", *Tempo*, 24 Jun 1989.

¹⁰⁵ Lihat "Sebuah RUU dengan Lapang Dada", *Tempo*, 24 Jun 1989.

¹⁰⁶ Lihat "RUU Peradilan Agama Mulai Digugat", *Panji Masyarakat*, No 607, 1-10 April 1989.

edisinya pada Jumaat 17 Mac 1989, mendakwa selain bertentangan dengan sistem hukum nasional, undang-undang ini membawa masyarakat Indonesia yang majmuk ke dalam perangkat polarisasi dan komunalisme agama.¹⁰⁷

Bagaimanapun, tidak semua kalangan Kristian yang mempunyai pandangan dan reaksi agak melampau terhadap undang-undang tersebut. Menurut salah seorang tokoh Katolik Victor Tanja berpendapat bahawa akomodasi negara terhadap sistem mahkamah syariah adalah sebagai manifestasi kepada peruntukan perlembagaan (pasal 29) yang menjamin keperluan umat Islam terhadap pelaksanaan syariat Islam. Bukan saja Indonesia yang majoriti penduduknya beragama Islam, di negara-negara Islam adalah minoriti seperti di Filipina dan Thailand, telah ada mahkamah yang mengatur keperluan syariat Islam. Oleh sebab itu, menurut Victor seorang tokoh paderi kenamaan yang juga pengkaji mengenai HMI iaitu sebuah gerakan pelajar Islam di Indonesia, golongan Kristian tidak perlu khuatir secara berlebihan terhadap implementasi pengadilan Islam (mahkamah) kerana dalam ajaran Kristian tidak mengatur mahkamah agama sebagaimana umat Islam. Sebaliknya, umat Kristian berurusan di mahkamah sivil.¹⁰⁸

Begitu juga dengan isu berkaitan dengan kemunculan ICMI pada 1990. Kalangan bukan Islam (sekali lagi terutama daripada kalangan Kristian) menganggap penubuhan ICMI yang direstui oleh Soeharto itu menjejaskan hak-hak golongan minoriti dan menjejaskan terbentuknya sikap toleransi antara agama.¹⁰⁹ Kekhuatiran dan sikap yang melampau ini misalnya, disuarakan oleh beberapa intelektual Kristian dan sosialis seperti Harry Tjan Silalahi (salah seorang tokoh CSIS, badan *think-thank* milik

¹⁰⁷ Ibid.

¹⁰⁸ Lihat "RUU PA, dari Pak Harto sampai Victor Tanja, *Panji Masyarakat*", No 614, 11-20 Jun 1989.

¹⁰⁹ Yudi Latif, *Inteligensia Muslim dan Kuasa: Genealogi Inteligensia Muslim Indonesia Abad ke-20*, Bandung: Mizan, 2005, hlm. 618.

Kristian) dan Rahman Tolleng (tokoh pemikir sosialis) yang sememangnya dikenali anti-Islam.¹¹⁰

Kalangan Kristian juga menunjukkan pendirian yang provokatif terhadap kumpulan intelektual Islam di ICMI. Hal ini misalnya dengan penolakan pertubuhan intelektual Ikatan Sarjana Katolik Indonesia (ISKA) dan Persatuan Inteligensia Kristen Indonesia (PIKI) terhadap redaksi Piagam Pernyataan Bersama Cendekiawan yang digagaskan oleh ICMI.¹¹¹ Menurut salah seorang tokohnya Cornelius D. Ronowidjojo, ayat yang tertera dalam deklarasi itu berbau Piagam Jakarta (negara Islam) sehingga dianggap sebagai langkah mundur sejarah masyarakat Indonesia.¹¹²

Reaksi yang berlebihan ini di satu pihak, tanpa diinsafi dengan realiti bahawa penubuhan ICMI merupakan kehendak sejarah yang menyaksikan berlakunya kebangkitan Islam di Indonesia yang ditandai dengan semakin meningkatnya taraf sosio-ekonomi, pendidikan umat Islam dan kemunculan kelas menengah Muslim yang kuat.¹¹³ Dalam pengamatan Schwarz:

¹¹⁰ Ibid. Bagaimanapun, penting juga untuk dicatat di sini bahawa penentangan dan kritik keras terhadap ICMI tidak hanya datang daripada kalangan Kristian sahaja, akan tetapi datang dari kalangan nasionalis, sosialis dan tokoh Islam sendiri seperti untuk sekedar menyebut nama, Abdurrahman Wahid (Gus Dur), Deliar Noer, Djohan Efendi dan Aswab Mahasin. Menurut Hefner, kumpulan yang menentang ICMI merangkumi kumpulan nasionalis-sekular, tradisional Golkar, nasionalis tentera, Kristian, Budha, Hindu, modenis-sekular, penentang Habibie dan kalangan Muslim demokrat yang merasa gelisah dengan apa yang disebut Gus Dur sebagai rekonfessionalisasi masyarakat Indonesia. Lihat Hefner, Robert W., *Civil Islam: Islam dan Demokratisasi di Indonesia*, (terj), Yogyakarta: Institut Studi Arus Informasi (ISAI), 2001, hlm. 245.

¹¹¹ Dalam susunan ayat deklarasi disebutkan: berupaya meningkatkan kualitas sumber daya manusia Indonesia seutuhnya yang beriman dan bertakwa terhadap Tuhan Yang Maha Esa berdasarkan agama masing-masing. Anak ayat yang berbunyi ' berdasarkan agama masing-masing' itu lah yang ditolak oleh kalangan Kristian. Lihat Adian Husaini, *Habibie, Soeharto dan Islam*, Jakarta: Gema Insani Press, 1995, hlm. 35.

¹¹² Ibid.

¹¹³ Mengenai terbentuknya kelas menengah di Indonesia dan kaitannya dengan kemunculan ICMI, lihat misalnya, Mitsuo Nakamura, "The Emergence of an Islamizing Middle Class and the Dialectics of Political Islam in the New Order of Indonesia: Prelude to Formation of the ICMI", kertas kerja dibentangkan dalam Islam Asia Tenggara, Centre for Southeast Asian Studies, University of Hawaii, Honolulu, 4-6 Ogos 1993.

"it can be seen as a natural product of the process of Islamic revivalism. It simply provides an institutional form through which Muslim can put forward their agenda in an organised way".¹¹⁴

Selain daripada kalangan intelektual Kristian, penentangan dan kritik yang amat tajam terhadap ICMI datang daripada tokoh tentera Kristian dan nasionalis seperti LB Moerdani, Sembiring Meliala dan Harsudijono Hartas. Menurut intelektual tentera ini, kewujudan ICMI merupakan bentuk menggunakan Islam untuk tujuan-tujuan politik yang akan merosak keabsahan Pancasila sebagai ideologi negara.¹¹⁵ Mereka juga menuduh, sokongan Soeharto terhadap ICMI merupakan langkah mundur rejim Orde Baru yang tegak dibangun atas prinsip kepelbagaian agama dan keniscayaan keragaman budaya dan tradisi masyarakat. Malah, golongan elit tentera ini mengatakan ICMI sebagai ancaman pada tahun 1990-an kerana ICMI dianggap hanya mementingkan kumpulan tertentu (Islam) yang membahayakan watak integral Pancasila.¹¹⁶ Lantaran itu, mereka kerap kali menuduh ICMI sebagai eksklusif, sektarian, berbahaya dan ekstrem yang bercita-cita menegakkan negara Islam.¹¹⁷

Reaksi yang melampau dan berbagai-bagai tuduhan terhadap Islam dan ICMI ini menolak ketepi matlamat dan prinsip penubuhan ICMI yang pada asasnya adalah bagi mempersiapkan masyarakat Indonesia menghadapi perubahan penting dan dinamika dunia menjelang abad 21. Satu keadaan yang diistilahkan oleh Soeharto sebagai "era lepas tinggal landas", iaitu satu istilah yang popular dalam kamus pembangunan Orde Baru. Dalam ucapannya ketika merasmikan penubuhan ICMI di Malang pada 6 Disember 1990, beliau mengatakan:

¹¹⁴ Adam Schwarz, *A Nation in Waiting: Indonesia in the 1990s*, Sydney: Allen & Unwin, 1994, hlm. 176.

¹¹⁵ Yudi Latif, *Inteligensia Muslim*, hlm. 619.

¹¹⁶ Douglas E. Ramage, *Percaturan Politik di Indonesia: Demokrasi, Islam dan Ideologi Toleransi* (terj), Yogyakarta: Penerbit Mata Bangsa, 2002, hlm. 239.

¹¹⁷ Ibid., hlm. 252-254.

"Peta ekonomi dan politik dunia sedang berubah secara mendasar dalam dasawarsa terakhir abad ke-20 ini. Perubahan ini membawa tantangan-tantangan baru dan peluang-peluang baru. Juga harapan-harapan baru. Kita tidak ingin dikejutkan terus menerus oleh berbagai perubahan dinamis tadi. Karenanya kita perlu mempunyai perspektif berjangka panjang dan bersifat mendasar mengenai masa depan itu. Seluruhnya harus dilandaskan pada kemantapan dan keteguhan hati untuk mencapai sasaran akhir yang telah kita tetapkan, ialah terwujudnya masyarakat yang maju, sejahtera, adil, makmur dan lestari berdasarkan Pancasila."¹¹⁸

Kenyataan Soeharto bahawa perubahan pada akhir abad ke-20 membawa cabaran, peluang dan harapan baru ini membawa pengertian era ini adalah eranya kaum Muslim berada di pusat kekuasaan setelah sekian lama berada di pinggir kekuasaan. Menerusi peranan kaum cendekiawan, Soeharto melunakkan pendirian politiknya yang sebelum ini disifatkan bermusuhan (*antagonis*) kepada pendekatan terbaik-baik dengan golongan Islam.¹¹⁹ Perkembangan ini merupakan bentuk pendekatan kompromi dan sekaligus ingin menawarkan peluang dan harapan baru kepada kaum Muslim untuk turut sama berperanan dan menyumbang bakti kepada pembangunan negara. Menurut Adian Husaini, ucapan itu sebagai penegasan komitmen politik Soeharto terhadap Islam dengan merekrut tokoh Islam dalam pelbagai sektor kehidupan negara sama ada dalam bidang eksekutif dan dalam bidang legislatif (parlimen).¹²⁰

Frans Magnis Suseno, tokoh Kristian terkemuka berpendapat secara positif dengan mengatakan bahawa penubuhan ICMI merupakan perkara yang wajar setelah sejak sekian lama Islam hanya menjadi penonton dan berada di pinggiran kekuasaan. Menurutnya lagi, sebagai kelompok majoriti, peminggiran umat Islam dari panggung kekuasaan tidak sihat kerana hal ini akan mengganggu kestabilan politik secara nasional. Oleh sebab itu, golongan Kristian tidak perlu merasa bimbang dan khuatir

¹¹⁸ Sambutan Presiden Pada Pembukaan Simposium Nasional Cendekiawan Muslim 6 Des 1990 di Malang, No Arsip 952, Koleksi Arsip Nasional Jakarta.

¹¹⁹ Istilah *antagonis* ini dipopularkan oleh Aziz Thaba bagi menggambarkan pendirian politik bermusuhan dengan golongan Islam ideologi atau golongan Islam yang berjuang dalam wadah politik. Lihat Abdul Aziz Thaba, *Islam dan Negara dalam Politik Orde Baru*, Jakarta: Gema Insani Press, 1996.

¹²⁰ Adian Husaini, *Habibie, Soeharto*, hlm. 47.

terhadap dominasi umat Islam dalam kancah politik nasional kerana sekiranya yang majoriti (Islam) berkedudukan mantap dan stabil, maka yang minoriti pun akan mantap.¹²¹

Pandangan paderi dan intelektual Kristian ini nampaknya didasari oleh kesedaran bahawa hakikatnya Islam sememangnya perlu didudukkan secara munasabah baik dari aspek Islam sebagai agama yang dianut oleh majoriti rakyat Indonesia yang menjadikannya sebagai negara dengan populasi Muslim terbesar di dunia, mahupun didasari oleh justifikasi peruntukan dalam perlembagaan. Pandangan ini sekaligus menolak ketepi pendirian kumpulan bukan Islam lain yang lebih didasari kepada kebimbangan dan kecemasan yang tidak pada tempatnya serta lebih mengutamakan pendirian yang bersifat emosional berbanding dengan menginsafi kedudukan Islam sebagai agama majoriti di Indonesia.

7.4 Kesenambungan Perjuangan Penubuhan Negara Islam

Setelah perbincangan dalam bab-bab sebelumnya mengenai pendekatan dan tafsiran dalam kalangan Islam dengan tiga pendekatan iaitu pendekatan konservatif, progresif dan sekular dalam mencorakkan bentuk hubungan yang ideal antara Islam dan negara, menarik kiranya untuk diamati pendekatan mana yang dominan dalam mempengaruhi agenda pelaksanaan Islam dalam era kebangkitan Islam. Pengamatan ini juga sekaligus menjadi asas kepada penilaian sejauhmana kesinambungan perjuangan penubuhan negara Islam berdasarkan kepada pendekatan yang digunakan untuk terus kekal relevan ketika berhadapan dengan cabaran baru yang timbul seperti pendekatan keganasan dan asakan golongan sekular.

¹²¹ Wawancara Franz Magnis Suseno, "Kekhawatiran itu Bisa Dimengerti", *Ulumul Qur'an*, No. 1, Vol. VI, Tahun 1995, hlm. 57.

Pendekatan konservatif dan menumpukan kepada corak formalisme dalam memperjuangkan penubuhan negara Islam sukar untuk mendapatkan sokongan daripada Muslim, apatah lagi golongan bukan Islam. Selain pendekatan ini dinilai tidak praktikal dan mengabaikan realiti masyarakat majmuk, pendekatan aliran ini semakin tenggelam dengan isu-isu baru yang lebih substantif dan memerlukan tindakan yang segera seperti isu pembanterasannya korupsi, kolusi, pecah amanah, menciptakan pemerintahan yang bersih, pendidikan percuma dan berkualiti, pertumbuhan ekonomi yang bagus dan sebagainya. Hal ini misalnya, dibuktikan dalam pilihan raya 2004 di mana PAS mengalami kekalahan yang teruk selepas mendeklarasikan negara Islam sebagai manifesto parti.¹²² Di Indonesia, pendekatan parti-parti Islam seperti PKS dan PBB turut mengalami nasib yang serupa pada pemilu 1999 yang menyaksikan sokongan yang cukup kecil.¹²³

Pada masa yang sama, pendekatan secara progresif-moderat masih menjadi pilihan arus perdana dan terus mendapat sokongan daripada pelbagai pihak. Di Malaysia, faktor kemasukan Anwar Ibrahim ke dalam UMNO merupakan faktor penting dalam pelaksanaan agenda Islam sejak tahun 1980-an yang berasaskan kepada keterbukaan pemikiran yang progresif dan moderat.¹²⁴ Sosok dan peranan Anwar Ibrahim sepanjang beliau berada dalam parti pemerintah dan dalam proses pengislaman

¹²² Lihat John Funston, "The Malay Electorate in 2004: Reversing the 1999 Result?", dalam, Saw Swee-Hock dan K. Kesavapany, *Malaysia Recent, Trends and Challenges*, Singapore: Institute of Southeast Asian Studies, 2006.

¹²³ Analisis lanjut mengenai isu ini lihat Amin Fadlillah dan Mohammad Redzuan Othman, "Dinamika PAS dan PKS dalam Perjuangan Mewujudkan Negara Islam", *Jurnal Sejarah*, No. 21, 2013 Jabatan Sejarah Universiti Malaya, hlm. 195-223. Lihat juga analisis yang menarik dalam, Burhanudin Muhtadi, *Dilema PKS Suara dan Syariah*, Jakarta: Kepustakaan Gramedia Popular, 2012.

¹²⁴ Lihat Anwar Ibrahim, *The Asian Renaissance*, Kuala Lumpur, Times Book International, 1996. Lihat juga Kamarulnizam Abdullah, *The Politics of Islam in Contemporary Malaysia*, Bangi: Penerbit Universiti Kebangsaan Malaysia, 2003, hlm. 183.

negara menjadi faktor yang membezakan dengan pelaksanaan Islam pada era sebelumnya yang membolehkan Malaysia dikenali sebagai negara Islam contoh.¹²⁵

Walau bagaimanapun, selari dengan pemecatan Anwar Ibrahim sebagai Timbalan Perdana Menteri pada 1998, agenda pengislaman negara yang cukup sinonim dengan bekas pemimpin belia itu menarik untuk diamati. Apatah lagi pada masa yang sama, ABIM menarik balik sokongan sebagai rakan dalam pembangunan (*partners in building*) terhadap agenda Islam yang dicanangkan kerajaan. Dengan dalih menegakkan prinsip keadilan dan tidak mahu membiarkan kesewenang-wenangan dan kezaliman daripada berlaku khasnya perlakuan pemerintah terhadap Anwar Ibrahim, ABIM kembali semula berperanan sebagai kuasa semak dan seimbang seperti mana pada peringkat awal penubuhannya.¹²⁶

Namun demikian, dengan hanya memberi tumpuan kepada tokoh dan organisasi tertentu dalam agenda pelaksanaan Islam negara tersebut, jelas ia akan membawa kepada pandangan yang mensesderhanakan persoalan. Apatah lagi dengan mengabaikan faktor-faktor lain yang turut memainkan peranan dan sumbangan dalam era kebangkitan Islam yang ditandai dengan semakin kuatnya Islam sebagai faktor utama tersebut. Dalam konteks Malaysia, antara faktor-faktor utamanya ialah kemahuan politik pucuk pemimpin negara yang komited terhadap kepentingan Islam merupakan perkara yang membezakannya dengan pemimpin sebelumnya,¹²⁷ kuasa negeri dan Sultan sebagai ketua agama Islam,¹²⁸ peruntukan-peruntukan perlembagaan yang mengistimewakan

¹²⁵ Tentang peranan Anwar dalam agenda pengislaman negara ini lihat Jomo dan Ahmed Shabery Cheek, "The Politics of Malaysia's Islamic Resurgence", *Third World Quarterly*, Vol. 10. No. 2, April 1988, hlm. 859-860.

¹²⁶ Ahmad Zaki Abd Latif, *Dakwah dan Politik dalam Gerakan Islam di Malaysia*, Shah Alam, UiTM, 2012, hlm.136.

¹²⁷ Wawancara dengan Siddiq Fadzil, Kajang 28 Mac 2012.

¹²⁸ Butiran 1, Senarai II, Jadual Kesembilan.

Islam¹²⁹ dan faktor kesedaran dan penghayatan yang semakin meningkat di kalangan masyarakat Islam, turut memainkan peranan besar dalam agenda memartabat dan meningkatkan syiar Islam di bumi ini yang menjurus kepada pelabelan negara Islam.¹³⁰

Berdasarkan perkara itu, sudah tentu agenda pengislaman merupakan agenda negara sebagaimana yang diperuntukkan dalam perlembagaan dan tidak bergantung kepada individu atau organisasi tertentu.¹³¹ Oleh itu, kes pemecatan Anwar yang dikatakan memainkan peranan besar dalam agenda Islam di Malaysia, hanya dianggap sebagai dinamika dalaman UMNO sebagai parti penguasa.¹³² Agenda pengislaman akan berjalan secara berterusan kerana UMNO masih terus berkuasa dan mendakwa mereka adalah parti tunjang Melayu dan yang mewartakan aspirasi umat Islam.¹³³ Meskipun begitu, ada juga yang berpandangan bahawa kes pemecatan Anwar ini telah menjadikan UMNO kehilangan kerelevanannya dalam arus kebangkitan Islam. Peranannya sebagai parti yang diberikan amanah untuk memperjuangkan dakwah dan pengislaman satu ketika dulu menjadi tanda tanya kerana terlibat dalam kes yang mengaibkan itu.¹³⁴

¹²⁹ Rujuk Perkara 3 (1), (3) dan perkara 12 (2) Perlembagaan Persekutuan. Menurut Salleh Abbas dengan Islam sebagai agama Persekutuan, kerajaan mempunyai kuasa dan keistimewaan untuk menubuhkan, menyelenggara atau membantu institusi Islam dan mengeluarkan perbelanjaan untuk keperluan itu. Kerajaan Persekutuan dan Negeri melalui akta dan enakmen perbekalan tahunan mempunyai kuasa untuk membelanjakan pentadbiran agama Islam dan undang-undangnya. Lihat Tun Mohd Salleh Abbas, *Prinsip Perlembagaan dan Pemerintahan di Malaysia*, Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka, 1997, hlm. 48-49.

¹³⁰ Kajian yang cukup komprehensif mengenai dasar-dasar pengislaman dan kesannya terhadap penghayatan Islam lihat Mohammad Redzuan Othman et.al., *Prosiding Projek Penerapan Nilai Islam dan Pendekatan Islam Hadhari Kesannya ke atas Masyarakat Melayu 1982-2008*, Kementerian Sains, Teknologi dan Inovasi (MOSTI) dan Universiti Malaya.

¹³¹ Wawancara dengan Nakhaie Ahmad, Kajang 21 Oktober 2012.

¹³² Badlihasham Mohd Nasir, "Dakwah dan Senario Politik Umat Islam", dalam Zulkiple Abd Gani dan Ahmad Redzuwan Mohd Yunus (pnyt), *Kepimpinan Dakwah dan Politik Islam*, Bangi: Jabatan Pengajian Dakwah dan Kepimpinan Fakulti Pengajian Islam UKM, 1999, hlm. 134.

¹³³ Pada era kebangkitan Islam yang semakin rancak, dalam setiap perhimpunan Agung UMNO khasnya sejak tahun 1981, penegasan terhadap pembelaan harkat dan martabat Islam sebagai agama persekutuan dinyatakan dalam ucapan Presiden UMNO. Tema Islam menjadi satu sub tajuk dalam setiap ucapan presiden. Penegasan secara berulang-ulang dalam setiap perhimpunan agung mengenai Islam menggambarkan bahawa Islam menjadi bahagian yang tidak terpisahkan dengan perjuangan UMNO. Pada 1997, Mahathir dalam ucapan di Perhimpunan Agung UMNO menyatakan bahawa Malaysia telah diiktiraf sebagai negara contoh. Kemuncak dari penegasan terhadap Islam kemudian diisytiharkan oleh Mahathir di depan perhimpunan parti Gerakan pada September 2001 yang menyatakan bahawa Malaysia adalah sebuah negara Islam.

¹³⁴ Badlihasham Mohd Nasir, "Dakwah dan Senario", hlm. 134.

Walau bagaimanapun, disebabkan dengan kedudukan Islam yang begitu kukuh baik dalam perlembagaan mahupun posisi negara yang dominan dalam urusan Islam, dapat dipastikan agenda Islam tidak terjejas meski berlaku konflik dalam kalangan elit parti pemerintah. Dalam rumusan Hamayotsu, Islam di Malaysia telah menjadi bahagian yang tidak terpisah dengan institusi negara. Pandangan ini memberi gambaran bahawa sama ada berlaku konflik dalam kalangan elit pemerintah mahupun berlakunya krisis politik, selagi tiada pindaan secara fundamental dalam perlembagaan mengenai kedudukan Islam, agenda Islam sudah pasti tetap terjamin dan terjaga.¹³⁵

Begitu juga dengan halatuju agenda pengislaman dalam era kebangkitan Islam setelah mengalami apa yang digelar sebagai rakan pembangunan yang pragmatik dan mengalami proses kematangan.¹³⁶ Faktor kelesuan dan kehilangan kekuatan dalaman akibat keseselesaian hidup yang terhasil daripada pendekatan itu, turut menjadi cabaran kepada agenda pengislaman negara.¹³⁷ Sejak akhir 1980-an lagi, telah diingatkan bahawa agenda dakwah dan pengislaman perlulah bersandar kepada kesedaran bahawa perjuangan memartabat dan meninggikan syiar Islam sentiasa mengalami cabaran dan halangan terutama daripada golongan sekular dan *pro-establishment* Islam yang masih terpicat dengan mengidealkan nilai Barat sebagai cara hidup.¹³⁸

Lantaran itu, aspek penekanan dan perhatian agenda Islam tidak tertumpu kepada pembangunan Islam yang bersifat retorik dan simbolisme semata-mata, akan

¹³⁵ Kikue Hamayotsu, "Islam and Nation Building in Southeast Asia: Malaysia and Indonesia in Comparative Perspective", *Pacific Affairs*, Volume 75, No. 3 - Fall 2002, hlm. 357.

¹³⁶ Lihat Ahmad Fauzi Abdul Hamid, "Islamist Realignment and the Rebranding of the Muslim Youth Movement of Malaysia", *Contemporary Southeast Asia*, Vol. 30, No. 2 (2008), hlm. 218-219. Muhammad Syukri Salleh, "Recent Trends in Islamic Revivalism in Malaysia", *Studia Islamika*, Vol. 6, No. 2, 1999, hlm. 54-50.

¹³⁷ Ahmad Zaki Abd Latif, *Dakwah dan Politik*, hlm. 109.

¹³⁸ Mohamad Abu Bakar, "Selepas Kebangkitan Semula Islam? Pengislaman dan Pendakwaan Masa Kini: Satu Overview" dalam ABIM, *Gerakan Dakwah dan Orde Islam di Malaysia: Strategi Masa Depan*, Petaling Jaya: ABIM, 1993, hlm. 21.

tetapi ia perlu lebih menekankan kepada penyelesaian secara konkrit dalam menghadapi masalah-masalah yang timbul dan bagi menghayati Islam sebagai suatu cara hidup.

Menurut Mohamad Abu Bakar:

"pergerakan Islam semasa akan berlanjutan mengalami kelesuan sekiranya ia bertahan pada simbolisme dan retorika semata-mata, kerana pengekalannya memerlukan lebih daripada perasaan marah terhadap establishment atau politik protes, tetapi juga merangkumi program-program yang dapat mengatasi dan memberi jawapan kepada masalah-masalah sosial".¹³⁹

Manakala di Indonesia, pelaksanaan agenda Islam di Indonesia semakin menonjol dan jauh berbeza seiring dengan peranan dan sumbangan yang dimainkan oleh ICMI pada tahun 1990-an. Meskipun faktor Soeharto yang disokong sepenuhnya oleh satu pentadbiran yang kuat boleh dikatakan sebagai faktor utama dalam pelaksanaan Islam di Indonesia, akan tetapi kehadiran ICMI dalam mempengaruhi atau membuat dasar mengenai Islam cukup ketara. ICMI yang oleh Hefner disebut sebagai Islam rejimis,¹⁴⁰ menjadikan ICMI sebagai pemain utama dalam jentera pentadbiran Orde Baru, menggantikan kekuatan nasionalis-sekularis dan tentera yang selama ini menjadi teras kekuatan parti pemerintah.¹⁴¹

Walau bagaimanapun, percaturan politik negara banyak mengalami perubahan secara drastik berikutan tumbangnyanya rejim Orde Baru pada Mei 1998.¹⁴² Setelah hampir satu dekad menikmati bulan madu dengan parti pemerintah, Ketua ICMI yang juga Presiden ketiga BJ Habibie gagal mencalonkan diri sebagai Presiden penggal berikutnya. Pada Oktober 1999, laporan pertanggungjawaban Habibie sebagai Presiden

¹³⁹ Ibid., hlm. 20.

¹⁴⁰ Robert W. Hefner, *Civil Islam: Islam dan Demokratisasi di Indonesia*, (terj), Yogyakarta: Institut Studi Arus Informasi (ISAI), 2001, hlm. 225.

¹⁴¹ Ibid., hlm. 267-271.

¹⁴² Kajian mengenai detik-detik tumbangnyanya Soeharto dan rejim Orde Baru lihat Geoff Forrester dan R.J. May (pnyt), *The Fall of Soeharto*, Singapore: Select Books, 1999.

ditolak dalam persidangan MPR.¹⁴³ Berikutan itu, beliau menolak dicalonkan menjadi Presiden meskipun sokongan terhadapnya masih tetap kekal khasnya daripada parti Golkar dan beberapa partai Islam yang tidak menghendaki Megawati Soekarnoputri dari kem nasionalis-sekular sebagai Presiden.¹⁴⁴

Kegagalan ini memberi tamparan yang cukup hebat kepada ICMI memandangkan selama ini Habibie merupakan sumber kekuatan dan pelindung kepada organisasi intelektual tersebut. Perkembangan ini sekaligus mencetuskan kepada persoalan mengenai kelangsungan agenda Islam di dalam kerajaan yang cukup rancak pada era kepemimpinan Soeharto di mana ICMI adalah pihak yang cukup memainkan peranan di belakang tabir menjadikan Islam sebagai pemain utama jentera kerajaan.¹⁴⁵ Apatah lagi kemudian, kepemimpinan nasional diterajui oleh Abdurrahman Wahid (Gus Dur) pada 1999, seorang tokoh Islam yang dikenali berpendirian paling kritikal dan menentang keberadaan ICMI sejak ditubuhkan.¹⁴⁶

Selain merupakan manifestasi kepada semakin membaiknya sosio-ekonomi umat Islam yang kemudian menghasilkan sumber manusia yang handal dalam mengisi jawatan-jawatan penting dalam kerajaan, peranan dan kedudukan organisasi-organisasi Islam turut memainkan peranan yang besar dalam arus kebangkitan Islam dan proses pengislaman dalam kalangan masyarakat dan hal ehwal negara. Keberadaan ICMI telah

¹⁴³ Lihat "The Road to Rejection", *Asiaweek*, 29 Oktober 1999.

¹⁴⁴ Lihat "Stuck in the Middle", *Asiaweek*, 22 Oktober 1999. Kajian mengenai detik-detik kegagalan Habibie sebagai calon presiden lihat Zainal Abidin Amir, *Peta Islam Politik Pasca-Soeharto*, Jakarta: Pustaka LP3ES, 2003, hlm. 265-277.

¹⁴⁵ Mengenai peranan dan cita-cita besar ICMI lihat M. Dawam Rahardjo, "Visi dan Misi Kehadiran ICMI: Sebuah Pengantar", dalam Nasrullah Ali Fauzi (pnyt), *ICMI Antara Status Quo dan Demokratisasi*, Bandung: Mizan 1995, hlm. 25-43.

¹⁴⁶ Keterangan lanjut mengenai penentangan Abdurrahman Wahid terhadap ICMI lihat Robert W. Hefner, *Civil Islam*, hlm. 272-277. Douglas E. Ramage, *Percaturan Politik di Indonesia: Demokrasi, Islam dan Ideologi Toleransi* (terj), Yogyakarta: Penerbit Mata Bangsa, 2002, hlm. 111-132. Adam Schwarz, *A Nation in Waiting: Indonesia in the 1990s*, Sydney: Allen & Unwin, 1994. Donald J. Porter, *Managing Politics and Islam in Indonesia*, London and New York: Routledge Curzon, 2002, hlm. 110-113.

membuka lembaran baru dan jalan yang lebar kepada hubungan yang harmoni dan usaha saling mendekat (*rapproachment*) di antara Islam dengan pemerintah.¹⁴⁷ Akan tetapi, komunitas Islam di Indonesia jelas lebih besar dari ICMI yang baru terbentuk pada 1990 berbanding dengan organisasi Islam seperti NU dan Muhammadiyah yang lebih mengakar ke bawah dan telah ada jauh sebelum negara Indonesia sendiri terbentuk.

Oleh sebab itu proses ke arah merencanakan agenda Islam atau menjadikan Islam sebagai sumber utama pemerintahan dan tatanegara, tidak hanya berjalan singkat dengan kerja keras daripada penggagas asal idea penubuhan ICMI yang bertujuan menyatukan seluruh kekuatan Islam di Indonesia.¹⁴⁸ Keadaan itu juga terbentuk tidak hanya semata-mata kerana Habibie yang pada masa itu dianggap sebagai ‘anak emas’ Soeharto bersedia memimpin ICMI sehingga memberi kelebihan dalam mempengaruhi dasar-dasar kerajaan terhadap Islam.¹⁴⁹

Akan tetapi, keadaan yang kondusif itu dapat diwujudkan tidak lari daripada peranan dan sumbangan organisasi atau komunitas umat Islam yang lain. Tidak sebagaimana yang berlaku di Malaysia di mana masalah hal ehwal Islam sepenuhnya merupakan bidang kuasa Sultan, kuasa sebenar dalam isu-isu keislaman di Indonesia lebih banyak dipengaruhi oleh sikap dan pendirian organisasi Islam seperti NU dan

¹⁴⁷ Syafi'i Anwar, *Pemikiran dan Aksi Islam Indonesia: Sebuah Kajian tentang Cendekiawan Muslim Orde Baru*, Jakarta: Penerbit Paramadina, 1995, hlm. 134. Porter, Donald J., *Managing Politics*, hlm. 87-88.

¹⁴⁸ Idea asal penubuhan ICMI pada mulanya berasal daripada idea sekumpulan mahasiswa Universitas Brawijaya Malang yang akan mengadakan persidangan nasional dengan mengumpulkan para intelektual Muslim. Setelah melalui serangkaian pertemuan dengan pemimpin nasional dengan didampingi tokoh Islam seperti Imadudin, Dawam Rahardjo, meminta tandatangan ke seluruh intelektual dari kota ke kota yang lain, menggalang dana dan meyakinkan pelbagai pihak untuk menyokong agenda ini, akhirnya ICMI ditubuhkan dan secara rasmi persidangan itu dibuka oleh Soeharto pada Disember 1990 di Malang. Lihat "Cendekiawan Muslim: Melangkah dari Malang", *Tempo*, 8 Disember 1990. "Ide Setelah Membaca Kiblat", *Tempo*, 8 Disember 1990.

¹⁴⁹ Lihat, "Ini Dia Kriteria Wapres", *Panji Masyarakat*, No 41, 1-26 Januari 1998.

Muhammadiyah.¹⁵⁰ Dalam hal ini, salah satu contoh mengenai peranan pertubuhan Islam itu adalah mengenai penerimaan mereka terhadap Pancasila sebagai asas tunggal pada 1985. Keputusan ini penting, tidak saja untuk mengelakkan mereka dari diharamkan oleh kerajaan jika mereka menolak undang-undang ini, akan tetapi keputusan ini telah membuka jalan lebar kepada hubungan yang mantap dan harmoni di kedua belah pihak.¹⁵¹

Apabila NU pada 1984 membuat keputusan untuk kembali ke khittah¹⁵² yang berimplikasi kepada penarikan balik secara formal terhadap sokongan politiknya kepada PPP, kedudukan NU tidak lagi dilihat sebagai ancaman atau tidak dianggap sebagai musuh kepada kepentingan rejim Orde Baru.¹⁵³ Manakala keputusan Muhammadiyah menerima Pancasila semakin mengukuhkan hubungan yang sudah sedia terjalin secara kultural memandangkan Soeharto secara terbuka mengakui beliau adalah kader Muhammadiyah.¹⁵⁴ Rangkaian keputusan kedua organisasi Islam ini sekaligus meneguhkan komitmen kedua organisasi yang dianggap sebagai mewakili suara

¹⁵⁰ Lihat Amin Fadlillah, "Arus Perdana Islam di Malaysia dan Indonesia: Perspektif Sosio-Politik" dalam Mohammad Redzuan Othman et.al (pnyt), *Malaysia Indonesia Romantika Hubungan Bangsa Serumpun*, Kuala Lumpur: Fakulti Sastera dan Sains Sosial, 2012, hlm. 98.

¹⁵¹ Salah satu contoh dari hubungan yang semakin rapat berikutan pendekatan ini adalah dengan dilantikannya beberapa pimpinan NU dan Muhammadiyah ke MPR mewakili golongan Islam setelah pemilu 1987.

¹⁵² Kembali ke khittah 1926 adalah satu keputusan NU untuk kembali kepada fungsi asal organisasi yang ditubuhkan pada tahun 1926 dan tidak terlibat menyokong secara langsung kepada mana-mana parti politik. Fungsi asal NU adalah satu NGO yang bergerak dalam kerangka sosial dan keagamaan terutama bagi membentengi pegangan akidah ahli sunnah wal jamaah. Keterangan lanjut mengenai dasar pemikiran dan falsafah kembali ke khittah lihat Achmad Siddiq, *Khittah Nahdliyyah*, Surabaya: Penerbit Khalista, 2005.

¹⁵³ Keterangan lanjut mengenai proses dan implikasinya lihat Robin Bush, *Nahdlatul Ulama and the Struggle for Power within Islam and Politics in Indonesia*, Singapore: Institute of Southeast Asian Studies, 2009, hlm. 79-85.

¹⁵⁴ Lihat "Keeping Faith with Islam", *Asiaweek*, 19 January 1986. Secara rasminya, Muhammadiyah tidak lagi menjadi penyokong formal politik kepartian sejak tahun 1967 berikutan keengganan pemerintah memberi izin penubuhan semula Masyumi. Selain itu, lemahnya kedudukan Partai Muslimin Indonesia (Parmusi) sebagai pengganti Masyumi semakin menguatkan keinginan Muhammadiyah untuk menarik balik sokongan kepada parti politik dan kembali ke fungsi semula sebagai organisasi yang bergerak dalam bidang sosial, pendidikan dan keagamaan. Analisis mengenai pendirian Muhammadiyah mengelak daripada percaturan politik secara langsung lihat misalnya Sulastomo, "Muhammadiyah dan Politik", dalam *Intelektualisme Muhammadiyah Menyongsong Era Baru*, Bandung: Mizan dan Kelompok Studi Lingkaran Yogyakarta, 1995, hlm. 71-73.

perdana umat Islam di Indonesia terhadap aktivitas sosial dan keagamaan semata-mata dan sekaligus menjauhkannya dalam kancah politik kepartian.¹⁵⁵

Oleh sebab itu, pada dasarnya kemunculan ICMI sebagai pemain utama dalam proses pengislaman yang rancak pada tahun 1990-an merupakan hasil daripada benih-benih yang ditanam oleh komunitas umat Islam jauh sebelumnya. Sebagai sebuah pertubuhan intelektual yang merentasi aliran atau ideologi keagamaan, ICMI adalah salah satu pelaku yang membawa proses transformasi penting kepada bentuk negara yang bersendikan Islam yang lebih demokratik di dalam pemerintahan Orde Baru yang sering dilabel sebagai autoritarian.¹⁵⁶ Lantaran itu, agenda penting pasca Orde Baru menurut Bahtiar Effendy tidak hanya semata-mata memberi tumpuan kepada bagaimana mencorakkan negara dan bangsa berteraskan Islam, akan tetapi menghala kepada agenda besar yang perlu diselesaikan. Antaranya ialah perjuangan menegakkan demokrasi, pemerataan ekonomi dan pengukuhan hubungan antara nilai-nilai agama dan negara.¹⁵⁷

Aspek penting lain pasca Orde Baru dan kaitannya dengan perjuangan penubuhan negara Islam adalah munculnya fenomena gagasan penerapan syariat Islam. Seiring dengan persekitaran dan keadaan sosio-politik yang jauh lebih terbuka dan demokratik setelah tumbanganya Orde Baru, penerapan syariat Islam menjadi satu keniscayaan yang cuba diperjuangkan oleh sebahagian umat Islam terutama bagi menonjolkan Indonesia sebagai negara Islam secara formal. Tidak sebagaimana yang berlaku pada era sebelum reformasi di mana isu negara Islam adalah isu yang diharamkan sebagai wacana politik, telah muncul beberapa pertubuhan bukan kerajaan

¹⁵⁵ Lihat Amin Fadlillah, "Arus Perdana Islam", hlm. 100.

¹⁵⁶ Mengenai perjalanan Orde Baru dalam memerintah Indonesia lihat Donald K. Emmerson, *Indonesia Beyond Soeharto: Negara, Ekonomi, Masyarakat, Transisi*, Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 2001.

¹⁵⁷ Bahtiar Effendy, *Teologi Baru Politik Islam, Pertautan Agama, Negara dan Demokrasi*, Yogyakarta: Galang Press, 2001, hlm. 152.

(NGO) Islam yang menyuarakan aspirasi pelaksanaan syariat Islam. Selari dengan lahirnya ratusan parti termasuk parti Islam yang mencecah 35 parti,¹⁵⁸ NGO Islam baru yang lantang menyuarakan penerapan syariat Islam antaranya adalah Majlis Mujahidin Indonesia (MMI), Front Pembela Islam (FPI), Laskar Jihad, Hizbut Tahrir Indonesia (HTI) dan puluhan NGO yang bersifat tempatan.¹⁵⁹

Meskipun pada peringkat kerajaan Pusat, cubaan untuk memberi landasan penerapan syariat Islam menerusi rancangan pindaan perlembagaan mengenai Piagam Jakarta menemui kegagalan, akan tetapi tidak demikian dengan kerajaan tempatan di peringkat daerah.¹⁶⁰ Sejak bermulanya Orde Reformasi atau sepanjang satu dekad 1999-2009, tercatat sebanyak 78 peraturan atau undang-undang syariat Islam atau yang dikenali sebagai Peraturan Daerah (perda) syariah yang tersebar di 52 kabupaten (distric) di seluruh Indonesia.¹⁶¹ Fenomena ini cukup menarik kerana selain baru pertama kali terjadi dalam sejarah Indonesia, ia juga memberi dimensi baru dalam rumusan ideologi nasional Pancasila dan pegangan falsafah bangsa yang memberi penekanan kepada aspek kepelbagaian agama dan budaya dalam satu payung

¹⁵⁸ Pada mulanya, parti politik Islam yang diasaskan pada era reformasi sejumlah 42 parti. Akan tetapi tujuh parti tidak dapat disertakan dalam proses pemilihan oleh kementerian dalam negeri kerana tidak cukup syarat. Pada akhirnya, hanya 20 parti politik Islam sahaja yang diluluskan untuk bertanding dalam pilihan raya 1999. Lihat, Arskal Salim GP, *Partai Islam dan Relasi Agama-Negara*, Jakarta: IAIN Syarif Hidayatullah, 1999. Bagaimanapun, pada pilihan raya itu, jumlah undi untuk seluruh parti politik Islam hanya meraih undi 35 peratus bersamaan dengan 171 kerusi daripada 462 kerusi yang dipertandingkan. Merudum cukup signifikan (hampir 10 peratus) berbanding dalam pilihan raya demokratik pertama di Indonesia pada 1955 yang mencatat 43.50 peratus. Kajian mengenai pencapaian parti politik Islam pada pilihan raya 1999 lihat Zainal Abidin Amir, *Peta Islam Politik Pasca-Soeharto*, Jakarta: Pustaka LP3ES, 2003, hlm. 239.

¹⁵⁹ Mengenai fenomena ini lihat misalnya, Rumadi et.al., "Regulasi Bernuansa Agama dan Arah Demokrasi: Survey Singkat dari Berbagai Daerah", dalam *Agama dan Kontestasi Ruang Publik: Islamisme, Konflik dan Demokrasi*, Jakarta: The Wahid Institute, 2011, hlm. 13-162.

¹⁶⁰ Setelah era reformasi, keinginan untuk menerapkan syariat Islam di daerah-daerah semakin rancak dengan membentuk komite atau jawatankuasa khas bagi mempersiapkan segala persediaan sama ada dari segi perundangan, operasional dan justifikasi kenegaraan. Antara kumpulan yang terkenal dalam gerakan ini adalah Komite Persiapan Pelaksanaan Syariat Islam (KPPSI). Huraian lanjut mengenai perjuangan memberi landasan undang-undang syariat Islam pasca Orde Baru lihat Andy Muawiyah Ramly, *Demi Ayat Tuhan Upaya KPPSI Menegakkan Syariat Islam*, Jakarta: Open Society Institute (OPSI), 2006.

¹⁶¹ Robin Bush, "Regional Sharia Regulations in Indonesia, Anomaly or Symptom?", dalam Joseph Chinyong Liow dan Nadirsyah Hosen, *Islam in Southeast Asia, Critical Concept in Islamic Studies Volume II*, London and New York: Routledge, 2010, hlm. 354.

perundangan yang sama kepada seluruh rakyat Indonesia atau yang dikenali sebagai Bhineka Tunggal Ika.¹⁶²

Penerapan syariat Islam ini menjadi petunjuk penting mengenai cubaan gerakan Islam dan parti Islam untuk menubuhkan negara Islam secara formal (pendekatan konservatif). Ia juga boleh dilihat sebagai usaha untuk memberi jawapan dan jalan keluar daripada krisis multi-dimensi yang melanda Indonesia.¹⁶³ Walau bagaimanapun, penerapan syariat Islam di Indonesia mendatangkan kritik dan penolakan yang sebahagian besarnya dilandasi oleh kebimbangan bahawa perda syariah menggugat keharmonian kepelbagaian agama dan dianggap bertentangan dengan perlembagaan dan falsafah Pancasila yang menekankan kemajmukan bangsa sebagai teras perundangan negara.¹⁶⁴

Penerapan perda syariah ini seolah-olah memberi petunjuk kepada halatuju dan pendekatan yang dicorakkan oleh kumpulan konservatif iaitu menegakkan negara Islam secara formal. Perkara ini sesungguhnya merupakan fenomena baru yang tidak pernah berlaku pada era sebelumnya. Meskipun perda syariah ini merupakan peraturan dan undang-undang yang tertakluk di bawah kuasa kerajaan tempatan, namun demikian impaknya sedikit banyak menggugat lanskap politik secara nasional yang dibina

¹⁶² Istilah ini merupakan semboyan bangsa Indonesia yang diambil daripada cetusan pemikiran Empu Tantular yang tertuang dalam buku Sutasoma yang dihasilkannya pada zaman pemerintahan Majapahit pada kurun 14. Istilah yang berasal dari bahasa Sanskrit ini diertikan secara harfiah berbeza-beza tetapi tetap satu. Maksudnya, meskipun bangsa Indonesia terdiri daripada berbagai macam agama, budaya, kaum, bangsa dan kepercayaan akan tetapi bersama dalam persatuan dan kesatuan negara dan rasa nasionalisme yang sama dalam Negara Kesatuan Republik Indonesia.

¹⁶³ Din Wahid, "Negara Islam atau Masyarakat Islam?," dalam Rizal Sukma dan Clara Joewono (pnyt). Gerakan dan Pemikiran Islam Indonesia Kontemporer. Jakarta: Centre for Strategic and International Studies, 2007, hlm. 75.

¹⁶⁴ Pendirian ahli parlimen mengenai isu perda syariah lihat Robin Bush, "Regional Sharia Regulations", hlm. 358.

berasaskan kepada perundangan yang bebas daripada agama tertentu yang diistilahkan oleh Van Nieuwenhuijze sebagai dekonfessionalisasi.¹⁶⁵

Namun demikian, untuk mengatakan bahawa Indonesia akan menuju ke arah formalisasi Islam dalam pentadbiran dan perundangan negara, akan mengalami halangan dan penolakan. Perkara yang menarik adalah kritik itu tidak hanya datang daripada kalangan bukan Islam akan tetapi berasal daripada kalangan Islam sendiri sama ada daripada tokoh individu mahupun yang mengatasnamakan organisasi Islam. Hal ini misalnya seperti yang dinyatakan oleh Hasyim Muzadi, Ketua Umum NU (1999-2009) dengan mengatakan bahawa pelaksanaan syariah tidak perlu diformalkan kerana perkara itu akan mengganggu sistem perundangan yang sedia ada. Menurutnyalah lagi, menghindari formalisme bukan bermakna tidak Islamik. Akan tetapi Islam dilaksanakan untuk menciptakan nilai-nilai dan prinsip Islam (*ruhu al diniyah*) yang menjiwai perundangan dan sistem dalam konteks negara bangsa di Indonesia.¹⁶⁶

Begitu juga dengan Ahmad Syafii Maarif, bekas Ketua Muhammadiyah yang turut menolak pelaksanaan perda syariah berpandangan bahawa penerapan perda syariah merupakan bentuk ketidaktahuan kelompok penyokong perda syariah terhadap sosiologi Indonesia dengan mengambil jalan pintas melalui kekuasaan. Penerapan perda syariah sebenarnya bukan dilandasi mencari redha Allah akan tetapi kerana kegagalan negara mewujudkan keadilan sosial dan kesejahteraan merata bagi seluruh rakyat Indonesia.¹⁶⁷

¹⁶⁵ Van Nieuwenhuijze, C.A.O., *Aspects of Islam in Post-Colonial Indonesia*, The Hague and Bandung: W. Van Hoeve Ltd.. 1958.

¹⁶⁶ Lihat "Konsep Kenegaraan NU Khilafah Islam Versus Nation State", *Risalah*, Edisi IV/Tahun I/ Sya'ban 1428, hlm. 22.

¹⁶⁷ Ahmad Syafii Maarif, "Prolog Masa Depan Islam di Indonesia", dalam Abdurrahman Wahid (pnyt), *Ilusi Negara Islam: Ekspansi Gerakan Islam Transnasional di Indonesia*, Jakarta: The Wahid Institute, 2009, hlm. 9.

Dalam konteks politik, kesinambungan perjuangan negara Islam secara formal pasca era reformasi di Malaysia dan Indonesia mengalami proses pasang surut. Hal ini tidak dapat lari daripada prestasi parti Islam yang tidak konsisten dan tidak memberangsangkan. Di Malaysia, setelah dalam pilihan raya 1999 mengalami peningkatan prestasi yang cukup hebat, pada pilihan raya 2004, prestasi PAS turun menjunam cukup drastik.¹⁶⁸ Manakala prestasi parti-parti Islam di Indonesia seperti PPP, PBB dan PKS yang menjadi penyokong negara Islam formal, hanya menjadi parti pertengahan dalam PEMILU (pilihan raya) 1999 dan 2004.¹⁶⁹ Dengan demikian dapatlah dikatakan bahawa perjuangan mewujudkan negara Islam secara formal sebagaimana yang diperjuangkan oleh parti-parti Islam di Malaysia dan Indonesia mengalami kegagalan berikutan prestasi mereka menjadi pemenang yang dominan tidak menjadi kenyataan bagi membolehkan mereka memerintah negara dan menerapkan hukum Islam sepenuhnya.¹⁷⁰

Di lain pihak, kancah politik negara masih didominasi parti berasaskan nasionalis-moderat yang dari beberapa segi turut berperanan besar dalam mencorakkan dimensi Islam dalam pelaksanaan Islam. Di Malaysia, kuasa politik negara pasca reformasi masih digenggam dan dikekalkan oleh UMNO, parti hegemonik dalam BN. Meskipun sempat tercalar dan goyah kedudukannya berikutan pemecatan dan

¹⁶⁸ Analisis mengenai pencapaian dan kekalahan PAS dalam dua pilihan raya itu lihat misalnya, Ahmad Fauzi Abdul Hamid, "The UMNO-PAS Struggle: Analysis of PAS's Defeat in 2004", dalam, Saw Swee Hock dan K. Kesavapany, *Malaysia Recent, Trends and Challenges*, Singapore: Institute of Southeast Asian Studies, 2006.

¹⁶⁹ Selain ketiga parti itu, terdapat dua parti iaitu PAN dan PKB yang boleh disebut sebagai parti Islam kerana majoriti penyokong kedua parti tersebut berasal daripada Muhammadiyah dan NU. Namun PAN dan PKB tidak menyatakan secara formal sebagai parti Islam. Sebaliknya, merupakan parti terbuka dan inklusif termasuk kepada bukan Islam. Diskusi mengenai kekalahan parti Islam di Indonesia, lihat Hamid Basyaib dan Hamid Abidin (pnyt), *Mengapa Partai Islam Kalah? Perjalanan Politik Islam dari Pra-Pemilu '99 sampai Pemilihan Presiden*, Jakarta: Alvabet, 1999. Lihat juga Sunny Tanuwidjaja, "Political Islam and Islamic Parties in Indonesia: Critically Assessing the Evidence of Islam's Political Decline", *Contemporary Southeast Asian*, Vol. 32, No 1 (2010), hlm. 29-49.

¹⁷⁰ Analisis perjuangan menubuhkan negara Islam di kedua negara lihat misalnya, Amin Fadlillah dan Mohammad Redzuan Othman, "Dinamika PAS dan PKS dalam Perjuangan Mewujudkan Negara Islam", *Jurnal Sejarah*, No.21, 2013 Jabatan Sejarah Universiti Malaya, hlm. 195-223.

pemenjaraan Anwar Ibrahim dalam peristiwa ‘black September’ pada 1998, UMNO masih berkuasa dan terus memainkan peranan proses pengislaman yang terus berlangsung. Perubahan pucuk pimpinan kepada Abdullah Badawi dengan pendekatan Islam Hadhari yang menjadi manifesto dalam pilihan raya ke-11 pada 2004, telah mengembalikan semula kepercayaan pengundi Melayu dengan kemenangan yang cukup besar.¹⁷¹

Di Indonesia, selari dengan kekalahan parti-parti Islam, agenda formalisasi negara Islam seperti usaha mengembalikan Piagam Jakarta ke dalam perlembagaan negara sudah dianggap berakhir.¹⁷² Walau bagaimanapun, meskipun secara formal politik Islam mengalami ‘kekalahan’, akan tetapi agenda pelaksanaan Islam dalam pentadbiran negara terus berjalan. Hal ini misalnya dapat dilihat dalam rangkaian pindaan dan penggubalan undang-undang yang semakin mengakomodasi dan menonjolkan kepentingan Islam seperti Undang-Undang No 17 tahun 1999 mengenai penyelenggaraan haji, Undang-Undang No 38 tahun 1999 mengenai zakat, Undang-Undang Sisdiknas pada 2003, Undang-Undang No 41 tahun 2004 mengenai wakaf. Menariknya, kesemua undang-undang itu digubal dan dihasilkan ketika pemerintahan negara dikuasai oleh partai nasionalis terutama dua undang-undang terakhir.¹⁷³ Perkara ini menunjukkan bahawa aspirasi dan agenda pelaksanaan Islam tidak bergantung kepada parti politik yang secara formal berasaskan Islam, akan tetapi ia juga terlaksana dalam parti nasionalis yang sesungguhnya secara majoritinya dianggotai oleh Muslim.

¹⁷¹ Lihat Mohammad Redzuan Othman, "Pendekatan Islam Hadhari dan Pilihan Raya Umum ke-12", *Jurnal Sejarah*, Jabatan Sejarah Universiti Malaya No.16, 2008. Lihat juga Khadijah Md. Khalid, "Voting for change? Islam and personalized politics in the 2004 General Elections", dalam Terence Gomez, Edmund, (pnyt), *Politics in Malaysia: The Malay Dimension*. London: Routledge, 2007, hlm. 138.

¹⁷² Mengenai kegagalan ini lihat misalnya analisis Elson, R.E., "Two Failed Attempts to Islamize the Indonesian Constitution", *SOJOURN*, Vol. 28, No. 3, 2013.

¹⁷³ Dua undang-undang pertama dikeluarkan pada masa pemerintahan BJ Habibie dengan Golkar sebagai parti penguasanya. Manakala dua undang-undang yang terakhir digubal pada era pemerintahan Megawati Soekarnoputri dari Partai Demokrasi Indonesia Perjuangan (PDI-P), parti yang dikenali cukup lantang menentang terhadap sebarang cubaan mengislamisasikan negara dan pada era Susilo Bambang Yudhoyono dari parti Demokrat.

7.5 Penutup

Cabaran radikalisme dan penentangan golongan sekular dan penolakan bukan Islam banyak mewarnai perjuangan untuk menubuhkan negara Islam. Reaksi ini telah memberi kesan kepada pendekatan yang lebih pragmatik dan realistik sebagaimana yang terlihat dalam agenda pelaksanaan Islam di kedua negara. Pendekatan negara Islam secara formal (pelaksanaan syariat Islam secara menyeluruh), dilihat tidak hanya tertumpu kepada corak dan tafsiran secara konservatif yang tidak praktikal dan mengabaikan faktor kemajmukan agama, akan tetapi ia juga sukar dilaksanakan kerana wujudnya perbezaan di dalam kalangan masyarakat Islam sendiri. Sebaliknya, pendekatan secara progresif dan realistik dengan mengambil halangan, kekangan dan realiti masyarakat yang pelbagai, dapat memainkan peranannya bagi menggilap imej negara sebagai sebuah negara Islam.

Pendekatan yang sebegini akan mengurangkan penentangan bukan Islam terhadap sebarang usaha penubuhan negara Islam dan agenda pelaksanaan Islam. Pada masa yang sama kerajaan akan terus memberi tumpuan kepada agenda pembangunan dan perkhidmatan kepada rakyat tanpa harus dibebani dan terkuras tenaga dan fikiran dengan persoalan ideologi. Hal ini disebabkan dalam sejarahnya, siapapun pemimpin di kedua-dua negara asalkan berasal dalam kalangan Muslim, perjuangan untuk merealisasikan agenda pengislaman terus dapat berjalan. Aspirasi dan tuntutan untuk lebih menegaskan Islam sebagai agama yang istimewa tidak mendapatkan halangan yang signifikan meskipun mungkin berbeza daripada segi dan kadar pengislaman itu sekiranya tampuk kekuasaan dipegang oleh kalangan yang kuat komitmen keislamannya.

BAB 8

KESIMPULAN

Kajian ini menumpukan penelitian terhadap perjuangan negara Islam yang merupakan kesan fenomena kebangkitan Islam yang kemudian mencetuskan pelaksanaan Islam di dalam bidang-bidang yang menjadi perhatian perjuangan golongan Islam iaitu dalam bidang pentadbiran (politik), pendidikan, ekonomi, undang-undang, nilai dan budaya Islam. Berdasarkan kajian yang mendalam mengenai perkara tersebut, dapatlah dirumuskan kesimpulan kajian sebagai berikut;

Pertama, dalam usaha merealisasikan penubuhan negara Islam wujud perbezaan pendapat di dalam kalangan umat Islam mengenai konsepsi, interpretasi dan manifestasi terhadap bentuk negara Islam. Sekurang-kurangnya terdapat tiga konsepsi mengenai bagaimana meletakkan Islam dalam konteks bernegara iaitu pertama, yang berpandangan bahawa Islam adalah *addin wa dawlah*, menyatu dengan negara dan tidak boleh dipisahkan kerana Islam adalah negara yang sempurna dan menyediakan aturan yang lengkap. Aliran ini dikenali sebagai aliran yang berciri konservatif, dogmatik dan kaku dalam mentafsirkan konsepsi negara Islam. Kedua, kumpulan yang berpandangan bahawa Islam perlu dipisahkan dengan perkara dan urusan duniawi termasuk masalah politik atau dikenali sebagai aliran sekular. Ketiga, yang berpandangan simbiotik iaitu agama (Islam) dan negara saling memerlukan dan saling melengkapi. Ia turut dikenali sebagai kumpulan yang progresif berikutan pendekatannya yang realistik, mementingkan isi berbanding jenama di atas sebab kekangan dan halangan yang tidak dapat dielakkan. Tidak boleh menjadikan hukum agama sepenuhnya (yang cenderung ke arah negara teokrasi) dan tidak boleh memisahkan sepenuhnya. Akibat perbezaan

konsepsi ini, ia memberi kesan kepada corak dan cara pandang berhubung status negara yang berasaskan kepada konsepsi masing-masing pihak. Dalam konteks pemerintah hari ini, aliran ketigalah yang menjadi pilihan dalam pelaksanaan Islam di negara masing-masing.

Kedua, kajian ini mendapati bahawa kedudukan, sumbangan dan peranan Islam dalam konteks hal ehwal kenegaraan sebelum era kebangkitan Islam tidak menyerlah, terkongkong dengan retorik perlembagaan dan diketepikan daripada arus perdana pembangunan dan percaturan negara. Dalam konteks Malaysia misalnya, peranan dan kedudukan Islam tidak menyerlah salah satu faktornya adalah disebabkan konsepsi dan tafsiran elit pemerintah yang menterjemahkan Islam adalah semata-mata sebagai urusan peribadi, tidak kena mengena dengan kehidupan sosial, ekonomi, politik dan menolak menjadikan Islam sebagai asas pemerintahan. Ertinya, meskipun dalam perlembagaan kedudukan Islam diletakkan sebagai agama negara iaitu satu kedudukan yang istimewa berbanding kedudukan Islam di Indonesia, kerangka utama pemikiran dan tindakan kebanyakan elit pemerintah dan kebanyakan masyarakat Muslim ketika itu masih diselaputi kerangka pemikiran sekular yang memisahkan urusan agama dengan urusan kenegaraan. Perkara ini dinyatakan dalam ucapan Bapa Kemerdekaan dan Perdana Menteri pertama Tunku Abdul Rahman yang menegaskan bahawa Malaysia hanya menjadikan Islam sebagai agama rasmi dan tidak akan menjadikannya sebagai asas pemerintahan. Begitu juga di Indonesia di mana kepimpinan elit pemerintahan didominasi oleh kalangan nasionalis-sekularis. Menerusi ucapan Presiden Soekarno yang terkenal di Amuntai dengan menegaskan bahawa sekiranya Islam dijadikan sebagai asas negara, maka negara Indonesia akan berpecah belah. Lebih daripada itu, kedudukan Islam di Indonesia sebelum era kebangkitan Islam baik pada era Orde Lama mahupun pada awal era Orde Baru mengalami politik peminggiran secara sistematik,

tidak diberi peluang turut sama dalam arus perdana kekuasaan negara, dicurigai dan bahkan sentiasa dituduh sebagai dalang kepada aksi-aksi keganasan sehingga menyebabkan Islam menjadi musuh utama pemerintah.

Ketiga, pasca merdeka, dengan kadar dan tingkat yang berbeza, kedua-dua negara masih disibukkan dengan pertelingkahan dan pertembungan mengenai ideologi parti dan kepentingan golongan masing-masing. Di Malaysia, meskipun telah wujud PAS yang berdiri di atas platform sebagai parti Islam, akan tetapi perjuangan PAS sebelum era kebangkitan Islam lebih banyak menyerlahkan dimensi perjuangan perkauman bagi mengimbangi UMNO yang secara jelas dan tegas berdiri di atas perjuangan membela kaum Melayu. Bagaimanapun, selari dengan kemunculan era kepimpinan ulama, parti itu tegas menegaskan panji-panji Islam. Pada masa yang sama, musuh tradisi politiknya UMNO, turut tenggelam dalam euforia kebangkitan Islam. Selari dengan meningkatnya kesedaran Islam dan corak pemikiran pemimpin baru yang berbeza dengan kepimpinan sebelumnya, UMNO mula menggilap imej parti yang memperjuangkan kepentingan Islam menerusi dasar-dasar Islamiknya sehingga mencorakkan Malaysia sebagai negara yang dikenali sebagai negara Islam contoh. Di Indonesia, pengharaman Masyumi pada era Orde Lama dan polisi difusi parti politik pada era Orde Baru dengan menyatukan semua parti politik Islam dalam satu wadah PPP, semakin melemahkan aspirasi Islam politik.

Perkara ini diburukkan lagi dengan dasar deideologisasi pada tahun 1985 yang tidak membenarkan Islam dijadikan sebagai perlembagaan parti sehingga menyebabkan tiada perbezaan dengan parti-parti nasionalis atau sekularis. Di luar kerangka parti politik, kemunculan kumpulan kaum cerdik pandai Islam yang diistilahkan oleh Bahtiar Effendy sebagai kumpulan intelektualisme baru, semakin melicinkan pendekatan rejim

Orde Baru yang tidak menghendaki perjuangan Islam secara legal formal. Sebaliknya, aspirasi dan perjuangan Islam mesti bercorak tidak formal, atau secara poplarnya diistilahkan sebagai gerakan Islam secara kultural atau Islam substantif yang didokong oleh tokoh-tokoh terkemuka seperti Nurcholish Majid, Abdurrahman Wahid, Munawir Sjadzali, Amien Rais dan sebagainya.

Keempat, dengan kemunculan fenomena era kebangkitan Islam dengan segala tuntutan dan semakin kukuhnya kedudukan sosio-ekonomi umat Islam yang kemudian memunculkan kelas menengah Muslim yang kuat, memaksa pihak parti pemerintah untuk menyesuaikan dasar, polisi dan pendekatan yang lebih mesra Islam. Jika sebelumnya di Malaysia, Islam diletakkan dalam kerangka sebagai agama ritual dan di Indonesia Islam selalu ditanggapi dengan penuh curiga dan syak wasangka, maka dalam era kebangkitan Islam, kepentingan Islam menjadi paksi dan tunjang pendekatan kerajaan. Menyedari hakikat bahawa di satu pihak struktur masyarakat di Malaysia dan Indonesia adalah pelbagai kaum, etnik dan agama dan di pihak lain umat Islam adalah penduduk majoriti, pihak pemerintah menggunakan pendekatan secara realistik dan pragmatik. Dalam hal ini, pendekatan secara progresif digunakan sebagai satu pendekatan oleh pihak parti pemerintah bagi mengekalkan sistem dan perlembagaan yang sedia ada tanpa merubah secara fundamental dan pada masa yang sama membenarkan atau mengakomodasi kepentingan atau prinsip Islam dalam sistem dan pentadbiran negara. Di Malaysia, seiring dengan semakin kuatnya asakan dan tuntutan gerakan Islam di satu pihak dan semakin tumbuhnya faktor kesedaran dan penghayatan masyarakat Islam yang terhasil daripada fenomena dakwah di pihak lain sejak akhir tahun 1970-an. Kemunculan badan-badan dakwah Islam yang kebanyakannya dipelopori orang muda seperti ABIM, Darul Arqam dan Jamaah Tabligh semakin menambah daya dan pengaruh terhadap polisi kerajaan. Manakala di Indonesia, faktor

utama yang menjadi asas kepada proses adalah penerimaan kaum Muslim terhadap Pancasila sebagai satu-satunya ideologi negara pada 1985. Keputusan ini, tidak hanya membaik pulih hubungan yang baik dan harmoni di antara golongan Islam dan kerajaan yang sejak sekian lama diwarnai dengan suasana tegang dan permusuhan, akan tetapi sekaligus mengikis habis kecurigaan dan perasaan Islamfobia yang melanda pucuk pimpinan dan elit pemerintahan yang lain.

Kelima, dalam bidang politik dan pentadbiran, yang menonjol adalah dengan direkrutnya tokoh-tokoh berhaluan Islam dalam jentera pentadbiran negara. Di Malaysia, masuknya tokoh-tokoh Islam ke dalam jentera pentadbiran negara selain bertujuan untuk berperanan sebagai penggerak utama proses pengislaman yang rancak dijalankan oleh kerajaan, ia juga dilihat sebagai strategi untuk mengawal pengaruh tokoh berkenaan sekaligus mengelakkan masuk ke parti lawan. Contoh yang popular dalam kes ini adalah kemasukan Anwar Ibrahim dalam UMNO pada 1982. Akomodasi terhadap tokoh dan cendekiawan Islam ini pada gilirannya menjadikan organisasi sivil yang sebelumnya dilihat garang dan kritikal kepada kerajaan berubah fungsi dan peranan menjadi rakan penting kerajaan dalam agenda-agenda Islamisasi. Dalam konteks seperti inilah, terlihat nyata berikutan kedua belah pihak bertolak ansur terhadap segala aspek yang menjadi tuntutan atau ganjalan dalam membina hubungan yang baik. Di Indonesia, dengan semakin membaiknya hubungan di antara rejim dengan Islam yang salah satu faktor utamanya adalah peranan kaum intelektual baru dalam merumuskan pola dan tafsiran baru mengenai Islam politik, akomodasi terhadap tokoh-tokoh Islam ke dalam jentera pentadbiran adalah satu keniscayaan. Faktor penting lain dalam akomodasi tokoh-tokoh Islam adalah tumbuh suburnya generasi-generasi muda Islam yang cakap, berkeupayaan dan berkelulusan pendidikan tinggi yang terhasil daripada peningkatan prestasi ekonomi negara.

Contoh utama daripada fenomena ini adalah tertubuhnya ICMI pada 1990 yang disifatkan oleh Robert Hefner sebagai bukti munculnya kelas menengah Muslim yang kukuh. Kemasukan Anwar dalam UMNO yang kemudian diikuti dengan kawan-kawan kepercayaannya di ABIM dan kemunculan ICMI dalam wacana dan praktis kenegaraan yang dihegemoni kuasa Presiden dan didokong sepenuhnya golongan tentera yang mempunyai kuasa politik, menjadi penanda aras dalam melihat peranan dan sumbangan besar golongan Islam dalam mencorakkan pembangunan negara berdasarkan Islam. Lebih lanjut, sebagaimana yang terjadi di Indonesia dengan apa yang disebut sebagai ICMI-isasi, di Malaysia berlaku juga proses pengABIM-an bagi menggambarkan proses dan pengaruh yang kuat dalam wilayah politik di kedua-dua negara.

Keenam, dalam aspek pengurusan pentadbiran, wujud perbezaan yang cukup ketara dalam pentadbiran yang membabitkan kepentingan dan hal ehwal Islam. Di Malaysia, berikutan semakin rancaknya arus kebangkitan Islam, institusi Islam sedia ada semakin diperkukuh dan diperkasakan. Dalam hal ini, kewujudan JAKIM merupakan contoh penting mengenai proses ini. Bermula daripada satu urusetia kecil dengan bilangan pegawai dan peruntukan yang terhad pada 1968, dikembangkan menjadi bahagian (BAHEIS) pada 1984 dan kemudian menjelma menjadi pejabat yang setaraf dan setingkat dengan kementerian pada 1997 yang dikenali kemudian sebagai JAKIM. Pembentukan institusi di bawah bidang kuasa Jabatan Perdana Menteri ini menjadi bukti penting mengenai proses yang dikenali sebagai penaiktarafan institusi sedia ada. Di Indonesia, kewujudan Kementerian Agama sejak awal merdeka merupakan bentuk terhadap pengorbanan umat Islam yang merelakan Piagam Jakarta dimansuh dalam perlembagaan negara. Meskipun Kementerian Agama ini tidak hanya mengurus hal ehwal Islam sebagaimana JAKIM, akan tetapi sebagai kesinambungan

dari proses itu, Kementerian Agama di bawah era kepemimpinan Munawir Sjadzali pada tahun 1980-an banyak memainkan peranan dalam membuat serangkaian undang-undang, peraturan dan dasar yang diajukan oleh Soeharto sebagai Presiden yang mencorakkan negara kepada dimensi Islam yang cukup kental.

Ketujuh, dalam bidang pendidikan, gabungan antara pendekatan mengakomodasi kepentingan Islam melalui perundangan dan penubuhan institusi pendidikan Islam merupakan bukti penting yang dilakukan oleh kerajaan. Di Malaysia, 'pembelaan' terhadap Islam dalam konteks perundangan atau peraturan adalah sejak wujudnya Laporan Jawatankuasa Kabinet 1979. Laporan ini membuka pintu yang lebar kepada rangkaian peraturan dan agenda pendidikan negara berteraskan nilai dan prinsip Islam seperti kursus wajib tamadun Islam di pengajian tinggi, KBSR, KBSM, falsafah pendidikan negara dan peraturan-peraturan pendidikan yang berasaskan kepada tradisi Melayu dan Islam. Di Indonesia, kayu pengukur penting pendekatan rejim Orde Baru adalah UUPN pada 1989 yang banyak dijiwai oleh roh Islam dan motivasi untuk menjaga dan mempertahankan akidah anak Islam dari ajaran agama lain. Penarikan balik pengharaman tudung sebagai seragam sekolah pada 1991 semakin mengukuhkan persepsi kerajaan pimpinan Soeharto terhadap Islam. Dalam konteks pembangunan infrastruktur pendidikan Islam di Malaysia, penubuhan UIA pada 1982 merupakan ikon kepada pendekatan kerajaan terhadap Islam. Kemudahan infrastruktur pendidikan Islam juga menjadi perhatian dan garapan kerajaan-kerajaan negeri yang mana turut menubuhkan universiti dan kolej Islam swasta. Di Indonesia, kewujudan IAIN yang sudahpun wujud sejak tahun 1960, menjadi bukti penting mengenai pembangunan infrastruktur pendidikan tinggi Islam dengan dana kerajaan. Institusi pendidikan tinggi Islam yang kemudian bertukar kepada UIN pada Mei 2002 itu menjadi kemuncak kepada sistem pendidikan Islam bermula yang tradisional iaitu pondok pesantren, kelas-

kelas agama dan sekolah menengah agama (*Aliyah*) kepada pendidikan moden dan bersepadu.

Kelapan, dalam usaha untuk memperkasa dan memartabatkan perundangan Islam telah berlaku dua pendekatan yang dominan iaitu pertama pendekatan secara struktural dengan meminda dan mengukuhkan peruntukan perundangan dan sistem mahkamah Islam agar ia selari dengan tuntutan prinsip Islam dan kedua, dengan menaik taraf dan memperbesar infrastruktur mahkamah syariah. Hasil reformasi perundangan ini kemudian menjadikan mahkamah Islam setanding dan setaraf dengan mahkamah sivil. Penerapan perundangan syariat Islam terutama yang berlaku di daerah (di Indonesia) dan negeri (di Malaysia) menjadi bukti bahawa kedua negara dari beberapa segi mencerminkan ciri-ciri negara Islam yang disesuaikan dengan ciri dan situasi tempatan.

Kesembilan, dalam bidang ekonomi, semakin meningkatnya kesedaran dan penghayatan di kalangan umat Islam telah berperanan besar kepada terbentuknya sistem ekonomi Islam. Sebagai respons kepada tuntutan untuk membebaskan praktik muamalat umat Islam yang bebas daripada unsur riba dan sistem ekonomi konvensional, pihak pemerintah telah menubuhkan pelbagai institusi ekonomi Islam berteraskan syariah Islam baik dalam bentuk perbankan Islam, kewangan dan praktik ekonomi moden lain seperti saham, insurans dan sebagainya.

Kesepuluh, kesinambungan pelaksanaan Islam dan menjadikan sebagai negara Islam yang ideal banyak bergantung kepada kedudukan Islam itu sendiri sama ada dalam konteks kedudukan di dalam perlembagaan negara mahupun di kalangan parti yang memerintah. Meskipun pada keadaan dan tempoh tertentu, wujud pelaksanaan

Islam dengan kadar yang rancak dan dipengaruhi oleh individu pemimpin dan organisasi tertentu yang dikenali mempunyai komitmen tinggi terhadap Islam, akan tetapi ia tidak dapat mengatasi peruntukan perlembagaan yang hakikinya sememangnya mencerminkan realiti Islam sebagai agama yang dianut majoriti di kedua negara.

Kesebelas, secara keseluruhannya terdapat persamaan dalam melihat dan menilai agenda pelaksanaan Islam di Malaysia dan Indonesia sebagai kesan kepada perjuangan untuk menubuhkan negara Islam. Walau bagaimanapun, perbezaan yang cukup ketara antara kedua negara itu adalah berkaitan dengan mekanisme dan cara pelaksanaan Islam itu sendiri. Di Malaysia, peruntukan Islam yang jelas dan cukup banyak dalam Perlembagaan Persekutuan dan status Sultan sebagai ketua agama Islam di peringkat kerajaan negeri membolehkan Islam dilaksanakan secara formal dan berikutan itu tidak menghadapi beban dan sebarang masalah untuk mengisytiharkan Malaysia sebagai negara Islam sebagaimana yang dilakukan oleh Mahathir Mohamad pada 2001. Sebaliknya di Indonesia, pelaksanaan Islam lebih banyak dilakukan secara substantif dan menghindari pelaksanaan secara formalistik. Banyak perkara-perkara yang berkaitan dengan undang-undang dan peraturan negara dalam pelbagai aspek kehidupan diberi roh dan nilai-nilai Islam tanpa menyebutkan hal itu sebagai undang-undang Islam. Dengan lain perkataan, Indonesia boleh dikategorikan sebagai negara Islam secara substantif meskipun ia tidak pernah diisytiharkan secara terbuka. Hal ini selain dipengaruhi faktor kedudukan Islam dalam Undang-Undang Dasar (perlembagaan) yang tidak secara tegas dan jelas memberi kedudukan istimewa sebagaimana di Malaysia, ia juga disebabkan dengan beban masa lalu yang memberi stigma negatif terhadap istilah negara Islam yang dikaitkan dengan pemberontakan berdarah dan disalahpakai dalam tindakan keganasan yang lain.

Kedua belas, perbezaan pelaksanaan Islam juga terkait dengan tempoh berlakunya pelaksanaan Islam. Di Malaysia, pelaksanaan Islam secara hebat dan rancak bermula sejak awal 1980-an seiring dengan naiknya Mahathir Mohamad sebagai Perdana Menteri keempat dan masuknya Anwar Ibrahim dalam parti pemerintah. Sedangkan di Indonesia, pelaksanaan Islam dalam pelbagai bidang baru bermula pada akhir 1980-an selari dengan semakin membaiknya hubungan Islam dengan pemerintah. Faktor kebangkitan Islam yang ditandai dengan munculnya kelas menengah Islam dan kemunculan ICMI pada penghujung tahun 1990 turut memainkan peranan yang besar dalam merancang dan mencorakkan negara kepada pelaksanaan Islam yang jauh berbeza dengan era sebelumnya.

Ketiga belas, kesinambungan pelaksanaan Islam dan perjuangan menentukan halatuju negara Islam di kedua negara akan banyak ditentukan oleh pendekatan progresif dan bercorak simbiotik. Pendekatan konservatif dan formal sukar diterapkan dan banyak mengalami penolakan disebabkan tidak hanya berasaskan kepada perjuangannya yang tertumpu perundangan Islam dan halangan struktur masyarakat yang majmuk, akan tetapi juga kerana perjuangan kumpulan ini kurang sesuai dalam beberapa isu yang menjadi ciri utama negara demokrasi seperti isu kepimpinan, kebebasan berpendapat, hak asasi manusia dan pluralisme. Manakala pendekatan sekular amat sukar diterima kerana ia bertentangan dengan watak masyarakat di kedua negara ini yang soleh dan taat dalam beragama. Kumpulan ini juga hanya diikuti segelintir elit masyarakat dan tidak dapat diterima masyarakat umum.

Kajian mengenai penubuhan negara Islam di rantau ini pada asasnya bukan perkara baru. Walau bagaimanapun, kajian tema ini dengan membuat perbandingan apa yang berlaku di kedua negara masih jarang dibuat. Kajian ini diharapkan menjadi 'tapak'

kepada para pengkaji yang berminat dalam bidang pemikiran politik dan sejarah Islam di rantau Nusantara yang merupakan penduduk Islam terbesar di dunia. Justeru, kajian mengenai perjuangan penubuhan negara Islam perlu dikembangkan dan lebih mendalam lagi berikutan perkembangan sosial dan politik di kedua-dua negara cukup dinamik. Ini juga berkaitan dengan cabaran-cabaran terbaru yang berusaha menjadikan wajah Islam ke arah keganasan dan kejam seperti yang ditonjolkan dalam fenomena Islamic State (IS) dan wajah Islam yang terlampau longgar sepertimana yang diperjuangkan oleh kaum liberal-sekular.

RUJUKAN

DOKUMEN, UCAPAN DAN TERBITAN RASMI KERAJAAN

Abdullah Ahmad Badawi. *Islam Hadhari Approach: Towards A Progressive Islamic Civilisation*. Putrajaya: Jabatan Kemajuan Islam Malaysia, 2007.

Anwar Ibrahim, Islam dan Pembentukan Masyarakat Madani, Syarahan Sempena Festival Istiqlal, Jakarta 26 September 1995, Koleksi Arkib Negara.

Anwar Ibrahim, Ke Arah Pembentukan Mujtama' Madani yang Progresif: Cabaran dan Harapan, Syarahan Darul Iman Siri 2 yang disampaikan pada 16 Mei 1996.

Government White Paper. Threat to Muslim Unity and National Security, 1984.

IKIM, *Malaysia Sebagai Sebuah Negara Islam*, Kuala Lumpur: Institut Kefahaman Islam Malaysia (IKIM), 2005.

Jabatan Kemajuan Islam Malaysia, *JAKIM 4 Dekad: Memacu Transformasi Pengurusan Hal Ehwal Islam*, Putrajaya: JAKIM, 2012.

Jabatan Wakaf Zakat dan Haji (JAWHAR), Sedekad Membina Tamadun Ummah, Jabatan Wakaf Zakat dan Haji (JAWHAR), Jabatan Perdana Menteri, tth.

JAKIM, *Prosiding Kongres Majlis Agama Islam Negeri Seluruh Malaysia, Majlis Agama Islam Pemacu Transformasi Ummah*, Putrajaya: JAKIM, 2013.

Kementerian Penerangan Malaysia, *Bank Islam Malaysia Berhad: Penubuhan dan Operasinya, Siri Penerangan dan Pengetahuan Am*, Jabatan Penerangan Kementerian Penerangan Malaysia, 1983.

Kementerian Pelajaran, *Education in Malaysia*, Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka, 1968.

Kementerian Pelajaran Malaysia, *Laporan Jawatankuasa Kabinet Mengkaji Pelaksanaan Dasar Pelajaran (7hb. November 1979)*, Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka, 1984.

Kementerian Pendidikan Malaysia, *Buku Penerangan Kurikulum Bersepadu Sekolah Menengah*, Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka, 1992.

Laporan Jawatan Kuasa Penyusunan Semula Mahkamah-Mahkamah Syariah Seluruh Malaysia, Mesyuarat Majlis Kebangsaan Bagi Hal Ehwal Agama Islam, 12 Februari 1996.

- Lembaran Negara Republik Indonesia, Undang-Undang Republik Indonesia Nomor 8 Tahun 1985 tentang Organisasi Kemasyarakatan, Jakarta: Sekretariat Negara Republik Indonesia.
- Lembaran Negara Republik Indonesia, Undang-Undang Republik Indonesia Nomor 2 Tahun 1989 tentang Sistem Pendidikan Nasional, Jakarta: Sekretariat Negara Republik Indonesia.
- Lembaran Negara Republik Indonesia, Undang-Undang Republik Indonesia Nomor 7 Tahun 1989 tentang Peradilan Agama, Jakarta: Sekretariat Negara Republik Indonesia.
- Lembaran Negara RI, no 36 1990, Peraturan Pemerintah Ri No 28 tahun 1990 tentang Pendidikan Dasar.
- Lembaran Negara RI, no 68 1992, Peraturan Pemerintah RI No 38 tahun 1992 tentang Tenaga Kependidikan.
- Lembaran Negara Republik Indonesia Tahun 1992 Nomor 31 tentang Perbankan, Koleksi Arsip Nasional Jakarta.
- Mahathir Mohamad, Negara yang Bermaruah, Ucapan Presiden di Perhimpunan Agung UMNO, Hotel Hilton Kuala Lumpur 10-12 September 1982.
- Mahathir Mohamad, Penjelasan Yang Amat Berhormat Perdana Menteri Malaysia Mengenai Perlaksanaan Hukum Hudud di Malaysia, di Pusat Bahasa Arab Nilam Puri Kelantan 3 Mac 1994.
- Mahathir Mohamad, Ucapan Perdana Menteri dalam Majlis Perasmian Bangunan Baru IKIM, Kuala Lumpur Kamis 24 Mac 1994, Koleksi Arkib Negara.
- Mahathir Mohamad, Ucapan Perdana Menteri dalam Majlis Perletakan Batu Asas Bangunan Universiti Islam Antarabangsa, 1986, Arkib Negara.
- Mahathir Mohamad, Ucapan Perdana Menteri di Majlis Meletakkan Batu Asas Kampus UIA di Gombak, Selasa 24 Ogos 1993, Koleksi Arkib Negara.
- Mahathir Mohamad, Ucapan Perdana Menteri di Majlis Perasmian Persidangan Perwakilan ke-30 Parti Gerakan Rakyat Malaysia, Kuala Lumpur Sabtu 29 September 2001, Koleksi Arkib Negara.
- Mahathir Mohamad, Ucapan Perdana Menteri sempena Kursus Pendakwah Negara di Institut Tadbiran Awam Negara (INTAN), Kuala Lumpur, Kamis 10 Disember 1992, Koleksi Arkib Negara.
- Mahathir Mohamad, Ucapan Perdana Menteri sempena Perasmian Persidangan Islam dan Perindustrian di Bank Negara Malaysia, Kuala Lumpur, Kamis 21 Januari 1993, Koleksi Arkib Negara.

- Mahathir Mohamad, Ucapan Perdana Menteri, at The Opening of the 4th International Seminar on the Al Qur'an, Pusat Islam, Kuala Lumpur 2 Februari 1994, Koleksi Arkib Negara.
- Mahathir Mohamad, Ucapan Perdana Menteri, Islam- The Misunderstood Religion, at The Oxford Centre for Islamic Studies Oxford, United Kingdom, Tuesday 16 April 1996, Koleksi Arkib Negara.
- Mohd Ayop Abd Razid, *Mengenal Sejarah dan Asas-asas Perlembagaan Negara*, Kuala Lumpur: Jabatan Hal Ehwal Khas Kementerian Penerangan Komunikasi dan Kebudayaan, 2011.
- Penjelasan terhadap Buku Aurad Muhammadiyah Pegangan Darul Arqam, Bahagian Hal Ehwal Islam Jabatan Perdana Menteri Kuala Lumpur, 1986.
- Penyata Rasmi Parlimen Dewan Rakyat Parlimen Keenam Penggal Pertama, Jilid 1V, Bil 1, Selasa 9 Mac 1982.
- Penyata Rasmi Parlimen Dewan Rakyat Parlimen Keenam Penggal Pertama, Jilid I, Bil. 2, Selasa 12 Oktober 1982.
- Penyata Rasmi Parlimen Dewan Rakyat Parlimen Keenam Penggal Pertama, Jilid 1, Bil 6, Selasa 19 Oktober 1982.
- Penyata Rasmi Parlimen Dewan Rakyat Parlimen Keenam Penggal Pertama, Jilid I, Bil. 50, Selasa 22 Mac 1983.
- Penyata Rasmi Parlimen Dewan Rakyat Parlimen Keenam Penggal Pertama, Jilid I, Bil. 52, Khamis 24 Mac 1983.
- Perlembagaan Persekutuan Malaysia.
- Profil Majlis Agama Islam Negeri Seluruh Malaysia, Jabatan Kemajuan Islam Malaysia dan Majlis Agama Islam Negeri Seluruh Malaysia, 2011.
- Soeharto, Pesan-pesan pada Hari Solidaritas Internasional dengan rakyat Palestina di Jakarta, 29 Nov 1989. No Arsip 799, Koleksi Arsip Nasional Indonesia.
- Soeharto, Ucapan pada Pembukaan Festival Istiqlal di Masjid Istiqlal, 15 Oktober 1991, No 1078, Koleksi Arsip Nasional Indonesia.
- Soeharto, Ucapan pada Pembukaan Musyawarah nasional ke-III Majlis Ulama Indonesia, 20 Jul 1985 di Istana Negara Jakarta, No Arsip 290. Koleksi Arsip Nasional Jakarta.
- Soeharto, Ucapan pada Pembukaan Simposium Nasional Cendekiawan Muslim 6 Des 1990, No Arsip 952. Koleksi Arsip Nasional Jakarta.

Soeharto, Ucapan pada Pencanangan Pekan Nasional Penyelenggaraan Pesantren Kilat tahun 1996 di Istana Negara Jakarta, 14 Jun 1996, No Arsip 1954. Koleksi Arsip Nasional Jakarta.

Soeharto, Ucapan pada perasmian Beroperasinya Bank Muamalat, 15 Mei 1992, No 1168, Koleksi Arsip Nasional Indonesia.

Sheikh Ghazali bin Haji Abdul Rahman, 'Peranan Majlis Agama Islam Negeri Memartabat Sistem Perundangan dan Kehakiman Syariah di Malaysia', dalam *Prosiding Kongres Majlis Agama Islam Negeri Seluruh Malaysia, Majlis Agama Islam Pemacu Transformasi Ummah*, Putrajaya: JAKIM, 2013.

Surat Keputusan Direktur Jenderal Pendidikan Dasar dan Menengah Departemen pendidikan dan Kebudayaan tentang Pedoman Pakaian Seragam Sekolah. No. 052/C/Kep/D.82.

Surat Keputusan Menteri Agama no 120/A/C-2 tanggal 7 Juli 1950 tentang Pembentukan Panitia Penyelenggara Perguruan Tinggi Islam, Daftar Inventaris Arsip Sekretariat Negara RI Yogyakarta (1949-1950), Koleksi Arsip Nasional.

Undang-Undang No 20 Tahun 2003 tentang Sistem Pendidikan Nasional.

Undang-Undang Dasar 1945 Republik Indonesia.

TERBITAN PARTI POLITIK, ORGANISASI ISLAM DAN SURAT PERSENDIRIAN

ABIM Mahu Islamisasi Lebih Berkesan, Sedutan Ucapan Presiden ABIM, *Panji Masyarakat*, September 1983.

ABIM, *ABIM Dengan Isu-Isu Semasa 1990-1992*, Petaling Jaya: ABIM, 1992.

ABIM, *Gerakan Dakwah dan Orde Islam di Malaysia: Strategi Masa Depan*, Petaling Jaya: ABIM, 1993.

ABIM, *Mengangkat Martabat Umat: Koleksi Ucapan Dasar Muktamar Sanawi ABIM*, Kuala Lumpur: ABIM, 1989.

Siddiq Fadzil dan Muhamad Nur Manuty, *Koleksi Ucapan Dasar Muktamar Sanawi ABIM Keprihatinan Umat dan Transformasi Sosial*, Kuala Lumpur, ABIM, 2003.

Anuar Tahir, *Pendirian Politik ABIM*, Petaling Jaya, ABIM, 1993.

PAS, *Dokumen Negara Islam*, Parti Islam Se-Malaysia (PAS), 2003.

Hizbut Tahrir, “Pasca PRU-13: ‘Demo’ Kalah, ‘Krasi’ Menang”, *Shautun Nahdah*, 10 Mei 2013.

Hizbut Tahrir, Muhasabah Terbuka Kepada Gerakan Islam: Tinggalkan Demokrasi Tegakkan Khilafah, *Shautun Nahdah*, 17 Mei 2013.

Himpunan Putusan Majlis Tarjih Muhammadiyah, Yogyakarta: Pimpinan Pusat Muhammadiyah, tth.

Ketetapan Muktamar VII Partai Persatuan Pembangunan, Jakarta: Dewan Pimpinan Pusat Partai Persatuan Pembangunan, 2011.

Muhammadiyah, *Intelektualisme Muhammadiyah Menyongsong Era Baru*, Bandung: Mizan 1995.

Nahdlatul Ulama, *Keputusan Muktamar NU ke-27, Nahdlatul Ulama Kembali ke Khittah 1926*, Bandung: Risalah, 1985.

Nahdlatul Ulama, *Jejak Langkah NU dari Masa ke Masa*, Jakarta: Pengurus Besar Nahdlatul Ulama, 2008.

Perlembagaan PAS

Perlembagaan UMNO

Surat Menteri Agama kepada Menteri Negara Pendayagunaan Aparatur Negara tentang pembentukan Pengadilan Tinggi Agama Bandar Lampung, Jambi dan Pengadilan Agama Kabupaten Langkat, 20 Feb 1989, Daftar Inventaris Arsip Departemen Agama II 1976-2000, Koleksi Arsip Nasional.

Surat Tan Sri Ahmad Sarji bin Abdul Hamid, Pengerusi IKIM kepada Menteri Kewangan YAB Dato Seri Anwar Ibrahim, 8 April 1996.

Surat Anwar Ibrahim kepada Perdana Menteri Malaysia YAB Dato Seri Mahathir Mohamad, 25 Ogos 1998.

BUKU

A. Hasjmy, *Sejarah Masuk dan Berkembangnya Islam di Indonesia*, Bandung: PT Al Maarif, 1981.

A. Hasjmy, *Mengapa Umat Islam Mempertahankan Pendidikan Agama dalam Sistem Pendidikan Nasional*, Jakarta, Bulan Bintang, 1979.

- A. Hasjmy, *Di Mana Letaknya Negara Islam!*, Singapura: Penerbit Perpustakaan Nasional, 1970.
- Ab Halim el-Muhammady, "Hadharah Islamiah dan Islam Hadhari: Satu Penilaian dalam Konteks Umat Islam di Malaysia", dalam Shahrudin Badaruddin, et al, (pnyt), *Gerakan Islam antara Dua Paradoks*. Kajang: ABIM, 2006.
- Abdullah Muhammad Zin et.al., *Pendidikan Islam di Malaysia: Dari Pondok ke Universiti*, Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka, 2005.
- Abdullah Sani Usman Basyah, *Kanun Syarak Kerajaan Aceh Pada Zaman Sultan Alaudin Mansur Syah: Tahkik dan Kajian Bandingan dengan Bustanus Salatin*, Bangi: Fakulti Pengajian Islam UKM, 2000.
- Abdullah Saeed, Islamic Banking and Finance in Search of a Pragmatic Model, dalam Virginia Hooker dan Amin Saikal (pnyt.), *Islamic Perspectives on the New Millennium*, Singapore: Institute of Southeast Asian Studies, 2004.
- Abdul Aziz Thaba, *Islam dan Negara dalam Politik Orde Baru*, Jakarta: Gema Insani Press, 1996.
- Abdul Basir Alias, *Ancaman Nasionalis Sekular Ekstrim di Malaysia*, Bangi: As Syabab Media, 2002.
- Abdul Hadi Awang. *Hadharah Islamiyyah bukannya Islam Hadhari*. Kuala Lumpur: Nufar Street. Sdn. Bhd. 2005.
- Abdul Hadi Awang, *Bagaimana Islam Memerintah Negara*, Selangor: PTS Islamika Sdn Bhd, 2009.
- Abdul Halim Hj Mat Diah, *Pendidikan Islam di Malaysia Sejarah dan Pemikiran*, Kuala Lumpur: ABIM Wilayah Persekutuan, 1989.
- Abd Jalil Borhan, *Industri Perbankan dan Kewangan Islam*, Kuantan: Universiti Malaysia Pahang, 2009.
- Abdul Manaf Haji Ahmad, *Negara Islam: Satu Analisis Perbandingan*, Kuala Lumpur: Yadim, 2004.
- Abdul Monir Yaqob, *Sejarah Perundangan Islam*, Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka, 1988.
- Abdul Munir Mulkhan, *Paradigma Intelektual Muslim, Pengantar Filsafat Pendidikan Islam dan Dakwah*, Yogyakarta: SIPRESS, 1993.
- Abdul Rahman Haji Abdullah, *Pemikiran Islam di Malaysia: Sejarah dan Aliran*, Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka, 1998.

- Abdul Rahman Haji Ismail et.al., (pnyt), *Nasionalisme dan Revolusi di Malaysia dan Indonesia: Pengamatan Sejarah*, Pulau Pinang: Penerbit Universiti Sains Malaysia, 2006.
- Abdull Rahman Mahmood, et.al. (pnyt), *Survival Politik Muslim Malaysia*, Bangi: Fakulti Pengajian Islam UKM, 2009.
- Abdul Rahman Ibn Khaldun, *Muqaddimah*, Baghdad: Al Musanna, tth.
- Abdul Wahab Khallaf, *Siyasah Syar'iyah dalam Pemerintahan Islam*, Kuala Lumpur: Al Hidayah Publisher, 2003.
- Abdul Qadim Zallum, *Sistem Pemerintahan Islam* (terj.), Bangil: Penerbit al Izzah, 2002.
- Abdurrahman Wahid (pnyt), *Ilusi Negara Islam: Ekspansi Gerakan Islam Transnasional di Indonesia*, Jakarta: The Wahid Institute, 2009.
- Abdel Salam Sidahmed dan Anoushiravan Ehteshami (pynt), *Islamic Fundamentalism*, WestviewPress, 1996.
- Abu A'la Maududi, *Political Theory of Islam*, edited and translated by Khurshid Ahmad, Lahore: Islamic Publication Ltd, 1966.
- Abu A'la al-Maududi, *Prinsip-Prinsip Utama Negara Islam*, (terj.), Shah Alam: Penerbit Hizbi, 1987.
- Abu Hamid Al-Ghazali, *Al-Iqtisad fi al I'tiqad*, Beirut: Dar Kitab Alamiyah, 1988.
- Abu Hasan Al-Mawardi, *Al-Ahkam al Sultaniyyah*, Kairo: Al Halabi, 1973.
- Achmad Siddiq, *Khittah Nahdliyyah*, Surabaya: Penerbit Khalista, 2005.
- Adian Husaini, *Habibie, Soeharto dan Islam*, Jakarta: Gema Insani Press, 1995.
- Adian Husaini dan Nuim Hidayat, *Islam Liberal: Sejarah, Konsepsi, Penyimpangan dan Jawapannya*, Gema Insani Press, 2002.
- Afan Ghaffar, "Politik Akomodasi: Islam dan Negara di Indonesia", dalam, M. Imam Aziz et.al (pnyt), *Agama, Demokrasi dan Keadilan*, Jakarta: Penerbit Gramedia, 1993.
- Ahmad Taqiuddin Ibn Taimiyah, *Al-Siyasah al Syar'iyah*, Kairo: Dar Al- Sya'b, 1980.
- Ahmad Fauzi Abdul Hamid, "The UMNO-PAS Struggle: Analysis of PAS's Defeat in 2004", dalam, Saw Swee- Hock dan K. Kesavapany, *Malaysia Recent, Trends and Challenges*, Singapore: Institute of Southeast Asian Studies, 2006.

- Ahmad Hizzad Baharuddin, 'Perkembangan Kewangan Islam dan Pertumbuhan Negara: Prospek dan Cabaran', dalam Mohamad Azhar Hashim dan Noor Hartini Saari (pnyt.), *Model Baru Ekonomi: Tinjauan dari Perspektif Islam*, Kuala Lumpur: IKIM, 2012.
- Ahmad Syafi'i Maarif, *Islam dan Masalah Kenegaraan: Studi Tentang Percaturan dalam Konstituante*, Jakarta: LP3ES, 1985.
- Ahmad Syafii Maarif, *Islam dan Politik di Indonesia Pada Masa Demokrasi Terpimpin (1959-1965)*, Yogyakarta: IAIN Sunan Kalijaga Press, 1988.
- Ahmad Syalabi, *Mausu'at at Tarikh al Islami*, Kaherah: Maktabah al-Misriyah, Jilid IV, tth.
- Ahmad Ibrahim, Sharon Siddique dan Yasmin Hussain (pnyt), *Reading on Islam in Southeast Asia*, Singapore: ISEAS, 1985.
- Ahmad Ibrahim, "The Position of Islam in the Constitution of Malaysia", dalam Ahmad Ibrahim, Sharon Siddique dan Yasmin Hussain (pnyt), *Reading on Islam in Southeast Asia*, Singapore: ISEAS, 1985.
- Ahmad Ibrahim, "Ke Arah Penyerapan Undang-undang Islam dalam Perundangan Malaysia", dalam Mahayudin Hj Yahaya (pnyt), *Islam dan Pembangunan Negara*, Bangi: Penerbit UKM, 1986.
- Ahmad Sunawari Sulong, "Islam di Malaysia: Era Mahathir", dalam Mazlan Ibrahim dan Kamarudin Salleh, *Islam Pasca Kemerdekaan*, Shah Alam: Kharisma Publication, 2008.
- Ahmad Taqiuddin Ibn Taimiyah, *Al-Siyasah al Syar'iyah*, Kairo: Dar Al- Sya'b, 1980.
- Ahmad Zaki Abdul Latif, *Transformasi Gerakan Islah dan Dakwah di Timur Tengah dan di Malaysia*, Shah Alam: UTM, 2006.
- Ahmad Zaki Abd Latif, *Dakwah dan Politik dalam Gerakan Islam di Malaysia*, Shah Alam, UiTM, 2012.
- Ainur Rafiq al-Amin, *Membongkar Proyek Khilafah ala Hizbut Tahrir di Indonesia*, Yogyakarta: Penerbit LKiS, 2012.
- Alias Mohamed, *Malaysia's Islamic Opposition, Past, Present and Future*, Kuala Lumpur: Gateway Publishing House, 1991.
- Alias Mohamed, *PAS' Platform Development and Change 1951-1986*, Petaling Jaya: Gateway Publishing, 1994.
- Ali Abdul Raziq, *Islam dan Dasar Pemerintahan, Sebuah Kajian tentang Kedudukan Khilafah dan Kerajaan dalam Islam* (terj.), Kuala Lumpur: Institut Kajian Dasar, 2004.

- Ali Moertopo, *Strategi Pembangunan Nasional*, Jakarta: Centre for Strategic and International Studies, 1981.
- Ali Said Damanik, *Fenomena Partai Keadilan: Transformasi 20 Tahun Gerakan Tarbiyah di Indonesia*, Jakarta: Penerbit Teraju, 2002.
- Al Chaidar, *Pemilu 1999: Pertarungan Ideologis Partai-partai Islam versus Partai-partai Sekuler*, Jakarta: Darul Falah, 1999.
- Al Chaidar, *Pengantar Pemikiran Politik Proklamator Negara Islam Indonesia S.M. Kartosoewirjo*, Jakarta: Darul Falah, 1420 H.
- Allers, Charles, *Anwar Ibrahim Evolution of A Muslim Democrat*, Singapore: Monsoonbooks, 2014.
- Al-Quran dan Terjemahannya*, Jakarta: Yayasan Penyelenggara Penterjemah/Pentafsir Al-Qur'an, 1971.
- Alwi Alatas dan Fifrida Deslianti, *Revolusi Jilbab: Kasus Pelarangan Jilbab di Sekolah-sekolah Menengah Negeri Se-Jabotabek Tahun 1982-1991*, Jakarta: Al 'tishom Cahaya Ummat, 2001.
- Amin Fadlillah, "Arus Perdana Islam di Malaysia dan Indonesia: Perspektif Sosio-Politik" dalam Mohammad Redzuan Othman et.al (pnyt), *Malaysia Indonesia Romantika Hubungan Bangsa Serumpun*, Kuala Lumpur: Fakulti Sastera dan Sains Sosial, 2012.
- Aminuddin, *Kekuatan Islam dan Pergulatan Kekuasaan di Indonesia Sebelum dan Sesudah Runtuhnya Rezim Soeharto*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1999.
- Andy Muawiyah Ramly, *Demi Ayat Tuhan Upaya KPPSI Menegakkan Syariat Islam*, Jakarta: Open Society Institute (OPSI), 2006.
- Anwar Abbas, *Bung Hatta dan Ekonomi Islam*, Jakarta: Kompas, 2010.
- Anwar Ibrahim, *The Asian Renaissance*, Kuala Lumpur, Times Book International, 1996.
- Aqib Suminto, *Politik Islam Hindia Belanda*, Jakarta: LP3ES, 1985.
- Ariel Haryanto dan Sumit K Mandal (pnyt), *Menggugat Otoriterisme di Asia Tenggara: Perbandingan dan Pertautan antara Indonesia dan Malaysia* (terj), Jakarta: Kepustakaan Gramedia Populer, 2004.
- As'ad Said Ali, *Negara Pancasila Jalan Kemaslahatan Berbangsa*, Jakarta: LP3ES, 2009.
- Asmak Abd Rahman et.al., *Sistem Takaful di Malaysia, Isu-Isu Kontemporari*, Kuala Lumpur: Penerbit Universiti Malaya, 2008.

- Azyumardi Azra, *Jaringan Ulama Timur Tengah dan Kepulauan Nusantara Abad XVII dan XVIII*, Bandung: Mizan, 1994.
- Azyumardi Azra, *Pergolakan Politik Islam: Dari Fundamentalisme, Modernisme hingga Post-Modernisme*, Jakarta: Penerbit Mizan, 1996.
- Azyumardi Azra, *Pendidikan Islam, Tradisi dan Modernisasi Menuju Millineum Baru*, Jakarta: Logos, 1999.
- Azyumardi Azra, *Renaissans Islam Asia Tenggara Sejarah Wacana dan Kekuasaan*, Bandung: Rosdakarya, 2000.
- Azrin Ab Majid, Membangun Pendidikan Prasekolah Islam di Malaysia: Pengalaman Pasti, dalam Azrin Ab Majid (pnyt.), *Pendidikan Islam Malaysia Membangun Gagasan Baru*, Shah Alam: Jawatankuasa Tetap Pendidikan, Pendidikan Tinggi dan Pembangunan Modal Insan Kerajaan Negeri Selangor, 2011.
- Badlihasham Mohd Nasir, "Dakwah dan Senario Politik Umat Islam", dalam Zulkiple Abd Gani dan Ahmad Redzuwan Mohd Yunus (pnyt), *Kepimpinan Dakwah dan Politik Islam*, Bangi: Jabatan Pengajian Dakwah dan Kepimpinan Fakulti Pengajian Islam UKM, 1999.
- Badlihasham Mohd Nasir, "Dakwah Gerakan Islam Tanah Air: Sorotan terhadap PAS, ABIM dan JIM", dalam Ahmad Redzuwan Mohd Yunus, et.al, (pnyt), *Dakwah Gerakan Islam Alaf Baru*, Bangi: Jabatan Pengajian Dakwah dan Kepimpinan Fakulti Pengajian Islam Universiti Kebangsaan Malaysia, 2000.
- Badlihasham Mohd Nasir, *Dinamisme Gerakan Islam dan Cabaran Semasa*, Shah Alam: Karisma Publication Sdn Bhd, 2009.
- Bahtiar Effendy, *Teologi Baru Politik Islam: Pertautan Agama, Negara dan Demokrasi*, Yogyakarta: Galang Press, 2001.
- Bahtiar Effendy, *Islam and the State in Indonesia*, Singapore: Institute of Southeast Asian Studies, 2003.
- Bahtiar Effendy, *Islam dan Negara: Transformasi Pemikiran dan Praktik Politik Islam di Indonesia*, Jakarta: Paramadina, 1998.
- Bahtiar Effendy, *Teologi Baru Politik Islam, Pertautan Agama, Negara dan Demokrasi*, Yogyakarta: Galang Press, 2001.
- Bahtiar Effendy, "Islamic Economic Institutions in Indonesia: A Religio-Political Perspective", dalam, K.S. Nathan dan Mohammad Hashim Kamali (pnyt). *Islam in Southeast Asia: Political, Social and Strategic Challenges for The 21st Century*, Singapore: Institute of Southeast Asian Studies. 2005.

- Barton, Greg, *Gagasan Islam Liberal di Indonesia: Pemikiran Neo-Modernisme Nurcholish Madjid, Djohan Effendi, Ahmad Wahib dan Abdurrahman Wahid*, (terj.), Jakarta: Paramadina, 1999.
- Beeby, C.E., *Pendidikan di Indonesia Penilaian dan Pedoman Perencanaan*, Jakarta: LP3ES, 1981.
- Bellah, Robert N., *Beyond Belief, Esei-Esei tentang Agama di Dunia Modern*, (terj.), Jakarta: Paramadina, 2000.
- Benda, Harry J., *The Crescent and the Rising Sun: Indonesian Islam under the Japanese Occupation 1942 – 1945*, The Hague dan Bandung: W.Van Hoeve Ltd, 1958.
- Bolland, B.J., *Pergumulan Islam di Indonesia 1945-1970*, (terj.), Jakarta: PT Grafiti Pers, 1985.
- Burhanudin Muhtadi, *Dilema PKS Suara dan Syariah*, Jakarta: Kepustakaan Gramedia Popular, 2012.
- Bush, Robin, *Nahdlatul Ulama and the Struggle for Power within Islam and Politics in Indonesia*, Singapore: Institute of Southeast Asian Studies, 2009.
- Chandra Muzaffar, *Kebangkitan Semula Islam di Malaysia*, Petaling Jaya: Fajar Bakti Sdn Bhd, 1988.
- Chandra Muzaffar, "Kebangkitan Islam: Suatu Pandangan Global", dalam Harun Nasution dan Azyumardi Azra (pnyt), *Perkembangan Modern dalam Islam*, Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, 1985.
- Chandra Muzaffar, *The NEP, Development and Alternative Consciousness*, Pulau Pinang: Aliran, 1989.
- Chinyong Liow, Joseph dan Nadirsyah Hosen (pnyt), *Islam in Southeast Asia, Critical Concept in Islamic Studies Volume II*, London and New York: Routledge, 2010.
- Choirul Anam, *Pertumbuhan dan Perkembangan Nahdlatul Ulama*, Surabaya: Jatayu Sala, 1985.
- Crouch, Harold, "Indonesia", dalam Mohammad Ayoob (pnyt), *The Politics of Islamic Reassertion*, London: Croom Helm, 1981.
- Crouch, Harold, *Militer dan Politik di Indonesia*, (terj. Th Sumartana), Jakarta: Penerbit Sinar Harapan, 1986.
- Crouch, Harold, "Malaysia: Neither Authoritarian nor Democratic", dalam Kevin Hewison, Gary Rodan, and Richard Robison (pnyt), *Southeast Asia in the 1990s: Authoritarianism, Democracy and Capitalism*, New South Wales: Allen and Unwin, 1993.

- Crouch, Harold, *Government and Society in Malaysia*, Ithaca: Cornell University Press, 1996.
- Danial Zainal Abidin, *Islam: The Misunderstood Religion*, Kuala Lumpur: PTS Publication& Distribution Sdn Bhd, 2007.
- Dasuki Ahmad, *Islam di Malaysia: Satu Kebangkitan dan Masa Depan*, Petaling Jaya: Al Hilal, 1980.
- Deliar Noer, *Islam, Pancasila dan Asas Tunggal*, Jakarta: Yayasan Perkhidmatan, 1984.
- Deliar Noer, *Gerakan Modern Islam di Indonesia 1900 – 1942*, Jakarta: LP3ES, 1996.
- Deliar Noer, *Partai Islam di Pentas Nasional 1945-1965*, Jakarta: Grafiti Press, 1987.
- Dekmejian, R. Hrair, "Kebangkitan Islam: Katalisator, Kategori dan Konsekuensi", dalam Shirenn T. Hunter (pnyt), *Politik Kebangkitan Islam, Keragaman dan Kesatuan* (terj), Yogyakarta: Tiara Wacana Yogya, 2001.
- Derich, Claudia, "Competing Politicians, Competing Visions: Mahathir Mohammad's Wawasan 2020 and Anwar Ibrahim's Asian Renaissance", dalam Ho Khai Leong and James Chin (pnyt), *Mahathir's Administration: Performance and Crisis in Governance*, Singapore: Times Book International, 2001.
- Dhiauddin Rais, *Teori Politik Islam* (terj.), Jakarta: Gema Insani Press, 2001.
- Dijk, C. Van, *Darul Islam: Sebuah Pemberontakan* (terj), Jakarta: Grafiti Pers, 1983.
- Didin Saifudin Buchori, *Sejarah Politik Islam*, Jakarta: Pustaka Intermasa, 2009.
- Din Wahid, "Negara Islam atau Masyarakat Islam?," dalam Rizal Sukma dan Clara Joewono (pnyt). *Gerakan dan Pemikiran Islam Indonesia Kontemporer*. Jakarta: Centre for Strategic and International Studies, 2007.
- Endang Saifuddin Anshari, *Piagam Jakarta 22 Juni 1945 dan Sejarah Konsensus Nasional antara Nasionalis Islamic dan Nasionalis Sekular Tentang Dasar Negara Republik Indonesia 1945-1959*, Bandung: Penerbit Pustaka, 1981.
- Endang Turmudi dan Riza Sihbudi (pnyt), *Islam dan Radikalisme di Indonesia*, Jakarta: LIPI Press, 2005.
- Endang Turmudi (pnyt.), *Nahdlatul Ulama Ideology Politics and the Formation of Khaira Ummah*, Jakarta: PP Lembaga Pendidikan Maarif NU, 2004.
- Esposito, John L. (pnyt), *Voices of Resurgence Islam*, New York dan Oxford: Oxford University Press, 1983.

_____, *Islam in Asia: Religion, Politics and Society*, New York: Oxford University Press, 1987.

_____, *The Oxford Encyclopedia of the Modern Islamic World Vol. 1*, New York: Oxford University Press, 1995.

Fachry Ali dan Bahtiar Effendy, *Merambah Jalan Baru Islam: Rekontruksi Pemikiran Islam Indonesia Masa Orde Baru*, Bandung: Penerbit Mizan, 1986.

Faisal Ismail, *Islam and Pancasila: Indonesian Politics 1945 – 1995*, Jakarta: Badan Litbang Agama dan Diklat Keagamaan Departemen Agama Indonesia, 2001.

Farahwahida, *Al Arqam dan Ajaran Aurad Muhammadiyah Satu Penilaian*, Skudai: Universiti Teknologi Malaysia, 2007.

Farish Noer, *Islam Embedded: The Historical Development of the Pan-Malaysian Islamic Party PAS (1951-2003)*, Kuala Lumpur: Malaysian Sociological Research Institute, 2004.

Farish A. Noor, Blood, "Sweat and Jihad, The Radicalization of the Political Discourse of the Pan-Malaysian Islamic Party (PAS) from 1982 Onward", dalam Joseph Chinyong Liow and Nadirsyah Hosen (pnyt), *Islam in Southeast Asia Critical Concepts in Islamic Studies, Volume II Muslim Politics in Southeast Asia: Discourse and Practices*, London and New York: Routledge Taylor and Francis Group, 2010.

Fathi Yakan, *Kebangkitan Islam*, (terj.), Bandung: PT Syamil Cipta Media, 2004.

Fealy, Greg, *Ijtihad Politik Ulama Sejarah NU 1952-1967*, Yogyakarta: LKiS, 1998.

Fealy, Greg, "Divided Majority: Limits of Indonesian Political Islam", dalam Shahram Akbarzadeh dan Abdullah Saeed (pnyt), *Islam and Political Legitimacy*, London dan New York: Routledge Curzon, 2003.

Fealy, Greg, "Islamisation and Politics in Southeast Asia: The Contrasting Cases of Malaysia and Indonesia", dalam Nelly Lahoud dan Anthony Johns (pnyt), *Islam in World Politics*, London: Routledge Curzon, 2005.

Fealy, Greg dan Virginia Hooker, *Voices of Islam in Southeast Asia A Contemporary Sourcebook*, Singapore: Institute of Southeast Asian Studies, 2006.

Feillard, Andree, *NU vis-à-vis Negara, Pencarian Isi, Bentuk dan Makna*, Yogyakarta: LKiS, 1999.

Feith, Herbert, *The Decline of Constitutional Democracy in Indonesia*, Ithaca: Cornell University Press, 1964.

Fernando, Joseph M., *The Making of the Malayan Constitution*, Kuala Lumpur: Malayan Branch of Royal Asiatic Society, 2007.

- Forrester, Geoff dan R.J. May (pnyt), *The Fall of Soeharto*, Singapore: SelectBooks, 1999.
- Forrester, Geoff (pnyt), *Post-Soeharto Indonesia: Renewal or Chaos*, The Netherlands dan Singapore: Institute of Southeast Asian Studies, 1999.
- Firdaus Haji Abdullah, *Radical Malay Politics: Its Origin and Early Development*, Petaling Jaya: Pelanduk Publications, 1985.
- Funston, John, *Malay Politics in Malaysia: A Study of UMNO and PAS*, Kuala Lumpur: Heinemann, 1980.
- Funston, John, "Malaysia", dalam Mohammad Ayoob (pnyt), *The Politics of Islamic Reassertion*, London: Croom Helm, 1981.
- Funston, John, "Malaysia: A fateful September", dalam *Southeast Asian Affairs 1999*, Singapura: ISEAS, 1999.
- Funston, John, "The Malay Electorate in 2004: Reversing the 1999 Result?", dalam, Saw Swee- Hock dan K. Kesavapany, *Malaysia Recent, Trends and Challenges*, Singapore: Institute of Southeast Asian Studies, 2006.
- Gatot Indroyono, (pnyt), *Islam di Mata Para Jenderal*, Bandung: Penerbit Mizan, 1997.
- Geertz, Clifford, *Religion of Java*, Chicago dan London: University of Chicago Press, 1976.
- Gibb, Hamilton A.R., *Studies on the Civilization of Islam*, Boston: Beacon Press, 1968.
- Gomez, Edmund Terence (pnyt), *Politics in Malaysia: The Malay Dimension*, London and New York: Routledge, 2007.
- H. Soeleiman Fadeli dan Mohammad Subhan, *Antologi NU, Sejarah, Istilah, Amaliah, Uswah*, Surabaya: Khalista, 2007.
- Haji Zainal Abidin Haji Abdul Kadir, "Reformasi Pendidikan Islam di Sekolah: Matlamat dan Harapan", dalam Ismail Ab. Rahman et.al., (pnyt.), *Isu-Isu Pendidikan Islam di Malaysia: Cabaran dan Harapan*, Kuala Terengganu: Kolej Agama Sultan Zainal Abidin, 1993.
- Hamid Basyaib dan Hamid Abidin (pnyt), *Mengapa Partai Islam Kalah? Perjalanan Politik Islam dari Pra-Pemilu '99 sampai Pemilihan Presiden*, Jakarta: Alvabet, 1999.
- Hamid Enayat, *Reaksi Politik Sunni dan Syiah*, (terj.), Bandung: Penerbit Pustaka, 1988.

- Hamzah Ismail dan Ahmad Shahbari Salamon, "Ke Arah Pelaksanaan Sistem Ekonomi Islam di Malaysia", dalam Mahayuddin Yahaya (pnyt.), *Islam dan Pembangunan Negara*, Bangi: Penerbit UKM, 1986.
- Haris Md Jadi, *Etnik, Politik dan Pendidikan*, Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka, 1990.
- Hasan Al-Banna, *Kumpulan Risalah Dakwah Hasan Al Banna Jilid 1, II & III (terj.,)* Jakarta: Al I'tishom Cahaya Umat, 2005.
- Hasan Langgulung, *Asas-Asas Pendidikan Islam*, Jakarta: Penerbit Pustaka Al Husna, 1987.
- Hasan Langgulung, *Beberapa Pemikiran tentang Pendidikan Islam*, Bandung: PT Al Maarif, 1980.
- Hasbullah, *Sejarah Pendidikan Islam di Indonesia, Lintasan Sejarah, Pertumbuhan dan Perkembangan*, Jakarta: PT Raja Grafindo Persada, 1995.
- Hasyim AB, "SKB Tiga Menteri", dalam Abudin Nata (pnyt.), *Kapita Selekta Pendidikan Islam*, Bandung: Penerbit Angkasa dan UIN Jakarta Press, 2003.
- Heddy Shri Ahimsa-Putra, "Ramadhan di Kampus, PNDI, dan Safari Ramadhan: Beberapa Pola Islamisasi di Masa Orde Baru", dalam Maryadi dan Syamsudin (pnyt.), *Agama Spiritualisme dalam Dinamika Ekonomi Politik*, Surakarta: Muhammadiyah University Press, 2001.
- Hefner, Robert W., "Islamisasi Kapitalisme: Tentang Pembentukan Bank Islam pertama di Indonesia", dalam Mark W. Woodward (pnyt), *Jalan Baru Islam: Memetakan Paradigma Mutakhir Islam Indonesia* (terj.), Bandung: Penerbit Mizan, 1996.
- Hefner, Robert W., "Islamization and Democratization in Indonesia", dalam, Robert W. Hefner dan Patricia Horvatic (pnyt), *Politics and Religious Renewal in Muslim Southeast Asia*, Honolulu: University of Hawaii Press, 1997.
- Hefner, Robert W., *Civil Islam: Islam dan Demokratisasi di Indonesia*, (terj), Yogyakarta: Institut Studi Arus Informasi (ISAI), 2001.
- Hok, Saw Swee dan K. Kesavapany, *Malaysia: Recent Trends and Challenges*, Singapura: Institute of Southeast Asian Studies, 2006.
- Ho Khai Leong and James Chin (pnyt), *Mahathir's Administration: Performance and Crisis in Governance*, Singapore: Times Book International, 2001.
- Ho Khai Leong, "Malaysia's Civil Services Reform: Mahathir's Legacy and Abdullah Challenges", dalam, Saw Swee- Hock dan K. Kesavapany, *Malaysia Recent, Trends and Challenges*, Singapura: Institute of Southeast Asian Studies, 2006.

- Hooker, Virginia dan Norani Othman (pnyt), *Malaysia: Islam, Society and Politics*, Singapore: Institute of Southeast Asian Studies, 2003.
- Hitti, Philip K., *History of the Arabs*, (terj.), Jakarta: Serambi, 2002.
- Hunter, Shireen, T. (pnyt), *Politik Kebangkitan Islam: Keragaman dan Kesatuan*, (terj), Yogyakarta: Tiara Wacana Yogyakarta, 2001.
- Hj. Abdullah Ishak, *Pendidikan Islam dan Pengaruhnya di Malaysia*, Kuala Lumpur: DBP, 1995.
- Huntington, Samuel P., *Benturan Antar Peradaban dan Masa Depan Politik Dunia* (terj), Yogyakarta: Penerbit Qalam, 2010, cetakan ke-11.
- Hussin Mutalib, *Islam in Malaysia: From Revivalism to Islamic State*, Singapura: National University of Singapore, 1993.
- Hussin Mutalib, *Islam dan Etnisitas: Perspektif Politik Melayu*, (terj. A.E. Priyono), Jakarta: LP3ES, 1995.
- Ibnu Hasyim, *Konflik UMNO-PAS, Satu Penyelesaian Menurut Islam*, Kuala Lumpur: GG Edar, 1993.
- Ibrahim Ahmad, *Konflik UMNO-PAS dalam isu Islamisasi*, Petaling Jaya: IBS Buku Sdn Bhd, 1989.
- Ibrahim Saad, *Pendidikan dan Politik di Malaysia*, Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka, 1977.
- Ikatan Pers Mahasiswa Indonesia, *Pemilihan Umum 1971*, Djakarta: Lembaga Pendidikan dan Konsultasi Pers, 1972.
- IKIM, *Malaysia Sebagai Sebuah Negara Islam*, Kuala Lumpur: IKIM, 2005.
- Imdadun Rahmat, *Arus Baru Islam Radikal: Transmisi Revivalisme Islam Timur Tengah ke Indonesia*, Jakarta: Penerbit Erlangga, 2005.
- Indriaty Ismail, "Ciri-Ciri dan Asas-Asas Utama Islam Liberal dalam Pergerakan Sisters In Islam", dalam Mazlan Ibrahim et.al., (pnyt), *Islam Liberal Isu dan Reaksi*, Shah Alam: Jabatan Agama Islam Selangor, 2012.
- Ismail Said, *Menegak Agama Membela Bangsa Perjuangan PAS 1951-1970*, Kuala Lumpur: Unit Buku Harakah, 2011.
- Ishak bin Sulaiman dan Sulidar, "Liberalisme dalam Anti Hadith di Indonesia dan Malaysia", dalam Abdul Karim Ali dan Mohd Roslan Mohd Nor, *Islam Liberal Isu dan Cabaran*, Petaling Jaya: Persatuan Ulama Malaysia, 2009.

- Jajat Burhanudin, "Mainstream Islam Indonesia", dalam Rizal Sukma dan Clara Joewono (pnyt). *Gerakan dan Pemikiran Islam Indonesia Kontemporer*. Jakarta: Centre for Strategic and International Studies, 2007.
- Jenkins, David, *Soeharto dan Barisan Jenderal Orba Rezim Militer Indonesia 1975-1983* (terj.), Jakarta: Komunitas Bambu, 2010.
- Jomo, K. S. dan Ishak Shari, *Development Policies and Income Inequality in Peninsular Malaysia*: Kuala Lumpur: Universiti Malaya Press, 1986.
- Joni Tamkin Borhan, "Pelaksanaan Prinsip Syariah dalam Amalan Perbankan Islam di Malaysia", dalam Abdullah Alwi Hj Hassan et al., (pnyt.), *Teori dan Aplikasi Kontemporari Sistem Ekonomi Islam di Malaysia*, Kuala Lumpur, Utusan Publication Sdn Bhd, 2005.
- Kahn, Joel S., "Islam, Modernity and the Popular in Malaysia", dalam Virginia Hooker dan Norani Othman (pnyt), *Islam, Society and Politics*, Singapura: Institute of Southeast Asian Studies, 2003.
- Kamarulnizam Abdullah, *The Politics of Islam in Contemporary Malaysia*, Bangi: Penerbit Universiti Kebangsaan Malaysia, 2003.
- Kessler, Clive. S., *Islam and Politics in a Malay State: Kelantan 1838 – 1969*, Ithaca and London: Cornell University Press, 1978.
- Khadijah Md. Khalid, "Voting for change? Islam and personalized politics in the 2004 General Elections", dalam Terence Gomez, Edmund, (pnyt), *Politics in Malaysia: The Malay dimension*. London: Routledge, 2007.
- Khalif Muammar A. Harris, "Akar Pemikiran Islam Liberal", dalam Shaharuddin Badaruddin et.al. (pnyt), *Gerakan Islam antara Dua Paradoks*, Kajang: ABIM, 2006.
- Khoo Boo Teik, *Paradoxes of Mahathirism: An Intellectual Biography of Mahathir Mohammad*, Kuala Lumpur: Oxford University Press, 1995.
- Khoo Kay Kim, Perkembangan Pelajaran Agama Islam, dalam Awang Had Salleh, *Pendidikan ke Arah Perpaduan, Sebuah Perspektif Sejarah*, Kuala Lumpur: Penerbit Fajar Bakti, 1980.
- Khurshid Ahmad (pnyt.), *Studies in Islamic Economics*, Leicester: The Islamic Foundation and The International Centre for Research in Islamic Economics King Abdul Aziz University Jeddah, 1980.
- Kolstad, Katherine C., "Retorika Ketidakpuasan Islam: Analisis atas Peristiwa Tanjung Priok", dalam Mark W. Woodward (pnyt), *Jalan Baru Islam: Memetakan Paradigma Mutakhir Islam Indonesia* (terj.), Bandung: Penerbit Mizan, 1996.

- Kuntowijoyo, *Paradigma Islam: Interpretasi untuk Aksi*, Bandung: Penerbit Mizan, 1991.
- Lambton, A.K.S., *State and Government in Medieval Islam*, Oxford: Oxford University Press, 1981.
- Lee Kam Hing dan Tan Chee Beng (pnyt), *The Chinesse in Malaysia*, New York: Oxford University Press, 2000.
- Leo Suryadinata, *Golkar dan Militer: Studi Tentang Budaya Politik*, Jakarta: LP3ES, 1992.
- Lev, Daniel S., *Islamic Court in Indonesia: A Study in the Political Bases of Legal Institutions*, Los Angeles dan London: University of California Press, 1972.
- Lewis, Bernard, *Bahasa Politik Islam* (terj.), Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 1994.
- Lindsey, Tim and Kerstin Steiner, *Islam, Law and the State in Southeast Asia, Volume III: Malaysia and Brunei*, London: I.B. Tauris, 2012.
- Lukman Hakiem (pnyt), *100 Tahun Mohammad Natsir Berdamai dengan Sejarah*, Jakarta: Penerbit Republika, 2008.
- Lutfi Assyaukani, *Wajah Liberal Islam di Indonesia*, Jakarta: Teater Utan Kayu, 2002.
- Lutfi Assyaukanie, *Ideologi Islam dan Utopia: Tiga Model Negara Demokrasi di Indonesia*, Jakarta: Freedom Institute, 2011.
- M.A Sabzwari, "Sistem Ekonomi dan Fiskal pada Masa Pemerintahan Nabi Muhammad Saw", dalam Adiwarmar Azwar Karim, *Sejarah Pemikiran Ekonomi Islam*, Yogyakarta: International Institute of Islamic Thought (IIIT), 2001.
- M. Amien Rais, *Islam di Indonesia: Suatu Ikhtiar Mengaca Diri*, Jakarta: Rajawali, 1986.
- M. Amien Rais, *Cakrawala Islam Antara Cita dan Fakta*, Bandung: Penerbit Mizan, 1987.
- M. Dawam Rahardjo, "Visi dan Misi Kehadiran ICMI: Sebuah Pengantar", dalam Nasrullah Ali Fauzi (pnyt), *ICMI Antara Status Quo dan Demokratisasi*, Bandung: Mizan 1995.
- M. Dawam Rahardjo, *Islam dan Transformasi Sosial-Ekonomi*, Jakarta: LSAF, 1999.
- M. Din Syamsudin, *Islam dan Politik Era Orde Baru*, Jakarta: Logos, 2001.
- Mahathir Mohamad, *Dilema Melayu*, (terj.), Kuala Lumpur: Federal Publication, 1992.
- Mahathir Mohamad, *Perspectives on Islam and the Future of Muslim*, Kuala Lumpur: IKIM, 1993.

- Mahathir Mohamad, *Doktor Umum: Memoir Tun Dr Mahathir Mohamad*, Petaling Jaya: MPH Group Publishing Sdn Bhd, 2012.
- Mahayuddin Yahaya (pnyt.), *Islam dan Pembangunan Negara*, Bangi: Penerbit UKM, 1986.
- Mahmud Junus, *Sedjarah Pendidikan Islam di Indonesia*, Jakarta: Penerbit Mutiara, 1979.
- Malhi, Amrita, "The PAS – BN Conflict in The 1990s: Islamism and Modernity", dalam Hooker, Virginia dan Norani Othman (pnyt), *Malaysia: Islam, Society and Politics*, Singapore: Institute of Southeast Asian Studies, 2003.
- Martinez, Patricia, "Mahathir, Islam, and the New Malay Dilemma", dalam Ho Khai Leong and James Chin (pnyt), *Mahathir's Administration: Performance and Crisis in Governance*, Singapore: Times Book International, 2001.
- Masdar Faried Mas'udi, Khilaf di Seputar Khilafah: Apa, Siapa dan Bagaimana?, dalam Komaruddin Hidayat (pnyt.), *Kontroversi Khilafah Islam, Negara dan Pancasila*, Jakarta: Mizan, 2014.
- Masdar Hilmy, *Islamism and Democracy in Indonesia: Piety and Pragmatism*, Singapore: Institute of Southeast Asian Studies, 2010.
- Mazlan Ibrahim et.al., (pnyt), *Islam Liberal Isu dan Reaksi*, Shah Alam: Jabatan Agama Islam Selangor, 2012.
- Meenai, S.A., *The Islamic Development Bank A Case Study of Islamic Co-Operation*, London: Kegan Paul International Limited, 1989.
- McVey, Ruth, "Faith as the Outsider: Islam in Indonesia Politics", dalam James P. Piscatori (pnyt), *Islam in the Political Process*, Cambridge: Cambridge University Press, 1983.
- Means, Gordon P., *Political Islam in Southeast Asia*, Petaling Jaya: Strategic Information and Research Development Centre, 2009.
- Moeflich Hasbullah, "Asia Tenggara dan Konsentrasi Kebangkitan Islam yang Bergeser", dalam Moeflich Hasbullah (pnyt), *Asia Tenggara Konsentrasi Baru Kebangkitan Islam*, Bandung: Fokusmedia, 2003.
- Mohammad Abu Bakar, *Polemik Negara Islam dan Pembudayaan Politik Malaysia*, Petaling Jaya: Institut Perkembangan Minda (INMIND), 2002.
- Mohammad Abu Bakar, *Penghayatan Sebuah Ideal: Suatu Tafsiran tentang Islam Semasa*, Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka, 1987.

- Mohammad Abu Bakar, "Islam dan Nasionalisme pada Masyarakat Melayu Dewasa Ini", dalam Taufik Abdullah dan Sharon Siddique (pnyt), *Tradisi dan Kebangkitan Islam di Asia Tenggara* (terj), Jakarta: LP3ES, 1989.
- Mohammad Abu Bakar, Islam, Etnisiti dan Integrasi Nasional, dalam Syed Husin Ali (pnyt), *Kaum, Kelas, Pembangunan Malaysia*, Kuala Lumpur: Persatuan Sains Sosial Malaysia, 1984.
- Mohamad Abu Bakar, "Selepas Kebangkitan Semula Islam? Pengislaman dan Pendakwahan Masa Kini: Satu Overview" dalam ABIM, *Gerakan Dakwah dan Orde Islam di Malaysia: Strategi Masa Depan*, Petaling Jaya: ABIM, 1993.
- Mohammad Ayoob (pnyt), *The Politics of Islamic Reassertion*, London: Croom Helm, 1981.
- Mohammad Hashim Kamali, Criteria and Charactristics of an Islamic State, dalam IKIM, *Malaysia Sebagai Sebuah Negara Islam*, Kuala Lumpur: IKIM, 2005.
- Mohammad Jamil Mukmin, *Gerakan Islam di Malaysia: Kesenambungan, Respons dan Perubahan (1957-2000)*, Shah Alam: Pusat Penerbitan Universiti Teknologi Mara, 2009.
- Mohd Daud Bakar, Pelaksanaan Muamalah Islam di Malaysia, dalam IKIM, *Malaysia sebagai Sebuah Negara Islam*, Kuala Lumpur: IKIM, 2005.
- Mohd Farid Mohd Shahrar, *ABIM 30 Tahun Beberapa Isu Penting Sepanjang Tiga Dekad*, ttp, ABIM, 2001.
- Mohd. Lazim Lawee, *Penyelewengan Jemaah Al-Arqam dan Usaha Pemurniannya*, Bangi: Penerbit UKM, 2004.
- Mohd. Izani Mohd Zain, *Islam dan Demokrasi: Cabaran Politik Muslim Kontemporari di Malaysia*, Kuala Lumpur: Penerbit Universiti Malaya, 2005.
- Mohammad Natsir, *Islam Sebagai Dasar Negara*, Jakarta: Dewan Dakwah Islamiah Indonesia, 2000.
- Mohammad Redzuan Othman, "Pengaruh Timur Tengah Dalam Perkembangan Awal Kesedaran Politik Melayu", dalam Mohammad Redzuan Othman, et. al, *Jendela Masa. Kumpulan Esei Sempena Persaraan Dato Khoo Kay Kim*, Kuala Lumpur: Penerbit Universiti Malaya, 2001.
- Mohammad Redzuan Othman, *Islam dan Masyarakat Melayu*, Kuala Lumpur: Penerbit UM, 2004.
- Mohammad Redzuan Othman dan Masitah Sulaiman, *Islam dan Politik di Turki*, Petaling Jaya: Tradisi Ilmu Sdn Bhd, 2005.

- Mohammad Redzuan Othman dan Shaharuddin Badarudin, "Islam Dan Politik Partisan: Peranan Badan Bukan Kerajaan Dalam Politik Kepartian", dalam Mohd Izani Mohd Zain, *Islam dan Demokrasi: Cabaran Politik Muslim Kontemporari di Malaysia*, Kuala Lumpur: Penerbit Universiti Malaya, 2005.
- Mohammad Redzuan Othman, "The Origin and Contribution of Early Arabs in Malaya" dalam Eric Tagliacozzo (pnyt), *Southeast Asia and the Middle East Islam, Movement, and the Longue Duree*, Singapore: National University of Singapore, 2009.
- Mohd Ridhuan Tee Abdullah, *Nasib Melayu di Bumi Melayu*, Kuala Lumpur: Utusan Publication, 2010.
- Mohd Rumaizuddin Ghazali, *Pembangunan Islam di Malaysia dalam Era Mahathir*, Bandar Baru Nilai: Penerbit Universiti Sains Islam Malaysia, 2011.
- Mohd Salleh Abbas, *Prinsip Perlembagaan dan Pemerintahan di Malaysia*, Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka, 1997.
- Mubyarto, *Ekonomi Pancasila: Gagasan dan Kemungkinan*, Jakarta: LP3ES, 1987.
- Muhamad Ali, "Islam and Economic Development in New Order's Indonesia (1967-1998)", dalam Joseph Chinyong Liow dan Nadirsyah Hosen (pynt), *Islam in Southeast Asia*, London: Routledge, 2010.
- Muhammad Ali, "Gerakan Islam Moderat di Indonesia Kontemporer", dalam Rizal Sukma dan Clara Joewono (pnyt). *Gerakan dan Pemikiran Islam Indonesia Kontemporer*. Jakarta: Centre for Strategic and International Studies, 2007.
- Muhammad Abdul Qadir Abu Faris, *Fiqh Politik Hasan Al- Banna*, Surakarta: Media Insani Publishing, 2011.
- Muhammad Kamal Hasan, *Muslim Intellectual Responses to New Order Modernization in Indonesia*, Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka, 1980.
- Muhammad Natsir, *Capita Selecta Jilid II*, dihimpun oleh D.P. Sati Alimin, Jakarta: Pustaka Pendis, tt.
- Muhammad Syafii Antonio, *Bank Syariah Dari Teori ke Praktik*, Jakarta: Gema Insani Press, 2001.
- Muhammad Syakir Sula, *Asuransi Syariah (life and general): Konsep dan Sistem Operasional*, Jakarta: Gema Insani Press, 2004.
- Muhammad Wahyuni Nafis et.al (pnyt), *Kontekstualisasi Ajaran Islam 70 Tahun Prof. Dr. H. Munawir Sjadzali, MA*, Jakarta: Ikatan Persaudaraan Haji Indonesia (IPHI) dan Yayasan Wakaf Paramadina, 1995.

- Munawir Syadzali, *Islam dan Tata Negara: Ajaran, Sejarah dan Pemikiran*, Jakarta: Penerbit Universitas Indonesia, 1990.
- Muhammad Syukri Salleh, "Perkembangan Kontemporer Gerakan Islam di Malaysia: Pergeseran dari Konfrontatif ke Kooperatif", dalam Moeftich Hasbullah (pnyt), *Asia Tenggara Konsentrasi Baru Kebangkitan Islam*, Bandung: Fokusmedia, 2003.
- Milne, R.S. dan Diane K. Mauzy, *Malaysian Politics under Mahathir*, London and New York: Routledge, 1999.
- Mietzner, Marcus, "From Soeharto to Habibie: the Indonesian Armed Forces and Political Islam during the Transition", dalam Geoff Forrester (edt), *Post-Soeharto Indonesia: Renewal or Chaos?* Singapore and Leiden: KITLV and Institute of Southeast Asian Studies, 1999.
- Nabir Hj Abdullah, *Maahad Il Ihya Assyarif Gunung Semanggol 1934 – 1959*, Kuala Lumpur: Jabatan Sejarah UKM, 1976.
- Nagata, Judith, *The Reflowering of Malaysian Islam*, Vancouver: University of British Colombia Press, 1984.
- Nagata, Judith, "How to be Islamic without being An Islamic State: Contested Model of Development in Malaysia", dalam, Akbar S. Ahmed dan Hasting Donnan (pnyt), *Islam, Globalization and Post Modernity*, London: Routledge, 1994.
- Nakamura, Mitsuo, *Bulan Sabit Muncul Dari Balik Pohon Beringin, Studi tentang Pergerakan Muhammadiyah di Kotagede Yogyakarta*, Yogyakarta: Gadjah Mada University Press, 1983.
- Nasir Tamara, *Indonesia in the Wake of Islam: 1965 – 1985*, Kuala Lumpur: Institute of Strategic and International Studies, 1986.
- Nasrullah Ali Fauzi (pnyt), *ICMI Antara Status Quo dan Demokratisasi*, Bandung: Mizan, 1995.
- Nathan, K.S. dan Mohammad Hashim Kamali, *Islam in Southeast Asia: Political, Social and Strategic Challenges for the 21st Century*, Singapura: Institute of Southeast Asian Studies, 2005.
- Norani Othman, Islamization and Democratization in Malaysia in Regional and Global Contexts, dalam Ariel Haryanto dan Sumit K. Mandal (pnyt), *Challenging Authoritarianism in Southeast Asia: Comparing Indonesia and Malaysia*, New York dan London: Routledge Curzon.
- Norani Othman, *Islam, Islamization and Democratization: Challenges and Prospects*, Bangi: Institut Kajian Malaysia dan Antarabangsa, 2007.

- Nor Hisham Md Naw, *Konsepsualisasi Semula Kurikulum Pendidikan Islam*, Tanjung Malim: Penerbit UPSI, 2011.
- Nurcholis Madjid, *Islam Kemodernan dan Keindonesiaan*, Bandung: Mizan, 1984.
- Nurlena Rifai, *Islamic School in Contemporary Indonesia Developing A New Concept*, Saarbrücken Germany: VDM Verlag, 2010.
- Omardin Ashaari, *Sistem Politik dalam Islam*, Kuala Lumpur: Yadim, 2008.
- Osman Bakar, "Implikasi Gerakan Dakwah ke atas Sistem Pendidikan Negara Kini", dalam ABIM, *Gerakan Dakwah dan Orde Islam di Malaysia: Strategi Masa Depan*, Petaling Jaya: ABIM, 1993.
- Osman Bakar, "Islam and Political Legitimacy in Malaysia", dalam Shahram Akbarzadeh dan Abdullah Saeed (pnyt), *Islam and Political Legitimacy*, London dan New York: Routledge Curzon, 2003.
- Pardoyo, *Sekularisasi Dalam Polemik*, Jakarta: Pustaka Utama Grafiti, 1996.
- Platzdasch, Bernhard, *Islamism in Indonesia: Politics in the Emerging Democracy*, Singapore: Institute of Southeast Asian Studies, 2009.
- Porter, Donald J., *Managing Politics and Islam in Indonesia*, London and New York: Routledge Curzon, 2002.
- Pramono U. Tanthowi, *Kebangkitan Politik Kaum Santri: Islam dan Demokratisasi di Indonesia 1990-2000*, Jakarta: Pusat Studi Agama dan Peradaban, 2005.
- Ramage, Douglas E., *Percaturan Politik di Indonesia: Demokrasi, Islam dan Ideologi Toleransi* (terj), Yogyakarta: Penerbit Mata Bangsa, 2002.
- Ratnam, K.J., *Paham Perkauman dan Proses Politik* (terj.), Kuala Lumpur: University of Malaya Press, 1969.
- Reeve, David, *Golkar of Indonesia: an Alternative to the party System*, Singapore: Oxford University Press, 1985.
- Robinson, Richard, *Indonesia: The Rise of Capital*, Sydney: Allen & Unwin, 1986.
- Roff, William R., *Nasionalisme Melayu*, (terj), Kuala Lumpur: Penerbit Universiti Malaya, 2003.
- Riddle, Peter G., "Islamization, Civil Society and Religious Minorities in Malaysia", dalam, K.S. Nathan dan Mohammad Hashim Kamali (pnyt). *Islam in Southeast Asia: Political, Social and Strategic Challenges for The 21st Century*, Singapore: Institute of Southeast Asian Studies, 2005.

- Ricklefs, M.C, *Sejarah Indonesia Modern 1200 – 2004* (terj), Jakarta: Serambi Ilmu Semesta, 2001.
- Riduan Mohamad Nor dan Ahmad Adnan Fadhil, *Islam Liberal dan Pluralisme Agama*, Kuala Lumpur: Jundi Resources, 2006.
- Rizal Sukma dan Clara Joewono (pnyt). *Gerakan dan Pemikiran Islam Indonesia Kontemporer*. Jakarta: Centre for Strategic and International Studies, 2007.
- Rumadi et.al., *Regulasi Bernuansa Agama dan Arah Demokrasi: Survey Singkat dari Berbagai Daerah dalam, Agama dan Kontestasi Ruang Publik: Islamisme, Konflik dan Demokrasi*, Jakarta: The Wahid Institute, 2011.
- Rusli Karim, *Pendidikan Islam sebagai Upaya Pembebasan Manusia*, dalam Muslih Usa (pnyt.), *Pendidikan Islam di Indonesia Antara Cita dan Fakta*, Yogyakarta: Tiara Wacana, 1991.
- Rusli Karim, *Negara dan Peminggiran Islam Politik*, Yogyakarta: Tiara Wacana, 1999.
- Rusydi Hamka dan Iqbal Emsyarip Saimima (pnyt), *Kebangkitan Islam dalam Pembahasan*, Jakarta: Yayasan Nurul Islam, tt.
- Saiful Mujani (pnyt), *Pembangunan dan Kebangkitan Islam di Asia Tenggara*, Jakarta: LP3ES, 1993.
- Saiful Mujani, *Muslim Demokrat: Islam, Budaya Demokrasi dan Partisipasi Politik di Indonesia Pasca-Orde Baru*, Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 2007.
- Samsul A.B., "Pembentukan Identitas Bangsa dan Dakwah Islam di Malaysia", (terj), dalam, Robert W. Hefner dan Patricia Horvatic (pnyt), *Islam di Era Negara-Bangsa: Kebangkitan Agama Muslim Asia Tenggara*, Yogyakarta: Tiara Wacana, 2001.
- Salleh Hj Yusof dan Hariza Mohd Yusof, *Melakar Jejak Biografi Mohd Yusof Noor*, Bandar Baru Nilai: Penerbit Universiti Sains Islam Malaysia, 2009.
- Saliha Hassan, "Islamic Non-Goernmental Organization", dalam Meredith L. Weiss and Saliha Hassan, *Social Movements in Malaysia From Rural Communities to NGOs*, London, Routledge Curzon, 2003.
- Salim Said, *Militer Indonesia dan Politik: Dulu, Kini dan Kelak*, Jakarta: Pustaka Harapan, 2001.
- Said Hawwa, *Perspektif Pendidikan: Syarah Risalah al Ta'lim* (terj.), Kuala Lumpur: Al Rahmaniah, 1988.
- Samson, Allan A., 'Conceptions of Politics, Power and Ideology in Contemporary Indonesian Islam', dalam Karl D. Jackson dan Lucian W. Pye, *Political Power*

- and Communications in Indonesia*, Barkeley: University of California Press, 1978.
- Sayyid Abul ‘Ala al Maududi, *Teori Politik Islam* (terj.), Kuala Lumpur: Agensi Media Islam Sdn Bhd, 1404 H.
- Schmitter, Philippe C., "Still the Century of Corporatism?", dalam Philippe C. Schmitter and Gerhard Lehmbruch (pnyt), *Trends toward Corporatist Intermediation*, London: SAGE Publications Ltd, 1979.
- Shaharuddin Badaruddin et.al. (pnyt), *Gerakan Islam antara Dua Paradoks*, Kajang: ABIM, 2006.
- Shahril @Chairil bin Marzuki dan Habib bin Mat Som, *Isu Pendidikan di Malaysia: Sorotan dan Cabaran*, Kuala Lumpur: Utusan Publication, 1999.
- Sharifah Zaliha Syed Hassan, Islamization and Emerging Civil Society in Malaysia: A Case Study, dalam, Mitsuo Nakamura et al. (pnyt), *Islam and Civil Society in Southeast Asia*, Singapore: Institute of Southeast Asian Studies, 2001.
- Sharon Shiddique, "Conceptualizing Contemporary Islam: Religion or Ideology?", Dalam Ahmad Ibrahim, Sharon Siddique dan Yasmin Hussain (pnyt), *Reading on Islam in Southeast Asia*, Singapore: ISEAS, 1985.
- Smith, Wilfred Cantwell, *Islam in Modern History*, Princeton: Princeton University Press, 1957.
- Stark, Jan, "Constructing an Islamic Model in Two Malaysian States PAS Rule in Kelantan and Terengganu", dalam Joseph Chinyong Liow and Nadirsyah Hosen (pnyt), *Islam in Southeast Asia Critical Concepts in Islamic Studies, Volume II Muslim Politics in Southeast Asia: Discourse and Practices*, London and New York: Routledge Taylor and Francis Group, 2010.
- Schwarz, Adam, *A Nation in Waiting: Indonesia in the 1990s*, Sydney: Allen & Unwin, 1994.
- Siddiq Fadzil, *Islam dan Melayu: Martabat Umat dan Daulat Rakyat*, Kajang: Akademi Pengajian Ketamadunan Kolej Darul Hikmah, 2012.
- Siddiq Fadzil, *Mendaulatkan Syariat, Memartabatkan Umat: Realisasi Keadilan sebagai Nilai Teras Pembangunan*, Bangi: WADAH, 2010.
- Slamet Iman Santoso, *Pembinaan Watak Tugas Utama Pendidikan*, Jakarta: Penerbit UI, 1979.
- Sudin Haron, *Sistem Kewangan dan Perbankan Islam*, Kuala Lumpur: Kuala Lumpur Business School Sdn Bhd, 2005.

- Sudirman Tebba, *Islam Pasca Orde Baru*, Yogyakarta: Tiara Wacana, 2001.
- Sundhaussen, Ulf, *Politik Militer Indonesia: Menuju Dwi Fungsi ABRI*, (terj.) Jakarta: Lembaga Penelitian Pendidikan dan Penerangan Ekonomi dan Sosial, 1986.
- Surtahman Kastin Hasan, *Sistem Ekonomi Islam di Malaysia*, Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka, 2013.
- Surtahman Kastin Hasan, *Ekonomi Islam Peranan Pemerintah*, Kuala Lumpur: DBP, 2015.
- Syafi'i Anwar, *Pemikiran dan Aksi Islam Indonesia: Sebuah Kajian tentang Cendekiawan Muslim Orde Baru*, Jakarta: Penerbit Paramadina, 1995.
- Syafii Ahmadi, Pendidikan Islam Pada Masa Orde Lama, dalam Abudin Nata (pnyt.), *Kapita Selekta Pendidikan Islam*, Bandung: Penerbit Angkasa dan UIN Jakarta Press, 2003.
- Syamsuddin Haris, *PPP dan Politik Orde Baru*, Jakarta: Grasindo, 1991.
- Syed Abd Hamid Al-Junid, "Gerakan Dakwah dan Kelangsungan Ekonomi Umat Islam", dalam ABIM, *Gerakan Dakwah dan Orde Islam di Malaysia: Strategi Masa Depan*, Petaling Jaya: ABIM, 1993.
- Syed Naquib Al Attas, *Islam dalam Sejarah dan Kebudayaan Melayu*, Kuala Lumpur: Universiti Kebangsaan Malaysia, 1972.
- Syed Naquib Al Attas, *Islam and Secularism*, Kuala Lumpur: ABIM, 1993.
- Taufik Abdullah, *Islam dan Masyarakat: Pantulan Sejarah Indonesia*, Jakarta: LP3ES, 1987.
- Terrence Chong, "The Emerging Politics of Islam Hadhari", dalam, Saw Swee- Hock dan K. Kesavapany, *Malaysia Recent, Trends and Challenges*, Singapore: Institute of Southeast Asian Studies, 2006.
- Tibi, Bassam, *The Shari'a State Arab Spring and Democratization*, London and New York: Routledge, 2013.
- Tjahyadi Nugroho, *Soeharto Bapak Pembangunan Bangsa*, Semarang: Penerbit Yayasan Telapak, 1984.
- Tunku Abdul Rahman Putra et.all., *Contemporary Issues on Malaysian Religions*, Petaling Jaya: Pelanduk Publications, 1984.
- Van Nieuwenhuijze, C.A.O., *Aspects of Islam in Post-Colonial Indonesia*, The Hague and Bandung: W. Van Hoeve Ltd.. 1958.

- Vatikiotis, Michael R.J., *Political Change in Southeast Asia, Trimming the Banyan Tree*, London: Routledge, 1996.
- Vatikiotis, Michael R.J., "Kebangkitan Islam di Indonesia dan Malaysia", dalam Moeflich Hasbullah (pnyt), *Asia Tenggara Konsentrasi Baru Kebangkitan Islam*, Bandung: Fokusmedia, 2003.
- Von der Mehden, Fred R., "Islam dan Negara di Indonesia dan Malaysia", dalam Harun Nasution dan Azyumardi Azra (pnyt) *Perkembangan Modern dalam Islam*, Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, 1985.
- Von der Mohden, Fred R., "Politik Kebangkitan Islam: Indonesia dan Malaysia", dalam Shirenn T. Hunter (pnyt), *Politik Kebangkitan Islam, Keragaman dan Kesatuan* (terj), Yogyakarta: Tiara Wacana Yogya, 2001.
- Yusuf Al Qardhawi, *Fiqh Daulah dalam Perspektif Al Quran dan Sunnah*, Jakarta: Pustaka Al Kausar, 1997.
- Yusuf Al Qardawi, *Min Fiqh al Daulah fi al Islami*, Kairo: Dar al Syuruq, 1997.
- Yusuf Al Qaradawi, *Fiqh al-Jihad*, Cairo: Maktabah Wahbah 2009.
- Yudi Latif, *Dialektika Islam: Tafsir Sosiologis atas Sekularisasi dan Islamisasi di Indonesia*, Yogyakarta: Jalasutra, 2007.
- Yudi Latif, *Inteligensia Muslim dan Kuasa: Genealogi Inteligensia Muslim Indonesia Abad ke-20*, Bandung: Mizan, 2005.
- Yudi Latif, *Negara Paripurna: Historitas, Rasionalitas dan Aktualitas Pancasila*, Jakarta: PT Gramedia Pustaka Utama, 2011.
- Yusril Ihza Mahendra, *Modernisme dan Fundamentalisme dalam Politik Islam: Perbandingan Partai Masyumi (Indonesia) dan Partai Jamaat-i- Islami (Pakistan)*, Jakarta: Paramadina, 1999.
- Wan Mohd Nor Wan Daud, *Falsafah dan Amalan Pendidikan Islam Syed Naquib Al-Attas Satu Huraian Konsep Asli Islamisasi*, Kuala Lumpur: Penerbit Universiti Malaya, 2005.
- Wan Nik Wan Yussof dan Asma' Husna Sulaiman. *Islam dalam Politik Malaysia: Satu Kritikan terhadap Islam Hadhari*. Kota Bharu: Centre for Political Analysis and Strategic Development, 2006.
- Wan Zahid Mohd Noordin, Reformasi Pendidikan dan Kurikulum Bersepadu Sekolah Menengah: Strategi, Cabaran dan Harapan, dalam ABIM, *Gerakan Dakwah dan Orde Islam di Malaysia: Strategi Masa Depan*, Petaling Jaya: ABIM, 1993.

- Wain, Barry, *Malaysian Maverick: Mahathir Mohamad in Turbulent Times*, London and New York: Palgrave Macmillan, 2009.
- Ward, Kenneth E., *The Foundation of the Partai Muslimin Indonesia*, Ithaca: Modern Indonesian Project Southeast Asia Program, Cornell University, 1970.
- Ward, Kenneth E., *The 1971 Election in Indonesia: An East Java Case Study*, Clayton: Monash University, 1974.
- Widji Saksono, *Mengislamkan Tanah Jawa, Telaah atas Metode Dakwah Walisongo*, Bandung: Mizan, 1995.
- Woodward, Mark R., *Islam in Java: Normative Piety and Mysticism in the Sultanate of Yogyakarta*, Tucson: University of Arizona Press, 1989.
- Zainah Anwar, *Islamic Revivalism in Malaysia: Dakwah among the Students*, Petaling Jaya: Pelanduk, 1987.
- Zainah Anwar, "Berebut Paling Saleh" Islam dan Politik di Malaysia, dalam, Ulil Abshar Abdalla (pnyt), *Islam dan Barat: Demokrasi dalam Masyarakat Islam*, Jakarta: Friedrich-Naumann-Stiftung (FNS) Indonesia dan Pusat Studi Islam Paramadina, 2002.
- Zainal Abidin Amir, *Peta Islam Politik Pasca-Soeharto*, Jakarta: Pustaka LP3ES, 2003.
- Zaini Muchtarom, "Kebijakan Pendidikan Islam di Departemen Agama", dalam Muhammad Wahyuni Nafis et.al (pnyt), *Kontekstualisasi Ajaran Islam 70 Tahun Prof. Dr. H. Munawir Sjadzali, MA*, Jakarta: Ikatan Persaudaraan Haji Indonesia (IPHI) dan Yayasan Wakaf Paramadina, 1995.
- Zaini Muchtarom, *Santri dan Abangan di Jawa*, Jakarta: INIS, 1998.
- Zainul Arifin, *Memahami Bank Syariah, Lingkup, Peluang, Tantangan dan Prospek*, Jakarta: Alvabet, 1999.
- Zamakhsyari Dhofir, *Tradisi Pesantren: Studi tentang Pandangan Hidup Kyai*, Jakarta: LP3ES, 1982.
- Zeenath Kausar, *Democratization and the Contemporary Islamic Resurgence, Democracy vs Shuracracy*, Batu Caves: Thinker's Library Sdn Bhd, 2008.
- Zifirdaus Adnan, "Islamic Religion: Yes, Islamic (Political) Ideology: No!, Islam and State in Indonesia", dalam Arief Budiman (pnyt), *State and Civil Society in Indonesia*, Clayton: Centre of Southeast Asian Studies Monash University, 1990.
- Zulkiplie Abd. Ghani, "Kebangkitan Islam, Etnisiti dan Respons Non-Muslim di Malaysia", dalam Abdul Ghafar Hj Don et.al, (pnyt.), *Dakwah Kepada Non-Muslim di*

Malaysia: Konsep, Metod dan Pengalaman, Bangi: Jabatan Dakwah dan Kepimpinan Fakulti Pengajian Islam Universiti Kebangsaan Malaysia, 1998.

JURNAL

Abdullah Saeed, "Toward Religious Tolerance through reform in Islamic Education: The Case of the State Institute of Islamic Studies of Indonesia", *Indonesia and The Malay World*, Volume 27, No. 79, November 1999.

Abdul Munir Yaacob, "Perlaksanaan Perundangan Islam di Malaysia: Satu Penilaian", *Journal of Fiqh*, No 6, 2009.

Abdul Rahman Embong, "Malaysian Middle Classes: Some Pre-elementary Observations", *Jurnal Antropologi dan Sosial*, No. 22, 1995.

Abdull Rahman Mahmood, et.al, "Penerimaan Bukan Islam terhadap Proses Islamisasi di Malaysia", *Jurnal Hadhari*, Bil. 2 (2009).

Adnan Buyung Nasution, Politik Aliran, Masihkah Relevan?, *Ulumul Qur'an*, No. 2, Vol. V, 1994.

Afan Gafar, "Islam dan Politik dalam era Orde Baru: Mencari Bentuk Artikulasi yang Tepat", *Ulumul Qur'an*, Vol. IV, No. 2, 1993.

Agus Wahid, ICMI: Langkah Strategis Menuju Pemberdayaan Umat Berkualitas?, *Ulumul Qur'an*, No. 4, Vol. VI, Tahun 1995.

Agus Wahid, "Dilema BMI di Tengah Tuntutan Umat, *Ulumul Quran*, Vol. VI, No. 4, 1995.

Ahmad Fauzi Abdul Hamid, "New Trends of Islamic Resurgence in Contemporary Malaysia: Sufi-Revivalism, Messianism and Economic Activism", *Studia Islamika*, Vol. 6, Number 3, 1999.

Ahmad Fauzi Abdul Hamid, "Political Dimension of Religious Conflict in Malaysia: State Responses to an Islamic Movement", *Indonesia and the Malay World*, 28, No. 80, 2000.

Ahmad Fauzi Abdul Hamid, "Islamist Realignment and the Rebranding of the Muslim Youth Movement of Malaysia", *Contemporary Southeast Asia*, Vol. 30, No. 2 (2008).

Ahmad Shiddiq, "Mayoritas Memberi, Minoritas Menuntut", *Prisma*, No 4, April 1984, Tahun XII.

- Aksin Wijaya, "Negara Islam Indonesia? Menguji Otentisitas Argumen Hukum Khilafah Islamiah dalam Konteks Berislam Indonesia", Prosiding kertas kerja yang dibentangkan dalam Annual International Conference on Islamic Studies (AICIS) XII di IAIN Sunan Ampel Surabaya 5-8 November 2012.
- Ali A. Mazrui, "Kebangkitan Islam dan Ambruknya Komunisme", *Islamika*, No. 4, April-Juni 1994.
- Amin Fadlillah dan Mohammad Redzuan Othman, "Dinamika PAS dan PKS dalam Perjuangan Mewujudkan Negara Islam", *Jurnal Sejarah*, No.21, 2013 Jabatan Sejarah Universiti Malaya.
- Amien Rais, "International Islamic Movement and Their Influence Upon the Islamic Movement in Indonesia", *Prisma*, No. 35, November 1984.
- Anis Rasyid Baswedan, "Political Islam in Indonesia: Present and Future Trajectory", *Asian Survey*, Vol. XLIV, No. 5, September/October 2004.
- Asaf Hussain, "Islamic Awakening in the Twentieth Century: An Analysis and Selective Review of the Literature", *Third World Quarterly*, 10 (2) April, 1988.
- Asmawati Suhid dan Fathiyah Mohd Fakhrudin, Gagasan Pemikiran Falsafah dalam Pendidikan Islam: Hala Tuju dan Cabaran, *Journal of Islamic and Arabic Education* 4 (2), 2012.
- Azyumardi Azra, "Islam dan Negara: Eksperimen dalam Masa Modern: Tinjauan Sosio-Historis", *Ulumul Qur'an*, No. 2, Vol. IV, 1993.
- Azyumardi Azra, "Kebangkitan Islam akan Muncul Dari Melayu", *Ulumul Qur'an*, No. 1, VII/TH 1996.
- Bambang Pranowo, "Islam dan Pancasila: Dinamika Politik Islam di Indonesia", *Ulumul Qur'an*, Volume III, No. 1, Th, 1992.
- Barracough, Simon, "Managing the Challenges of Islamic Revival in Malaysia: A Regim Perspective", *Asian Survey*, Jil XXIII, Bil 8. 1983.
- Burns, Peter, "The Post Priok Trials: Religious Principles and Legal Issues", *Indonesia*, Number 57, April 1983.
- Cammack, Mark, "Indonesia's 1989 Religious Judicature Act: Islamization of Indonesia or Indonesianization of Islam?", *Indonesia*, Number 63, April 1997.
- Case, William dan Liew Chin-Tong, "How Committed is PAS to Democracy and How do We Know it?", *Contemporary Southeast Asia*, 28 (3) 2006, 385-406.
- Case, William, "Semi-democracy in Malaysia: Withstanding the Pressures for Regime Change", *Pacific Affairs* 66, 1993, hlm: 183-205.

- Chandra Muzaffar, "The Anwar Episode: An Analysis", *Indonesia and Malay World*, Vol.26. No. 76, 1998.
- Chin, James, "Malaysia in 1996: Mahathir-Anwar Bouts, UMNO Elections, and Sarawak Surprise", *Asian Survey*, Vol. 37, No. 2, 1996.
- Comroux, David, "State Responses To Islamic Resurgences In Malaysia: Accomadation, Co-option and Confrontation", *Asian Survey*, XXXVI (9), 1996.
- Deliar Noer, "Islam dan Politik: Mayoritas atau Minoritas", *Prisma*, No. 5, Tahun XVII, 1988.
- Dewi Fortuna Anwar, "Kaabah dan Garuda: Dilema bagi Islam di Indonesia?", *Prisma*, No. 4, April 1984.
- Eep Saefullah Fatah, "Manajemen Konflik Politik dan Demokratisasi Orde Baru", *Ulumul Qur'an*, Edisi Khusus, No. 5&6, Vol. V, Tahun 1994.
- Elson, R.E., "Two Failed Attempts to Islamize the Indonesian Constitution", *SOJOURN*, Vol. 28, No. 3, 2013.
- Euis Nurlaelawati, "Change and Continuity: The Kompilasi and Indonesian Islamic Courts", *Studia Islamika*, Vol. 14, No. 1, 2007.
- Fachry Ali, "Keharusan Demokratisasi dalam Islam Indonesia", *Ulumul Quran*, No. 1, Vol. VI, 1995.
- Fachry Ali, "Menemukan Identitas Pribumi Negara", *Tashwirul Afkar*, Edisi No. 2, Tahun 1998.
- Faisal Ismail, "Pancasila as the Basis for All Political Parties and for All Mass Organizations: An Account of Muslims Responses", *Studia Islamika*, Vol. 3, Number 4, 1996.
- Farish A. Noor, "Looking for Reformasi: the Discursive Dynamics of the Reformasi Movement and its Prospects as a Political Project", *Indonesia and the Malay Wold*, Vol.27, No. 77, 1999.
- Farish A. Noor, "Blood, Sweat and Jihad: The Radicalization of the Political Discourse of the Pan-Malaysian Islamic Party (PAS) from 1982 onwards", *Contemporary Southeast Asia*, 25 (2) 2003.
- Fealy, Greg dan Bernhard Platzdasch, "The Masyumi Legacy: Between Islamist Idealism and Political Exigency", *Studia Islamika*, 12 (1) 2005.
- Feillard, Andree dan Remy Madinier, "At the Sources of Indonesian Political Islam's Failur: The Split between the Nahdlatul Ulama and the Masyumi in Retrospect", *Studia Islamika*, Vol. 6, No. 2, 1999.

- Fernando, Joseph M., "The Position of Islam in The Constituion of Malaysia", *Journal of Southeast Asian Studies*, 37 (2), 2006.
- Frans Magnis Suseno, "Kekhawatiran itu Bisa Dimengerti", *Ulumul Qur'an*, No.1, Vol. VI, 1995.
- Funston, John, "Malaysia's Tenth Elections: Status Quo, Reformasi or Islamization?", *Contemporary Southeast Asia*, April., Volume 2, No 1, 2000.
- H.A.R., Fachruddin, "Jauhkan Dakwah dari Politik", *Prisma*, No 4, April 1984, Tahun XII.
- Hasbullah Bakry, "Lima Dalil Republik Indonesia Bisa Disebut Negara Islam Non-Konstitusional", *Panji Masyarakat*, No 439, 1 Ogos 1984.
- Hefner, Robert W., "Islam, State, and Civil Society: ICMI and the Struggle for the Indonesian Middle Class", *Indonesia*, Number 56, October 1993.
- Herdi SRS, "Islam Politik dalam Kancan Demokrasi", *Prisma*, No. 8, Agustus 1995.
- Gordon R. Hein, "Indonesia in 1982: Electoral Victory and Economic Adjustment for the New Order", *Asian Survey*, Vol. XXIII, No. 2, February 1983.
- Hj. Paimuzi Yahya, "Pengurusan Hal Ehwal Islam di Malaysia", *Jurnal ILIM*, Bil. 2, 2009 M / 1430 H.
- Hussin Mutalib, "Islamic Revivalism in Asean States: Political Implications", *Asian Survey*, Vol. XXX, No. 9, September 1990.
- Imdadun Rahmat et.al., "Menantang Wacana Resmi: Pergolakan Umat Islam di Bawah", *Tashwirul Afkar*, Edisi No. 2 Tahun 1998.
- Jasri Jamal, "Penyeragaman Undang-Undang Islam di Malaysia", *Pemikir*, Januari – Mac 2004, 63-87.
- Jomo dan Ahmed Shabery Cheek, "The Politics of Malaysia's Islamic Resurgence", *Third World Quarterly*, Vol. 10. No. 2, April 1988.
- Jones, Sidney R., "It Can't Happen Here: A Post-Khomeini Look at Indonesia Islam", *Asian Survey*, Vol. XX, No.3, March 1980.
- Kikue Hamayotsu, "Islam and Nation Building in Southeast Asia: Malaysia and Indonesia in Comparative Perspective", *Pacific Affairs*, Volume 75, No. 3 - Fall 2002.
- Lee, Raymond L.M, "Patterns of Religious Tension in Malaysia", *Asian Survey*, Vol. XXVII, No. 4, April 1988.

- _____, "The Ethnic Implications of Contemporary Religious Movements and Organizations in Malaysia", *Contemporary Southeast Asia*, Vol. 8, No. 1, 1987.
- Lewis, Bernard, "Metafor dan Alusi: Bahasa Politik Islam", *Jurnal Ulumul Qur'an*, Volume III, No.1, Th 1992.
- Liddle, William, "The Islamic Turn in Indonesia: A Political Explanation", *Journal of Asian Studies* 55, No. 3 (1996).
- _____, "Indonesia's Threefold Crisis", *Journal of Democracy*, 3 (October), 1992.
- Liddle, William, "Skripturalisme Media Dakwah: Satu Bentuk Pemikiran dan Aksi Politik Islam Masa Orde Baru", *Ulumul Qur'an*, No. 3, Vol. IV, Tahun 1993.
- Liem Soei Liong, "Indonesian Muslims and the State: Accommodation or Revolt?", *Third World Quarterly*, vol.10, no.2 (April 1988).
- Liow, Joseph Chinyong, "Exigency or Expediency? Contextualizing Political Islam and the PAS Challenge in Malaysian Politics", *Third World Quarterly*, 25 (2) 2004.
- M. Syafii Anwar, ISTAC, "Rumah Ilmu" Untuk Masa Depan Islam, *Jurnal Ulumul Qur'an*, Vol. 3, No.1, TH. 1992.
- Martinez, Patricia, "The Islamic State or the State of Islam in Malaysia", *Contemporary Southeast Asia*, Vo. 23, No.3 (Disember 2001).
- Masdar Hilmy, "Muslim's Approaches to Democracy: Islam and Democracy in Contemporary Indonesia", *Journal of Indonesian Islam*, Volume 01, Number 01, June 2007.
- Mauzy, Diane K., "The 1982 General Elections in Malaysia: A Mandate for Change?", *Asian Survey*, Vol. 23, No. 4 (April 1983).
- Mauzy, Diana. K dan R.S. Milne, "The Mahathir Administration in Malaysia: Discipline through Islam", *Pacific Affair*, Jil. 56, Bil. 4, Winter 1983-1984.
- Means, Gordon. P, "Public Policy Toward Religion in Malaysia", *Pacific Affairs*, 51 (Fall) 1978.
- Metzger, Laurent, "Islam Observed: The Case of Contemporary Malaysia", *Studia Islamika*, Vol. 5, Number 2, 1998.
- Milne, R.S., Malaysia-Beyond The New Economic Policy, *Asian Survey*, Vol. XXVI, No. 12, December 1986.
- Mohamad Abu Bakar, "External Influence on Contemporary Islamic Resurgence in Malaysia", *Contemporary Southeast Asia*, No. 2, September 1991.

- Mohd Azhar Abd Hamid et.al., "Perspektif Orang Cina terhadap Agama Islam di Malaysia: Satu Tinjauan Awal", *Jurnal Teknologi (Social Sciences)* 60 (2013).
- Mohd Izani Mohd Zain dan Laila Suriya Ahmad Apandi, "Democratization of Islamic Movement: Why Ballot not Bullet?", *Journal of International Studies*, July/December 2005.
- Mohammad Redzuan Othman, "Pendekatan Islam Hadhari dan Pilihan Raya Umum ke-12", *Jurnal Sejarah*, No.16, 2008, Jabatan Sejarah Universiti Malaya.
- Mohammad Redzuan Othman dan Amin Fadlillah, Perspektif Badan Bukan Kerajaan (NGO) Islam terhadap Penerapan Nilai-Nilai Islam dan Pendekatan Islam Hadhari, *Jurnal Hadhari*, Vol. 4, No. 1 2012 M / 1433 H.
- Muhammad Syukri Salleh, "Recent Trends in Islamic Revivalism in Malaysia", *Studia Islamika*, Vol. 6, No. 2, 1999.
- Muhammad Syukri Salleh, "Konsep dan Perkaedahan Pengurusan Pembangunan Berteraskan Islam", *Pemikir*, Oktober-Disember 2001.
- Nadirsyah Hosen, "Religion and the Indonesian Constitution: A Recent Debate", *Journal of Southeast Asian Studies*, No. 36 (3), 2005.
- Nagata, Judith, "Religious Ideology and Social Change: The Islamic Revival in Malaysia", *Pacific Affair*, 53 (3), 1980.
- Nakamura, Mitsuo , "The Radical Traditionalism of the Nahdlatul Ulama in Indonesia: A Personal Account of the 26th National Congress, June 1979, Semarang, *Southeast Asian Studies*, 19, no. 12 (September), 1981.
- Nasir Tamara, "Islam under the New Order: A Political History", *Prisma*, The Indonesian Indicator 49, June 1990.
- Noorhaidi Hasan, "The Salafi Movement in Indonesia: Transnational Dynamics and Local Development", *Comparative Studies of South Asia, Africa and the Middle East*, 27 (1), 2007.
- Nur Ahmad Fadhil Lubis, "Institutionalization and the Unification of Islamic Court under the New Order", *Studia Islamika*, Vol. 2, Number 1, 1995.
- Rahimin Affandi dan Mohd. Faizal Malik, "Adakah Malaysia Sebuah Negara Islam?", *Jurnal Yadim*, Bilangan Kelima, Dis 2003.
- Raillon, Francois, "The New Order and Islam, or the Imbroglia of Faith and Politics", *Indonesia*, No. 57, April 1993.
- Ramizah Wan Muhammad, "Sejarah Pentadbiran Kehakiman Islam di Malaysia: Satu Sorotan", *Kanun*, 21 (1), Mac 2009.

- Samson Allan, A., "Islam in Indonesian Politics", *Asian Survey*, Vol. VIII, No. 12, December 1968.
- Samson, Allan, A., "Army and Islam in Indonesia", *Pacific Affair*, Vol. XLIV, No. 4, Winter, 1971-1972.
- Salimiahwati Djafar dan Wan Shawaluddin Wan Hassan, Konrad Adenauer dan Pemodenan Semula Jerman Barat, 1949-1963, *Sejarah*, Jabatan Sejarah Universiti Malaya, No 21. 2013.
- Salman, "The Tarbiyah Movement: Why People Join This Indonesian Contemporary Islamic Movement", *Studia Islamika*, Volume 13, Number 2, 2006.
- Siddiq Fadzil, "Potensi Kepeloporan Melayu Abad 21", *Ulumul Qur'an*, No. I, VII/Th 1996.
- Sjafruddin Prawiranegara, "Pancasila as the Soul Foundation", *Indonesia*, No. 38, October 1984.
- Syamsudin Haris, "PPP and Politics under the New Order", *Prisma*, The Indonesian Indicator 49, June 1990.
- Soetandyo Wignyosoebroto, "Islamisasi Politik atau Politisasi Islam", *Tashwirul Afkar*, No. 2/ Mei – Juni 1998.
- Sundhausen, Ulf, "Regime Crisis in Indonesia: Facts, Fiction and Predictions", *Asian Survey*, Vol. XXI, No. 8, August 1981.
- Sunny Tanuwidjaja, "Political Islam and Islamic Parties in Indonesia: Critically Assessing the Evidence of Islam's Political Decline", *Contemporary Southeast Asian*, Vol. 32, No 1 (2010).
- Thomas, R. Murray, "The Islamic Revival and Indonesian Education", *Asian Survey*, Vol. XXVIII, No. 9, September 1988.
- Ulil Abshar Abdalla, "Umat Islam dan Politik Representasi", *Ulumul Qur'an*, No. 2, Vol. VI, Tahun 1995.
- Von Der Mohden, Fred R., "Religion and Politics in Malaya", *Asian Survey*, Vol.3, No. 12, 1963.
- Weatherbee, Donald E., "Indonesia in 1984, Pancasila, Politics, and Power", *Asian Survey*, Vol. XXV, No. 2, February 1985.
- Weiss, Meredith L., "What Will Become of Reformasi? Ethnicity and Changing Political Norms in Malaysia", *Contemporary Southeast Asia*, Volume 21, Number 3, December 1999.

MAJALAH DAN AKHBAR

- Pancasila Pengorbanan Kaum Muslim, *Panji Masyarakat*, No 257, 1978.
- Masjid Makmur, Kampus Mujur, *Panji Masyarakat*, No 365, 1982.
- Menengok Laboratorium Rokhani ITB, *Panji Masyarakat*, No 365, 1982.
- Ramadhan di Kampus Unair Surabaya, *Panji Masyarakat*, No 365, 1982.
- Citra Kampus di Bulan Ramadhan, *Panji Masyarakat*, No 366, 1982.
- Hembusan Religius yang Menyejukkan, *Panji Masyarakat*, No 378, 1982.
- Studi Agama di Rumah H. Adam Malik, *Panji Masyarakat*, No 378, 1982.
- Supaya Dinafasi Agama, *Panji Masyarakat*, No 378, 1982.
- Muhammad Kamal Hasan, Duet M dan Islamisasi Malaysia, *Panji Masyarakat*, No 379, 1982.
- Dua Imam di Satu Masjid Terengganu, *Panji Masyarakat*, No 369, 1982.
- Hukum Islam Bisa Berlaku, *Panji Masyarakat*, No 368, 1982.
- Rosihan Anwar, Anwar Ibrahim Ketua Baru Pergerakan Pemuda UMNO, *Panji Masyarakat*, No 372, 1982.
- Asas Lain, Sebab Keberingasan, *Panji Masyarakat*, No 370, 1982.
- Mencari Peranan Islam di Tengah Tantangan, *Panji Masyarakat*, No 379, 1982.
- Adakah Gerakan Islam Moderen di Asia Tenggara, *Panji Masyarakat*, No 379, 1982.
- Buktikan Islam bukan Ancaman, *Panji Masyarakat*, No 379, 1982.
- Bagaimana dengan Kebangkitan Islam, *Panji Masyarakat*, No 445, 1984.
- Kerusuhan Tanjung Priok dan Dakwah, *Panji Masyarakat*, No 445, 1984.
- Hasbullah Bakri, Lima Dalil Republik Indonesia Bisa Disebut Negara Islam Non-Konstitusional, *Panji Masyarakat*, No 439, 1984.
- Tidak Benar Pemerintah Melakukan “Devide et Impera”, *Panji Masyarakat*, No 438, 1984.
- Ramadhan di Masjid Salman, *Panji Masyarakat*, No 436, 1984.
- Pembaharuan; Aplikasi Tanpa Kehilangan Esensi, Wawancara dg Menag Munawwir Syadzali, *Panji Masyarakat*, No 436, 1 Jul 1984, hal 12-13.
- SKB Mendikbud dan Menag, *Panji Masyarakat*, No 437, 11 Jul 1984, hal: 13.
- Menyimak Suara Ormas Keagamaan, *Panji Masyarakat*, No 438, 21 Julai 1984, hal: 10.
- Politik Malaysia Menjelang 27 Tahun Kemerdekaan, *Panji Masyarakat*, No 441, 21 Ogos 1984, hal: 42-43.
- Elite Baru Muslim: Menuju Kesamaan Orientasi, *Panji Masyarakat*, No 443, 11 September 1984, hal: 14-16.
- Malaysia Dilema Melayu; Cabaran Bagi Mahathir, *Panji Masyarakat*, No 444, 21 September 1984.
- UMNO Terlalu Angkuh, Wawancara Haji Hadi Awang, *Panji Masyarakat*, No 444, 21 Sep 1984.
- Malaysia dalam Mata Orang Kita, *Panji Masyarakat*, idem..
- Bermula Desas-desus, Kemudian Penjelasa Benny, *Panji Masyarakat*, idem..
- Bagaimana dengan Kebangkitan Islam, *Panji Masyarakat*, No 445, 1 Oktober 1984.
- Kerudung Masalah Politik?, *Panji Masyarakat*, No 450, 1984.
- Setelah PPP Minus Ka’bah, *Panji Masyarakat*, No 515, September 1985.
- Ngaji di Kampus Umum, *Panji Masyarakat*, No 503, 1986.
- YABMP Bangun Seratus Mesjid, *Panji Masyarakat*, No 504, 1986.
- Islam yang Ramah Tamah, *Panji Masyarakat*, No 508, 1986.

MUI bisakah mandiri, No 517, Oktober 1986.

Menata Fiqh untuk Kemaslahatan Ummat, *Panji Masyarakat*, No 502, 1986.

Dan Pelajar pun Menjamah Porkas, *Panji Masyarakat*, No 507, 1986.

Jamaah Haji Meningkat, *Panji Masyarakat*, No 509, 1986.

Dicari, Muballigh yang Menyejukkan, *Panji Masyarakat*, No 509, 1986.

Mengapa Melayu harus berkuasa, Datuk Abdullah Ahmad, *Panji* No 517, Oktober 1986. (wawancara dimuat di The Sunday Times 7 Sep 1986.

Bang Imad, *Panji Masyarakat*, No 521, 1986.

Strategi Islamisasi Jadi Perkara, *Panji Masyarakat*, No 521, 1986.

Golongan Menengah Muslim: Meniti Harapan Baru?, *Panji Masyarakat*, No 525, 1986.

Negara yang Beragama, *Panji Masyarakat*, No 526, 1986.

Alternative penyaluran politik umat Islam, *panji*, 539, 1987.

Porkas Berhala baru dalam masyarakat, *panji*, 539, 1987.

PGI, Antara Iman dan Pancasila, *Panji Masyarakat*, No 526, 1987.

Hubungan Umat Islam dan ABRI, *Panji Masyarakat*, No 527, 1987.

Cendekiawan Muslim Kami Bertanya (forum pendapat), *Panji Masyarakat*, No 529, 1987.

Mengantar Sebuah Dialog Terbuka, *Panji Masyarakat*, No 531, 1987.

Isu Pemikir Islam Indonesia tidak Fundamental, *Panji Masyarakat*, No 531, 1987.

Argumen al-Attas Sulit Dipertahankan, *Panji Masyarakat*, No 531, 1987.

Ura-ura akan Berlangsungnya Muzakarah PAS-UMNO, *Panji Masyarakat*, No 531, 1987.

Anwar Merambah Jalan ke Posisi Puncak, *Panji Masyarakat*, No 532, 1987.

Membincang Ekstrem Kanan dengan Menko Kesra Alamsyah, *Panji Masyarakat*, No 559, 1987.

Wisuda Pertama Universitas Islam Internasional, *Panji Masyarakat*, No 558, 1987.

Pelopor Bank Islam di Malaysia, *Panji Masyarakat*, No 533, 1987.

Ridwan Saidi, Ustadz Privat, *Panji Masyarakat*, No 550, 1987.

Jumat Berdarah di Mekkah, *Panji Masyarakat*, No 550, 1987.

Ulama NU masuk Hotel, *Panji Masyarakat*, No 552, 1987.

Ormas Islam Merambah kepedulian Baru, *Panji Masyarakat*, No 553, 1987.

Pembaruan, Soal Dinamika dan Enersi Umat, *Panji Masyarakat*, No 559, 1987.

Tajdid, Pembaruan, Pemurnian atau Perongrongan Islam?, *Panji Masyarakat*, No 561, 1987.

TSSB, KSOB, dan Desa Kita, *Panji Masyarakat*, No 581, 1988.

Orang-orang Kuat Pak Harto, *Panji Masyarakat*, No 571, 1988.

Komarudin Hidayat, Jurus Pak Munawir Syadzali, *Panji Masyarakat*, No 573, 1988.

Ihsan Ali Fauzi, Yang Muda Yang Beragama, *Panji Masyarakat*, No 565, 1-10 Februari 1988.

Mengislamkan orang Islam, *Panji Masyarakat*, No 595, 1988.

Sayidiman Suryohadiprojo, Peranan Umat Islam dalam Pembangunan Bangsa, *Panji Masyarakat*, No 590, 1988.

Syed Muhammad Naquib Al Attas, *Panji Masyarakat*, No 603, 1989.

Peta Dakwah di Pedesaan, *Panji Masyarakat*, No 599, 1989.

Perjuangan Hatta, *Panji Masyarakat*, No 598, 1989.

Sidang Jilbab 'Panas', *Panji Masyarakat*, No 614, 1989.

Tak habis-habisnya Kami Diledek, *Panji Masyarakat*, No 600, 1989.

Lagi, Siswi Berkerudung Di-PHK, *Panji Masyarakat*, No 600, 1989.

Perlu UU Zakat di Indonesia, *Panji Masyarakat*, No 608, 1989.

Zakat Profesi, Menyusun Aturan Main, *Panji Masyarakat*, No 608, 1989.

Peranan Agama dalam Pembangunan, *Panji Masyarakat*, No 598, 1989.

Angin Segar dari Pencakar Langit, *Panji Masyarakat*, No 610, 1989.

Dakwah Islam di Hotel Hilton, *Panji Masyarakat*, No 610, 1989.

Kasus Lampung Jangan disebut Mujahiddin, *Panji Masyarakat*, No 603, 1989.

Membangun Iman di Tengah Pembangunan, *Panji Masyarakat*, No 607, 1989.

Sebuah Martabat (akan) Terangkat, *Panji Masyarakat*, No 602, 1989.

'Satu-Satunya Memang Hanya Islam, *Panji Masyarakat*, No 602, 1989.

RUU PA, dari Pak Harto sampai Victor Tanja, *Panji Masyarakat*, No 614, 1989.

RUU Peradilan Agama Mulai Digugat, *Panji Masyarakat*, No 607, 1989.

Dari Usaha Awal Pak Harto, Wawancara dengan Ismail Suny, *Panji Masyarakat*, No 607, 1989.

RUU Peradilan Agama, Alhamdulillah, *Panji Masyarakat*, No 601, 1989.

Antara Apriori dan Lapang Dada, *Panji Masyarakat*, No 616, 1989.

Mempercepat Demokratisasi, *Panji Masyarakat*, No 562, 1988.

Profesionalisme Pers dan Dakwah Islam, *Panji Masyarakat*, No 564, 1988.

Dari Sajadah Eva Arnas sampai Dakwah Asmuni, *Panji Masyarakat*, No 564, 1988.

Nahi Munkarnya Belakangan, *Panji Masyarakat*, No 564, 1988. Zamakhsyari Dhofier, Hubungan Intelektual Islam antara Indonesia dengan Timur Tengah, *Panji Masyarakat*, No 565, 1988.

Alumni Timur Tengah Kepemimpinan Politik kepada Kepemimpinan Ilmu?, *Panji Masyarakat*, No 565, 1988.

Kami Bukan didikan Orientalis, *Panji Masyarakat*, No 565, 1988.

Geger Islamisasi di Asia Selatan, *Panji Masyarakat*, 10 Jul 1988.

Anwar's the Man Malaysian oh the Year '82, *Star* 17 Januari 1982.

Anwar Tokoh Keramat ABIM, *Watan*, 22 April 1983.

Anwar dalam Dilema, *Bumiputera*, 12 Mar 1983.

PKPIM dan Universiti Islam, *Panji Masyarakat*, Jun 1979.

Rencana Pengarang, Tidak ada Perbedaan Dasar antara Shiah dan Ahlu Sunnah, *Panji Masyarakat*, Jun 1979.

Ibnu Hizbullah, Akhbar Tempatan Tidak Senang dengan Kebangkitan Islam, *Panji Masyarakat*, Jun 1979.

Farhan, Pergerakan ABIM dan Cabaran Perpaduan Kaum, *Panji Masyarakat*, Julai 1979.

Rencana Pengarang, Generasi Baru dan Masa Depan Negara, *Panji Masyarakat*, September/Oktobre 1979.

Muhammad Farid, Rencana Pengarang Berita Harian Dijawab, *Panji Masyarakat*, 1979.

Farhan, Anwar Menyelar Perkauman Sempit, *Panji Masyarakat*, Ogos 1979.

Anwar Ibrahim, Da'wah di Kalangan Belia, *Panji Masyarakat*, Ogos 1979.

Lahirnya Seorang Tokoh, *Panji Masyarakat*, Oktober 1982.

Ucapan Asri Ditolak, *Panji Masyarakat*, November/Disember 1982.

PAS dan Trend Radikal?, *Panji Masyarakat*, November/Disember 1982.

Berakhirnya Era Asri, *Panji Masyarakat*, November/Disember 1982.

Bahasa Melayu Tergugat, *Panji Masyarakat*, November/Disember 1982.

Surtahman Kastin, Model Kebangkitan Islam, *Panji Masyarakat*, Oktober 1982.

UMNO Di bawah 2 M, *Panji Masyarakat*, Mac/ Apr 1982.

PAS di Musim Pilihan Raya, *Panji Masyarakat*, Mac/ Apr 1982.

DAP Ingin Berkuasa, *Panji Masyarakat*, Mac/ Apr 1982.

ABIM dan Pilihan Raya, *Panji Masyarakat*, Mac/ Apr 1982.

3M dan Pendidikan Islam, *Panji Masyarakat*, Mac/ Apr 1982.

Hasrat yang Tertunda, *Panji Masyarakat*, Mei / Jun 1982.

Siddiq Fadhil, Islam sebagai Alternatif, *Panji Masyarakat*, Ogos/Sep 1982.

Ke Mana Haluan ABIM? Wawancara dengan Setiausaha Agung ABIM, *Panji Masyarakat*, Oktober 1982.

Pandangan Bukan Islam tentang Islamisasi Malaysia, *Panji Masyarakat*, April 1983.

Penterapan Nilai Islam di Malaysia, *Panji Masyarakat*, Januari/Februari 1983.

Datuk Harun Kupas Politik Malaysia, *Panji Masyarakat*, Julai 1983.

Anwar tidak Syar'ie Ditarik, *Panji Masyarakat*, Mac 1983.

PAS: Ke Arah Pimpinan Ulamak, *Panji Masyarakat*, Mei/Jun 1983.

Sebuah Dunia Tanpa Bunga, *Tempo* 16 Julai 1983.

Dengan Mandat Baru dan Kabinet Baru, *Tempo*, 19 Maret 1983.

Dengan Upacara 45 Menit, Sebuah Pergantian, *Tempo*, 2 April 1983.

Bendera Hijau di Kejauhan, *Tempo*, 10 September 1983.

Islam di Antara Puak-Puak, wawancara Mahathir Mohamad, *Tempo*, 10 September 1983.

Cerita Ricuh Berkepanjangan, *Tempo*, 25 Agustus 1984.

Kini IAIN Disamakan dengan Kiblat, *Tempo*, 9 Juni 1984.

Pesan Sebuah Generasi, *Tempo*, 25 Agustus 1984.

Ketegangan Panjang di Balik Debat yang Gagal, *Tempo*, 17 November 1984.

Negara Islam dengan Satu Kursi, *Tempo*, 17 November 1984.

Robohnya Dinding Politik Islam, *Tempo*, 29 Des 1984.

Abdurrahman Wahid, Islam Punya Konsep Kenegaraan?, *Tempo* 29 Des 1984.

Dari Perkara Priok dan Bom BCA, *Tempo*, 19 Januari 1985.

Bentrokan Berdarah di Baling, *Tempo*, 30 November 1985.

Menagih Janji Sesudah Merdeka, *Tempo*, 30 November 1985.

Amien Rais, Ramadan di Kampus, *Tempo* 13 Mei 1989.

Undang-undang Islam Boleh Dilaksana: Anwar Ibrahim, *Berita Harian*, 2 Mac 1979.

Hussein Yaaqub, Anwar dalam Dilema, *Bumiputera*, 12 Mac 1983.

Zulkiply Harun, Anwar Tokoh Keramat ABIM, *Watan*, 22 April 1983.

Anwar's the Man Malaysian of the Year '82, *Star*, 17 Januari 1983.

Mahathir Dedah Cita-cita Jadi PM Semenjak Zaman Tunku, *Utusan Malaysia*, 18 Jun 1982.

Rosihan Anwar, Dua Imam di Satu Mesjid Terengganu, *Panji Masyarakat*, No 369, 1982.

Debate over a New University, *Asiaweek*, 26 Mac 1982.

After Riots More Tension, *Asiaweek* 9 April 1982.

Islamization to ensure Malaysia does not Become an Islamic, *Crescent International*, 1-15 Julai 1984.

Systematic de-Islamization of Indonesia Society, *Muslimmedia*, Julai 1984.

Malaysia Tries to Exclude Outside Islamic Influence, *Muslimmedia*, May 1984.

Indonesia Regime Says Call for Islamic State is 'Subversion', *Crescent International*, 16-30 November 1983.

Pagan Ideology Replaces Islam in Indonesia, *Crescent International*, 1-15 Julai 1983.

Dr Mahathir Syor Tubuh Kelab Berbagai Kaum, *Utusan Malaysia*, 29 Mei 1982.

Mahathir Sudah Jemu Ajak PAS Masuk Barisan, *Mingguan Malaysia*, 16 Mei 1982.

Mohd Zain bin Abdul Madjid, Dawn of New Age in Politics, *Straits Times*, 5 May 1982.

Dr M: PAS Using Religion to Win Support, *Business Times*, 19 April 1982.

Ainon Jamal, Mahathir Mahu Kerajaan yang Bersih, Jujur dan Amanah, *Watan*, 26 Mac 1982.

Anwar Tinjau Kerja-kerja Menyiap Cawangan Bank Islam, *Utusan Malaysia*, 25 Mei 1983.

Casino Ban on Muslims, *Star*, 18 Januari 1983.

Anwar: Tiada Niat Jepunkan Rakyat, *Watan*, 25 Mac 1983.

Bidang Kuasa Mahkamah Syariah akan Dikaji: Anwar, *Utusan Malaysia*, 31 Mac 1983.

Anwar Tokoh Keramat ABIM, *Watan*, 22 April 1983.

PAS Only Knows How to Criticise: Says Anwar, *Straits Times*, 30 Mei 1983.

PAS dan Trend Radikal?, *Panji Masyarakat*, November/Disember 1982.

Hubungan Umat Islam dan ABRI, *Panji Masyarakat*, No 527, 1987.

Islam sebagai Baju Zirah di Kalangan Anak Muda, *Tempo*, 13 Mei 1989.

Bermula dari Masjid Salman, *Tempo*, 13 Mei 1989.

Antara Apriori dan Lapang Dada, *Panji Masyarakat*, No. 616, 1-10 Juli 1989.

Setelah Breidel, Perlu Penyejuk?, *Tempo*, 3 November 1990.

Cendekiawan Muslim: Melangkah dari Malang, *Tempo*, 8 Disember 1990.

Ide Setelah Membaca Kiblat, *Tempo*, 8 Disember 1990.

Setelah Boom Sarjana Islam, *Tempo*, 8 Disember 1990.

Dawam Rahardjo, Bank Muamalat, *Tempo*, 2 November 1991.

Bank dengan Agunan Amanah, *Tempo*, 9 November 1991.

Kiat-kiat Menghindarkan Riba, *Tempo*, 9 November 1991.

Esposito, John L., Islam's Southeast Shift, A Success that Could Lead Renewal in Muslim World, *Asiaweek*, 4 April 1997.

Resmi Berlaku, Penggunaan Seragam Khas di Sekolah, *Kompas*, 17 Februari 1991.

Bukan Haji Politik, *Tempo*, 6 Julai 1991.

Ratusan Masjid, Seribu Dai, *Tempo*, 6 Julai 1991.

Islam Milik Semua, Wawancara dengan Munawir Sjadzali, *Tempo*, 6 Julai 1991.

Tauhid dan Amal Saleh: Inti Kemajuan Islam Menelusuri "Perjalanan" Dr Ir M. Imaduddin Abdulrahim, M.Sc, Jurnal Ulumul Quran, No 2, Vol. V, Th 1994, hlm: 86-94.

Kekhawatiran itu Bisa Dimengerti, Wawancara dengan Prof Dr Franz Magnis Suseno, *Ulumul Qur'an*, No. 1, Vol. VI, Tahun 1995.

Beringin Makin Hijau, *Tempo*, 3 Oktober 1992.

ICMI bukan Ancaman, *Harian Republika*, 9 Januari 1995.

Aswab Mahasin, ICMI dan Berbagai Cerita Mengenaunya, *Harian Republika*, 9 Januari 1995.

M. Rusli Karim, Menelusuri Perjalanan Panjang ICMI, *Media Indonesia*, 23 November 1995.

ICMI Sebagai Gerakan Kebudayaan, *Republika*, 9 Januari 1995.

Mansyur al Farisi, ICMI dan Perubahan Orientasi Politik Islam, *Media Indonesia*, 7 Disember 1995.

Deliar Noer, 1996: Umat Islam dan Politik, *Forum Keadilan*, 15 Januari 1996.

Happy Bone Zulkarnain, ICMI dan "High Politics", *Pikiran Rakyat*, 6 Disember 1995.

Dari Doa Politik sampai Calon Wakil Presiden, *Tempo*, 3 Oktober 1992.

Alamsyah Selenggarakan Doa Pencalonan Kembali Pak Harto, *Suara Karya* 1 Mei 1992.

Forum Demokrasi tidak Pernah Bermaksud Melawan Pemerintah, *Kompas*, 29 April 1992.

PPP Usulkan Try Jadi Wapres agar Sukseksi Berjalan Mulus, *Kompas*, 23 Mei 1992.

Alamsyah: Ikatan Cendekiawan Jangan Digunakan untuk Berpolitik Praktis, *Kompas* 6 Mei 1994.

Ikatan Cendekiawan Tendensius untuk Berpolitik Praktis, *Media Indonesia*, 9 Mei 1994.

The New Face of Islam, *Time*, 23 September 1996.

Habibie: ICKI bukan Perekat atau Payung, *Media Indonesia*, 13 Mei 1994.

Budaya Politik Jawa, Kurang Toleran terhadap Beda Pendapat, *Kompas* 19 Mei 1994.

Amien Rais, Tidak Ada Negara Islam, *Panji Masyarakat*, No. 376/1982.

Kamarudin, Siklus Kekalahan Partai Islam, *Sabili*, Edisi Khusus, No. 9, TH.XI, Sejarah Emas Muslim Indonesia, 2003.

Hudud Hanya di Mulut, *Massa*, 7 September 1996.

Seragam Harus, Jilbab Boleh, *Tempo*, 19 Januari 1991.

Mixed Signal, *Far Eastern Economic Review*, 21 Mei 1998.

Read the Sign, *Far Eastern Economic Review*, 18 Jun 1998.

Required Lessons, Islamic Civilization Course Catches Many by Surprise, *Far Eastern Economic Review*, 17 Jul 1997.

Keeping Faith with Islam, *Asiaweek*, 19 January 1986.

How much religious education?, *Asiaweek* 12 October 1986.

A Crackdown on Muslim Radicals, *Asiaweek* July 27, 1984.

A Storm in the North, *Asiaweek*, August 24, 1984.

The Fundamentalists Turn Defiant, *Asiaweek*, Aug 31 1984.

Law Controversy, *Asiaweek*, Sep 7, 1984.

Walking the Path of Islamisation, *Asiaweek*, 14 September 1984.

Rapping the Firebrands, *Asiaweek*, 14 September 1984.

A Clash of Ideologies, *Asiaweek*, Sep 28, 1984.

The Rulers Head Off a Clash, *Asiaweek*, Nov 23, 1984.

Making Peace, *Asiaweek*, 14 December 1984.

Clash in Kedah, *Asiaweek*, 29 November 1985.

A State of Shock, *Asiaweek*, 6 November 1987.

A Climate of Fear, *Asiaweek*, 13 November 1987.

A Question of Language, *Asiaweek*, August 16, 1987.

The Road to Rejection, *Asiaweek*, 29 Oktober 1999.

Stuck in the Middle, *Asiaweek*, 22 Oktober 1999.

John L. Esposito, Islam's Southeast Shift, A Success that Could Lead Renewal in Muslim World, *Asiaweek*, 4 April 1997.

A Warning Shot, *Far Eastern Economic Review*, 2 April 1998.

Whose religion? Get Progressive, Mahathir Tells Conservatives, *Far Eastern Economic Review*, 11 September 1997.

Balance of Power, *Far Eastern Economic Review*, 11 Jun 1998.

Indonesia after Soeharto. *Far Eastern Economic Review*, 4 Jun 1998.

Prinsip Perjuangan PAS tidak Berubah, *Massa*, 9 Disember 1996.

The Road to Rejection, *Asiaweek*, 29 Oktober 1999.

Stuck in the Middle, *Asiaweek*, 22 Oktober 1999.

Budaya Politik Jawa, Kurang Toleran terhadap Beda Pendapat, *Kompas* 19 Mei 1994.

Islam Hadhari Punca Kekalahan Besar BN. *Harakah*. 10-25 Jamadil Awal 1429 / 16-31 Mei 2008.

Mohd Shauki Abd Majid, Taubat Nasuha dan Amanat Hadi, *Massa*, 5-11 Mei 2001.

Hassan Mohd Noor, Satu Lagi Sandiwara Politik?, *Massa*, 29 September – 5 Oktober 2001.

Salleh Buang, Retorik Penubuhan Negara Islam, Antara Penolakan dan Pengisian, *Massa*, 6-12 Oktober 2001.

Orientasi Politik ABIM Berbeza, wawancara Ahmad Azam Abdul Rahman dengan *Utusan Malaysia*, 19 November 2001.

Dakwah dan Politik: Mencari Titik Pertemuan, *Massa*, 30 Jun – 6 Julai 2001.

Apakah Muslihat PAS?, *Massa*, 6-12 Oktober 2001.

Perlembagaan Malaysia dan Negara Islam, *Massa*, 16-22 Jun 2001.

Malaysia Negara Islam – PM: Dr. Mahathir Sahut Cabaran Fadzil Nor, *Mingguan Malaysia*, 30 September 2001.
Mampukah PAS Perintah Malaysia?, *Massa*, 9-15 Jun 2001.
ABIM Ditunjuk Jalan Keluar, *Massa*, 17-23 November 2001.

TESIS, KERTAS KERJA DAN PROSIDING

Abdul Halim Ramli, Malaysia sebagai Negara Islam atau Sekular?: Perspektif Sejarah, Prosiding Persidangan Antarabangsa Islam dalam Masyarakat Malaysia (PAIMM), 5-6 Oktober 2010, Anjuran Jabatan Sejarah Fakulti Sastera dan Sains Sosial Universiti Malaya.

Abdul Hamid Mohamad, Islam dan Tafsiran Keperlembagaan oleh Mahkamah di Malaysia, dalam Muzakarah Pakar IKIM, Malaysia: Kemelut Negara Islam Negara Sekular, 19 Februari 2013.

Abdul Kadir bin Sulaiman, Islam sebagai Agama Persekutuan: Tanggungjawab Eksekutif, Kehakiman dan Parlimen, Kertas Kerja Seminar Pemahaman Kedudukan Islam dalam Perlembagaan Persekutuan, anjuran Yadim, Jakim dan IKIM, Dewan Besar IKIM Kuala Lumpur, 25 Oktober 2011.

Abdullah Zaik Abdul Rahman, Siyasah Syar'iyah dan Tahalluf Siyasiy di Kalangan Parti Politik Ummat Islam di Malaysia: Satu Analisa Kritikal, Kertas Kerja Wacana Pemikiran dan Peradaban Ummah III, Kulliyyah Undang-Undang Ahmad Ibrahim UIA Gombak, 12 November 2011.

Adian Husaini, Liberalisasi Islam di Indonesia, Makalah yang disampaikan dalam Program Rakorda Majlis Ulama se-Jawa dan Lampung di Serang Banten 11 Ogos 2009.

Ahmad Fauzi Abdul Hamid, The New Challenges of Political Islam in Malaysia, Kertas Kerja, The Asia Research Centre Conference on New Modes of Governance and Security Challenges in the Asia Pacific, Murdoch University, Perth 12-13 February 2009.

Ahmad Imam Mawardi, Socio-Political Background of the Enactment of Kompilasi Hukum Islam ini Indonesia, Tesis MA, Institute of Islamic Studies McGill University Canada., 1998.

Amin Fadlillah, Aliran Kesedaran Negara (ALIRAN) dalam Gerakan Reformasi di Malaysia 1998-1999, Projek Sarjana, Sains Politik, Fakulti Sains Sosial dan Kemanusiaan, UKM, 2005.

Azali Bin Atan, Islam, Politik dan Pentadbiran: Satu Tinjauan Mengenai Proses Penerapan Nilai-nilai Islam di Malaysia. Latihan Ilmiah (tidak diterbitkan). Jabatan Sains Politik, Fakulti Sains Sosial dan Kemanusiaan. UKM. 1986.

- Aziz Jamaludin Mhd Tahir, *Pemikiran Hasan al Banna tentang Siyasa Syariyyah dan Aplikasinya dalam Sistem Pemerintahan*, Disertasi PhD Hukum Islam Program Pasca Sarjana Universitas Islam Negeri Sultan Syarif Kasim Riau, 2012.
- Hasanudin Daud, *Islam dan Politik dalam Proses Demokrasi: Kajian Perbandingan Partai Keadilan Sejahtera (PKS) di Indonesia dan Parti Islam Se-Malaysia (PAS) di Malaysia 1999-2009*, Tesis PhD, Jabatan Sejarah Fakulti Sastera dan Sains Sosial Universiti Malaya, 2014.
- M. Amien Rais, *Suksesi 1998: Satu Keharusan*, Makalah Dialog Pembangunan ke-7 1993/1994 anjuran Center for Information and Development Studies, Jakarta.
- Muhamad Naser bin Disa, *Peranan Pemerintah Untuk Membetulkan Salah Tanggapan terhadap Kedudukan Agama Islam dalam Perlembagaan Persekutuan*, Kertas Kerja Seminar Pemahaman Kedudukan Islam dalam Perlembagaan Persekutuan, anjuran Yadim, Jakim dan IKIM, Dewan Besar IKIM Kuala Lumpur, 25 Oktober 2011.
- Mohd Farid Mohd Sahran, *Pemeriksaan Ilmu Asas Dakwah Manhaj Maliziy: Perspektif ABIM*, kertas kerja yang dibentangkan dalam Seminar Antarabangsa Dakwah dan Generasi Muda, pada 10-11 September 2007 di UKM Bangi.
- Mohammad Redzuan Othman, *Sejarah Penyebaran, Perkembangan dan Penghayatan Islam dalam Masyarakat Melayu*, Kertas Kerja Seminar Sejarah Nasional Malaysia, anjuran Universiti Malaya dan Kerajaan Negeri Melaka, 27 November 2008.
- Mohammad Redzuan Othman et.al., *Prosiding Projek Penerapan Nilai Islam dan Pendekatan Islam Hadhari Kesannya ke atas Masyarakat Melayu 1982-2008*, Kementerian Sains, Teknologi dan Inovasi (MOSTI) dan Universiti Malaya.
- Mohammad Nor Manutty, *Perception of Social Change in Contemporary Malaysia: A Critical Analysis of ABIM's Role and Its Impact Among the Muslim Youth*, Tesis PhD, Temple University, 1988.
- Saiful Mujani, *Religious Democrat: Democratic Culture and Muslim Political Participation in Post-Suharto Indonesia*, Disertasi PhD, The Ohio State University, 2003.
- Siddiq Fadzil, *Melayu dan Persoalan Jati Diri: Memaknai Fenomena Keislaman dalam Sejarah Bangsa*, Ucapan Utama dalam Persidangan Antarabangsa Islam dalam Masyarakat Malaysia (PAIMM), 5-6 Oktober 2010, Anjuran Jabatan Sejarah Fakulti Sastera dan Sains Sosial Universiti Malaya.
- Syed Ahmad Hussein, *Islam and Politics in Malaysia 1969-1982: The Dynamic of Competing Traditions*, Tesis PhD, Yale University, 1988.
- Takeshi Kohno, *Emergence of Human Rights Activities in Authoritarian Indonesia: The Rise of Civil Society*, Tesis PhD, Ohio State University, 2003.

Umar Shihab, Perkembangan Islam di Indonesia, kertas kerja dibentangkan dalam Seminar Islam dan Imperialisme Baru, anjuran Persatuan Ulama Malaysia pada 19-20 Julai 2003 di Hotel Armada Petaling Jaya.

Weiss, Meredith L., The Politics of Protest: Civil Society, Coalition Building and Political Change in Malaysia. Disertasi PhD. Yale University, 2001.

Zuly Qadir, Gerakan Islam Politik Kontemporer di Indonesia, makalah Diskusi Serial Terbatas Islam, HAM dan Gerakan Sosial di Indonesia, Pusat Studi Hak Asasi Manusia Universitas Islam Indonesia, Yogyakarta 13-14 Agustus 2008.

Zambry Abdul Kadir, Religion and Politics: The Search for Political Legitimacy of the Pan-Islamic Party of Malaysia, Disertasi PhD, Temple University, 1995.

WAWANCARA

1. Hj Abdul Halim Tawil (Setiausaha Majlis Agama Islam Melaka), Melaka, 22 April 2008.
2. Datuk Dr Siddiq Fadzil (Pengerusi Wadah ABIM), Kajang, 22 Januari 2009 dan 28 Mac 2012.
3. Dr Nasir Tamara (mantan Ahli Jawatankuasa ICMI dan Senior Fellow Institut of Southeast Asian Studies), Kuala Lumpur 13 Februari 2010.
4. Drs Ahmad Bagdja (Naib Presiden Nahdlatul Ulama), Jakarta 10 Disember 2009.
5. Prof Madya Dr Nidzamuddin Sulaiman (Pensyarah Sains Politik UKM), Bangi 11 Mei 2010.
6. Tun Mahathir Mohammad (Mantan Perdana Menteri Malaysia ke-4), Kuala Lumpur, 18 Mei 2010.
7. Prof Madya Dr Shahrudin Badarudin (Pensyarah UiTM Shah Alam), Kuala Lumpur 31 Mei 2010.
8. KH Muhyiddin Abdussomad (Intelektual dan Rois Syuriah Nahdlatul Ulama), Jember Jawa Timur 26 Disember 2010.
9. Masdar F. Masudi (AJK ICMI, NU dan Pengarah Perhimpunan Pengembangan Pesantren dan Masyarakat), Jakarta 20 Disember 2010.
10. Wan Abdul Rahman Wan Abdul Latif (Pengarah Penyelidikan PAS Pusat), Bangi 18 Februari 2011.
11. Drs. Slamet Efendi Yusuf, MSi (mantan Wakil Ketua Golkar dan anggota parlimen Indonesia), Kuala Lumpur 22 Oktober 2011.
12. Prof Dr Andi Faisal Bakti (Universitas Islam Negeri Jakarta), Bangi, 17 Oktober 2011.
13. Datuk Aziz Jamaludin Tahir (bekas Yang Dipertua Yayasan Dakwah Islamiyah Malaysia), Kuala Lumpur 15 November 2011.
14. Mohd Shauki Abdul Madjid (Pengurus Besar Bahagian Penerbitan dan Penyelidikan YADIM), Kuala Lumpur 2 Disember 2011.
15. Drs Abdul Hamid Chidli (mantan Pegawai Departemen Agama Jember Kementerian Agama Indonesia), Jember 27 Ogos 2012.

16. Faishal Aminudin MA, Ketua Jabatan Ilmu Politik Universitas Brawijaya Malang Jawa Timur Indonesia, Jakarta 29 Ogos 2012.
17. Drs Isa Muchsin, Naib Setiausaha Agung Partai Persatuan Pembangunan, Jakarta, 30 Ogos 2012.
18. Sahlul Fuad MA, Anggota Lembaga Penelitian dan Pengembangan Partai Persatuan Pembangunan, Jakarta 30 Ogos 2012.
19. Dato Seri Ahmad Zamzamin Hashim, mantan Ketua Pengarah Penyelidikan di Jabatan Perdana Menteri, Kuala Lumpur 6 Oktober 2012.
20. Datuk Nakhaie Ahmad (Bekas Yang Dipertua Yayasan Dakwah Islamiah Malaysia dan Bekas Naib Presiden PAS), Kajang 21 Oktober 2012.
21. Dr Hizbullah Huda (Pensyarah, bekas aktivis Masjid Salman Bandung), Kuala Lumpur, 17 Ogos 2013.
22. Drs. Musthofa Hilmy (bekas wartawan Tempo), Jakarta 10 November 2013.
23. Prof Madya Dr Shamrahayu Aziz, (Pensyarah Undang-Undang di Universiti Islam Antarabangsa Malaysia), Gombak, 8 November 2013.
24. Nasarudin Mat Isa, bekas Timbalan Presiden PAS, Bandar Bukit Mahkota Bangi, 25 September 2013.
25. Dr Chandra Muzaffar, Presiden Just Movement, Petaling Jaya, 28 Januari 2014.
26. Dato Dusuki Ahmad, bekas Ahli Parlimen, Petaling Jaya. 5 Jun 2014.
27. Ahmad Said (Timbalan Pengetua Kolej Darul Hikmah Kajang), 29 November 2014.
28. Surtahman Kastin Hasan, (Bekas Pensyarah Ekonomi Universiti Kebangsaan Malaysia), Bangi 24 April 2015.

INTERNET

Malaysiakini
 Harakahdaily
 Themalaysianinsider
 Sistersinislam.org.my
 Detik.com
 Kompas.com
 Tempo.co.id
 Nu.or.id
 Dewandakwah.com

SENARAI SINGKATAN

ABIM	Angkatan Belia Islam Malaysia
ABRI	Angkatan Bersenjata Republik Indonesia
AKDN	Akta Keselamatan Dalam Negeri
API	Angkatan Pemuda Insaf
AUKU	Akta Universiti dan Kolej Universiti
AWAS	Angkatan Wanita Sedar
BABINSA	Badan Pembinaan Desa
BKK	Badan Kordinasi Kampus
BN	Barisan Nasional
BPUPKI	Badan Usaha Penyelidik Persiapan Kemerdekaan Indonesia
CCC	Chinese Consultative Council
CCM	Council of Churches of Malaysia
CFM	Cristian Federation of Malaysia
CSIS	Centre for Strategic and International Studies
DAP	Democratic Action Party
DDII	Dewan Dakwah Islam Indonesia
DEB	Dasar Ekonomi Baru
DI/TII	Darul Islam/Tentara Islam Indonesia
DMI	Dewan Masjid Indonesia
DPR	Dewan Perwakilan Rakyat
FORMACI	Forum Mahasiswa Ciputat
FPI	Front Pembela Islam
GESTAPU	Gerakan 30 September
GOLKAR	Golongan Karya
GPK	Gerakan Pengacau Keamanan
GUPPI	Gabungan Usaha Pendidikan Pondok Indonesia
HMI	Himpunan Mahasiswa Islam
IAIN	Institut Agama Islam Negeri
ICMI	Ikatan Cendekiawan Muslim Indonesia
IKD	Institut Kajian Dasar
IKIM	Institut Kefahaman Islam Malaysia
IMM	Ikatan Mahasiswa Muhammadiyah
IPB	Institut Pertanian Bogor
IRC	Islamic Representative Council
ISA	Internal Security Act
ITB	Institut Teknologi Bandung
ISKA	Ikatan Sarjana Katolik Indonesia
JAKIM	Jabatan Kemajuan Islam Malaysia
JAWI	Jabatan Agama Islam Wilayah
JDBTHI	Jajasan Dana Bantuan Untuk Tjalon Hadji Indonesia
JI	Jamaah Islamiah
JIL	Jaringan Islam Liberal
JIM	Jamaah Islah Malaysia
JKSM	Jabatan Kehakiman Syariah Malaysia
Kemenag RI	Kementerian Agama Republik Indonesia
KMM	Kesatuan Melayu Muda
KHI	Kompilasi Hukum Islam

LDK	Lembaga Dakwah Kampus
LMD	Latihan Mujahid Dakwah
LP3ES	Lembaga Penelitian Pendidikan Penerangan Ekonomi dan Sosial
LSAF	Lembaga Studi Agama dan Filsafat
LUTH	Lembaga Urusan Tabung Haji
MAJUIKAN	Majlis Kemajuan Ikan Malaysia
MASYUMI	Majlis Syuro Muslim Indonesia
MATA	Majlis Agama Tertinggi Se-Malaya
MARA	Majlis Amanah Rakyat
MCA	Malaysian Chinese Association
MCCBCHS	Malaysian Consultative Council of Buddhism, Cristianity, Hinduism and Sikhism
MDI	Majlis Dakwah Islamiyah
MIN	Malaysian Interfaith Network
MIC	Malaysian Indian Congres
MNP	Malay Nationalist Party
MPR	Majlis Permesyuaratan Rakyat
MUI	Majlis Ulama Indonesia
NASAKOM	Nasionalisme, Agama dan Komunisme
NEF	National Evangelical Fellowship
NKK	Normalisasi Kehidupan Kampus
NU	Nahdlatul Ulama
OIC	Organization of Islamic Countries
OPSUS	Operasi Khusus
PARMUSI	Partai Muslimin Indonesia
PAN	Partai Amanat Nasional
PAS	Parti Islam se-Malaysia
PBB	Partai Bulan Bintang
PDI	Partai Demokrasi Indonesia
PEMILU	Pemilihan Umum
PERKIM	Pertubuhan Kebajikan Islam Malaysia
PERMESTA	Perjuangan Rakyat Semesta
PERNAS	Perbadanan Nasional Malaysia
PERSIS	Persatuan Islam
PERTI	Persatuan Tarbiyah Indonesia
PGI	Persatuan Gereja-Gereja Indonesia
PIKI	Persatuan Inteligensia Kristen Indonesia
PII	Pelajar Islam Indonesia
PIR	Partai Indonesia Raya
PKB	Partai Kebangkitan Bangsa
PKI	Partai Komunis Indonesia
PKS	Partai Keadilan Sejahtera
PKMM	Partai Kebangsaan Melayu Malaya
PKPIM	Persatuan Kebangsaan Pelajar-pelajar Islam Malaysia
PMII	Pergerakan Mahasiswa Islam Indonesia
PMP	Pendidikan Moral Pancasila
PNI	Partai Nasional Indonesia
PP	Peraturan Pemerintah
PPBUM	Persatuan Pelajar Bahasa Universiti Malaya
PPP	Partai Persatuan Pembangunan
PR	Pakatan Rakyat

PRRI	Pemerintahan Revolusioner Republik Indonesia
PSI	Partai Sosialis Indonesia
PSII	Partai Sarekat Islam Indonesia
RTM	Radio Televisyen Malaysia
SDSB	Sumbangan Dana Sosial Berhadiah
SKB	Surat Keputusan Bersama
SIS	Sister in Islam
SISDIKNAS	Sistem Pendidikan Nasional
TNI	Tentera Nasional Indonesia
UIA	Universiti Islam Antarabangsa
UI	Universitas Indonesia
UIN	Universitas Islam Negeri
UGM	Universitas Gajah Mada
UKM	Universiti Kebangsaan Malaysia
UM	Universiti Malaya
UMNO	United Malayan National Organization
UNAIR	Universitas Airlangga
UUPA	Undang-Undang Peradilan Agama
UUPN	Undang-Undang Pendidikan Nasional
YADIM	Yayasan Dakwah Islamiah Malaysia
YAMP	Yayasan Amal Bakti Muslim Pancasila
YAPEIM	Yayasan Pembangunan Ekonomi Islam Malaysia

Lampiran 3

PENERBITAN

JURNAL

- Mohammad Redzuan Othman dan Amin Fadlillah, Perspektif Badan Bukan Kerajaan (NGO) Islam terhadap Dasar Penerapan Nilai-Nilai Islam dan Pendekatan Islam Hadhari, *Jurnal Hadhari*, 4 (1) (2012), 49-76.
- Amin Fadlillah dan Mohammad Redzuan Othman, Dinamika PAS (Malaysia) dan PKS (Indonesia) dalam Perjuangan Menubuhkan Negara Islam, *Jurnal Sejarah*, No. 21, 2013, Jabatan Sejarah, Universiti Malaya.

BAB DALAM BUKU

- Amin Fadlillah "Arus Perdana Islam di Malaysia dan Indonesia", dalam Mohammad Redzuan Othman (editor) et.al, *Malaysia Indonesia: Romantika Hubungan Bangsa Serumpun*, Kuala Lumpur: Fakulti Sastera dan Sains Sosial Universiti Malaya, 2013.

PROSIDING

- Amin Fadlillah "Perspektif Badan Bukan Kerajaan (NGO) Islam terhadap Dasar Penerapan Nilai-Nilai Islam dan Pendekatan Islam Hadhari", dalam Projek Penerapan Nilai-Nilai Islam dan Pendekatan Islam Hadhari: Kesannya Ke Atas Masyarakat Melayu 1982-2008, Kementerian Sains, Teknologi dan Inovasi (MOSTI) and University of Malaya (2009).
- Amin Fadlillah "Islamisasi di Indonesia dan Malaysia: Antara Kapitalisasi Politik dan Ekspektasi Religius", Jakarta: Direktorat Pendidikan Tinggi Islam, Kementerian Agama Republik Indonesia, 2013.

ARTIKEL DALAM MAJALAH

- 1Malaysia bukan Bidaah, Majalah *Dakwah*, Edisi Mei-Jun 2010 Penerbit Yadim.

- 1Malaysia: Manifestasi Keadilan Islam, Majalah *Dakwah*, Edisi Mei-Jun 2010 Penerbit Yadim.
- Bangsa Melayu Memimpin Dunia?, Majalah *Dakwah*, Edisi Mei-Jun 2013 Penerbit Yadim.
- Kiblat Pendakwah Antara Niat Murni dan Godaan Material, Majalah *Dakwah*, Edisi November-Disember 2016 Penerbit Yadim
- Mengenal Hakikat Cinta Abadi, Majalah *Dakwah*, Edisi Januari-Februari 2017 Penerbit Yadim

ARTIKEL ONLINE

- Nahdlatul Ulama di Malaysia dalam Perspektif NGO, www.nucim.org (2008).
- Perbandingan Dasar Penerapan Nilai-Nilai Islam dan Pendekatan Islam Hadhari, <http://ummatanwasatan.net/?p=1565> (2008).
- Islam Hadhari Pasca Pilihan Raya ke-12, <http://ummatanwasatan.net/?p=897> (2009).
- Feminisme dalam Dunia Islam, <http://ummatanwasatan.net/?p=2250> (2009).
- Asal Mula dan Perkembangan Qiraah 'Ashim riwayat Hafs, <http://ummatanwasatan.net/?p=3504> (2009).
- Piala Dunia dan Semangat 1Malaysia, <http://ummatanwasatan.net/?p=4304> (2010).
- Isu Syiah: Konflik Teologi apa Politik?, dalam laman, <http://www.themalaysianinsider.com/rencana/article/isu-syiah-konflik-teologi-apa-politik-amin-fadlillah>
- PAS-UMNO, Siapa Lebih Matang? Dalam laman, <http://www.themalaysianinsider.com/rencana/article/pas-dan-umno-siapa-lebih-matang-amin-fadlillah>

PEMBENTANGAN KERTAS KERJA

- "Nahdlatul Ulama di Malaysia dalam Perspektif NGO" in Forum "What Can Malaysian Learn From Nahdlatul Ulama" anjuran Sisters In Islam (SIS) Kuala Lumpur, 10 February 2008.

- **”Dinamika Nahdlatul Ulama dalam Pembangunan Ummat: Perjuangan dan Tantangan”** anjuran Nahdlatul Ulama Cabang Istimewa Malaysia at Dewan Syahru Ramadhan Payajaras Dalam Sungai Buloh Selangor, 27 April 2008.
- **”Persepsi Pertubuhan Bukan Kerajaan Islam Terhadap Penerapan Nilai-Nilai Islam dan Pendekatan Islam Hadhari”** in Persidangan Hubungan Malaysia–Indonesia ke-3, anjuran Faculty of Arts and Social Sciences University of Malaya Kuala Lumpur, 6-8 Aug 2009.
- **”Islamization and Its Impact to The Dynamic of Socio-Politics in Malaysia and Indonesia”** dalam The First International Graduate Student Conference organized by The Graduate School Gadjah Mada University, 1-2 December 2009.
- **”Pertubuhan Bukan Kerajaan (NGO) Islam di Malaysia dan Indonesia 1990-1998: Antara Idealisme dan Pragmatisme Politik”** dalam Persidangan Antarabangsa Islam Dalam Masyarakat Malaysia anjuran Department of History Faculty of Arts and Social Sciences University of Malaya Kuala Lumpur, 5-6 October 2010.
- **”Arus Perdana Islam di Malaysia dan Indonesia: Perspektif Sosio-Politik”** dalam Persidangan Hubungan Malaysia–Indonesia ke-5, anjuran Faculty of Arts and Social Sciences University of Malaya Kuala Lumpur, 12-13 July 2011.
- **”Dari Gagasan Eksklusif ke Inklusif: Dinamika PAS (Malaysia) dan PKS (Indonesia) dalam Perjuangan Menubuhkan Negara Islam”**, dalam the 6th International Conference Indonesia and Malaysia, anjuran Faculty of Social and Politics Universitas Airlangga, Surabaya Indonesia, 3-5 July 2012.
- **”Institusi Pondok di Indonesia: Dari Ortodoksi ke Transformasi**, dalam the Ijtimak Pondok-Pondok Malaysia, anjuran Yayasan Pembangunan Pondok Malaysia (YPPM), Alor Star Kedah, 23-24 April 2014.