SYARI'AT ISLAM: POLEMIK PANJANG HUBUNGAN ISLAM DAN NEGARA DI INDONESIA

Abdul Aziz

STAIN Watampone
Jl. HOS Cokroaminoto Watampone Sulawesi Selatan
Email: abdulaziz18@rocketmail.com

Abstrak

Fenomena syari'at Islam sebagaimana topik dari studi ini pada dasarnya membahas persoalan hubungan antara Islam dan negara yang sampai saat ini oleh sebagian kalangan masih dianggap dilematis. Sejak berakhirnya kolonialisme di dunia muslim, sistem politik negara bangsa dipandang sebagai kebutuhan paling tepat dan mendasar yang dapat membentuk masyarakat ke dalam sebuah integrasi yang menyeluruh. Tidak terkecuali dengan Indonesia yang dianggap sebagai negara muslim terbesar pasca kolonial. Mengingat pula dalam masyarakat muslim Indonesia sendiri polarisasi begitu nyata yang sebagian besar dilatarbelakangi oleh perbedaan etnis/kesukuan dan mazhab. Sistem politik negara bangsa tersebut meniscayakan adanya sebuah pemisahan antara otoritas agama di satu sisi dan otoritas politik di sisi lain. Maka kemudian berkembang menjadi sebuah dilema dan sekaligus tantangan yang terus saja dialami oleh negara-negara berpenduduk mayoritas muslim seperti Indonesia. Sehingga berbagai upaya dilakukan oleh kalangan Islam politik dan khususnya gerakan Islam -yang memahami Islam secara integral sebagai agama dan politik- untuk meyatukan antara kedua otoritas ini.

Abstract

The phenomena of Islamic law (syari'at), as a topic of this study discusses the relationship between Islam and the state, which is still considered a dilemma by some people. By the ending of colonialism in Muslims societies, the nation political system is considered as the best thing and a basic need for build the society completely. It also happened in Indonesia as the biggest Muslims country. Meanwhile the polarization can clearly be seen which is mostly caused by ethnical and stream differences. This condition causes a separation between religious authority and political authority. In Indonesia, many efforts have been done by Islamic movement to integrate both authorities.

Kata kunci: *syari'at Islam, Islam politik, negara bangsa, sistem politik*

A. Pendahuluan

Tumbangnya rezim Orde Baru pada 1998 setelah sebelumnya berkuasa selama 32 tahun lamanya, diikuti dengan munculnya kelompok-kelompok dalam masyarakat dengan berbagai latar kepentingan dan ideologi yang berbeda-beda. Kebanyakan hendak melakukan sebuah perubahan sebagai respons terhadap situasi politik saat itu. Dengan kata lain, kehendak untuk membentuk suatu tatanan Indonesia baru yang sesuai menurut garis kepentingan dan aliran ideologi tertentu menyeruak seiring dengan terjadinya gelombang reformasi

politik pasca berakhirnya kekuasaan rezim Soeharto.

Tatanan politik yang begitu hegemonik pada era sebelumnya telah menciptakan ruang publik baru sekaligus menghadirkan perubahan pada perilaku politik dalam masyarakat, yang pada tahap selanjutnya telah mendorong munculnya berbagai gerakan sosial politik di tengah masyarakat sebagai representasi dari dinamika politik yang tiada henti. Di antara kelompok-kelompok yang menonjol adalah kelompok gerakan Islam "garis keras".[1]

Kelompok ini diwakili terutama oleh kelompok Laskar Jihad sebagai sayap gerakan dari Forum Komunikasi Ahlus Sunnah Wal-Jama'ah (FKAW) yang hingga saat ini telah membubarkan diri, Front Pembela Islam (FPI), Hizbut Tahrir Indonesia (HTI), dan Majelis Mujahidin Indonesia (MMI). Dua nama terakhir adalah organisasi gerakan Islam yang hingga kini berkiprah aktif secara nasional yang sangat konsisten memperjuangkan penerapan syari'at Islam dalam sistem pemerintahan dalam tatanan Indonesia baru pasca reformasi.

Bila dikaji secara historis, nampak semangat untuk menegakkan syari'at Islam di Indonesia tidak pernah padam. Secara historis politis, ide tentang perkawinan antara agama dan negara dengan tujuan terbentuknya sebuah negara Indonesia yang berlandaskan pada syari'at Islam bukanlah suatu isu baru dalam sejarah politik Indonesia pasca kemerdekaan. Misalnya beberapa bulan sebelum kemerdekaan Indonesia diproklamirkan, khususnya dalam pertemuan-pertemuan Badan Penyelidik Usaha Kemerdekaan Indonesia (BPUPKI), ide tersebut telah mulai bergulir deras.

Para anggota BPUPKI saat itu telah terlibat dalam perdebatan-perdebaan resmi mengenai rumusan ideologis dan konstitusional negara Indonesia merdeka, dimana tema tentang penerapan syari'at Islam sebagai ideologi dan konstitusi negara menjadi salah satu perdebatan utama, meskipun pada akhirnya disepakati bahwa Pancasila dan Undang-Undang Dasar 1945 ditetapkan sebagai dasar dan konstitusi negara Republik Indonesia merdeka.

Setidaknya, sejak 1945 sampai dengan 1959 (periode demokrasi liberal) sebagaimana dijelaskan oleh Feith dan Castles (1970), bahwasanya ide tentang tegaknya suatu negara Islam di Indonesia masih menjadi cita-cita utama perjuangan segenap organisasi dan partai politik Islam di Indonesia.[2] Puncak perjuangan tersebut adalah ketika partai-partai Islam yang dimotori oleh Masyumi mempelopori kembali gagasan Islam sebagai ideologi negara dalam sidang Majelis Konstituante 1956-1959 yang berakhir dengan kebuntuan.

Selanjutnya di era Orde Baru, di bawah kendali politik Soeharto yang begitu koersif dan kooptatif. Terjadi restrukturisasi sistem kepartaian pada Januari 1973, dengan hanya membolehkan tiga partai politik yang mengakibatkan partai-partai Islam harus *merger* dalam satu wadah partai politik yaitu Partai Persatuan Pembangunan (PPP). Sembari mengupayakan secara besar-besaran terhadap sosialisasi Pancasila sebagai asas tunggal ideologi politik di Indonesia, melalui Tap MPR No. 8 tahun 1985 Soeharto menegaskan bahwa pemerintah secara resmi menetapkan Pancasila sebagai asas tunggal bagi semua partai politik dan organisasi massa di Indonesia. Dalam pidato tahunannya di depan MPR, 16 Agustus 1982, Presiden Soeharto menegaskan bahwa "seluruh kekuatan sosial dan politik harus menyatakan bahwa dasar ideologi mereka satu-satunya adalah Pancasila".[3]

Setelah melewati beberapa orde, wacana syari'at Islam mencuat kembali seiring dengan bergulirnya gelombang reformasi pada 1998. Dalam konteks ini, kian terbukanya akses politik dan munculnya kebebasan berekspresi serta

demokratisasi telah dimaknai oleh berbagai gerakan politik Islam sebagai momentum dalam mengaktualisasikan identitas diri, dan identitas ideologi serta identitas politik yang sebelumnya sempat terpasung.

Fenomena tersebut juga didukung oleh realitas politik pada beberapa daerah di Indonesia. Sebab ternyata isu dan praktek penegakan syari'at Islam juga menjadi agenda politik pada beberapa daerah dan propinsi seiring dengan terbitnya undang-undang politik tentang otonomi daerah. Contoh yang paling konkrit dari isu ini adalah diberlakukannya praktek penerapan syari'at Islam di propinsi Nanggroe Aceh Darussalam. Begitu pula pada beberapa daerah lain seperti Propinsi Riau, Propinsi Banten, Kabupaten Cianjur, Kabupaten Tasikmalaya, Kabupaten Kebumen, dan Kabupaten Pamekasan. Di daerah-daerah itu gejolak syari'at Islam, ada sebagian yang masih wacana dari beberapa ormas Islam lokal, namun ada juga yang sudah dilaksanakan pada kalangan terbatas, misalnya diwajibkan untuk memakai busana muslimah pada pegawai Pemda, dan diwajibkan untuk menghentikan semua aktivitas pekerjaannya ketika azan dhuhur dan azan ashar berkumandang.[4] Sehingga isu penerapan syari'at Islam yang sebelumnya hanya sebagai isu pinggiran politik, untuk sesaat dalam rentang waktu yang relatif singkat mampu mendapat ruang perbincangan publik yang cukup luas dalam setiap lapisan masyarakat. Maka dalam tulisan ini, penulis hendak mendeskripsikan alasan mengapa syari'at Islam senantiasa menjelma menjadi polemik politik berkepanjangan dalam langgam politik Indonesia modern.

B. Komoditas Politik Syari'at Islam

Ketika masyarakat memahami syari'at Islam sebagai sebuah hal yang identik dengan kekerasan, pada umumnya dikarenakan ada kecenderungan untuk menyamakan istilah syari'at dengan hukum pidana. Misalnya, praktek-praktek pemidanaan, seperti hukum mati (*al-qiṣaṣ*), potong tangan, rajam, dan hukum badan lainnya. Pemahaman demikian, menurut Thontowi,[5] merupakan sebuah kekeliruan, sebab syari'at Islam tidak hanya mengatur masalah pemidanaan, tetapi masih banyak lagi aspek yang dijiwai oleh syari'at itu sendiri.

Lebih lanjut menurutnya bahwa syari'at dalam pemahaman yang komprehensif dipandang sebagai sebuah sistem nilai terpadu (*sharia as an integrated value system*), mengandung prinsip-prinsip dan nilai-nilai universal, serta norma-norma yang mengarahkan keyakinan, pemikiran dan perbuatan manusia secara individual dan kolektif yang mencakup berbagai aspek, seperti kerohanian, ekonomi, sosial, politik, dan hukum yang bersumber pada teks Al-Qur'an dan pada konteks perilaku Rasulullah SAW (As-Sunnah).

Atas dasar definisi tersebut, istilah syari'at jauh lebih luas dari sekedar hukum dan karena itu sifatnya universal dan fleksibel dalam semua kondisi. Dengan kata lain, hukum pidana Islam adalah bagian dari syari'at Islam. Namun menjadi tidak tepat jika bagian kecil dari hukum *al-jināyah* (hukum pidana Islam) diidentikkan dengan konsep syari'at yang luas tersebut. Demikian pendapat golongan yang mengkritik munculnya penyederhanaan pemahaman secara sempit terhadap makna syari'at Islam itu sendiri.

Sementara itu, syari'at Islam sebagaimana dijelaskan dengan sangat baik oleh Amal dan Panggabean, Syari'at Islam merupakan sebuah gagasan tentang hukum Ilahi dalam Islam biasanya disebut dengan istilah *al-fiqh* (fikih) dan *al-syarī'ah* (syari'at). Fikih secara orisinal bermakna pemahaman dalam pengertian yang luas. Seluruh upaya untuk mengelaborasi rincian hukum ke dalam norma-norma spesifik negara, menjustifikasinya dengan perujukan kepada wahyu, mendebatnya, atau menulis kitab dan risalah tentang hukum merupakan contoh-contoh fikih. Jadi,

kata fikih menunjuk kepada aktifitas manusia untuk menderivasi hukum dari wahyu Tuhan.

Sebaliknya, terminologi syari'at, merujuk kepada hukum-hukum Tuhan dalam kualitasnya sebagai wahyu. Dalam penggunaan yang longgar, syari'at bisa menunjuk kepada Islam sebagai agama Tuhan. Kata ini juga merujuk kepada hukum Tuhan yang terkandung di dalam korpus wahyu-Nya. Kata syari'at juga lazimnya digunakan untuk menggantikan kata fikih, dimana konotasi positifnya ditransfer kepada tradisi kesarjanaan hukum Islam. Dalam kasus-kasus lain, kata syari'at diterapkan pada sistem pemikiran birokratis yang aktual untuk menyelaraskannya dengan norma-norma yang diekspresikan dalam tulisan-tulisan teoritis. Sebagai hukum Tuhan, syari'at menempati posisi paling penting dalam masyarakat Islam. Sebagian Umat Islam meyakini syari'at mencakup seluruh aspek kehidupan manusia, baik secara individual maupun secara kolektif. Kecenderungan mendefinisikan syari'at Islam secara luas semacam ini, sekalipun masih bersifat *multi interpretable*, tetap muncul di dunia Islam hingga kini. Sementara itu, syari'at Islam diklasifikasikan ke dalam *al-'ibādah* dan *al-mu'āmalah*. *Al-'ibādah* mengatur hubungan manusia dengan Tuhan, sedangkan *al- mu'āmalah* mengatur hubungan antara manusia dengan manusia dan benda serta penguasa. Kesemuanya ditujukan untuk melindungi agama, jiwa, akal, keturunan, dan harta.

Dengan demikian, menurut batasan yang disebutkan di atas, syari'at mengontrol serta mengatur seluruh perilaku publik dan privat manusia. Ia memiliki aturan tentang kebersihan pribadi, mengemukan aturan-aturan spesifik tentang shalat dan berbagai masalah religius lainnya. Ketentuan tentang masalah keperdataan dan kepidanaan juga tercakup dalam syari'at. Di samping itu, syari'at mengatur bagaimana individu berperilaku dalam masyarakat, bagaimana suatu kelompok berinteraksi dengan kelompok lain, bagaimana mengatasi masalah perbatasan, perselisihan, konflik dan peperangan antar negara serta masalah kelompok minoritas di dalam negara. Dalam pandangan kaum muslimin, syari'at bahkan dapat digunakan sebagai sarana untuk memecahkan masalah sipil dan kriminal internasional.[6]

Dengan demikian, walaupun syari'at secara praktis adalah kategorisasi dari hukum, namun secara politis ia merupakan sumber dari kekuasaan itu sendiri. Bila Thontowi memahami syari'at sebagai sebuah sistem nilai terpadu (*sharia as an integrated value system*) yang bersifat universal dengan pengertian yang jauh lebih luas dari sekedar hukum. Secara relatif berbeda Adnan Amal dan Rizal Panggabean menjelaskan bahwa syari'at merupakan sebuah gagasan tentang hukum yaitu hukum Tuhan yang menyangkut seluruh aspek kehidupan manusia secara universal baik sebagai individu maupun kolektif. Maka menurut Salim dan Azra dengan mengutip Mahfud (1998), dikemukakan bahwa syari'at sebagai manifestasi hukum dalam analisa finalnya merupakan produk politik.[7]

Dikatakan sebagai produk politik, karena semua unsur dalam hukum Islam (syari'at) yang belum atau pun yang telah diintegrasikan ke dalam sistem hukum nasional, terutama lebih merupakan hasil dari interaksi politik antara pemerintah dengan kelompok Islam, khususnya para elit muslim.[8] Maka daripada itu, pemahaman mengenai syari'at Islam sebagai komoditas politik, tidak hanya sebatas persoalan hukum *an-sich*, tetapi lebih merefleksikan konteks syari'at sebagai sumber kekuasaan itu sendiri, dan dalam pengertian ini politik merupakan variabel yang sangat menentukan dalam proses perumusan dan penetapan hukum, yang kemudian dikenal dengan istilah politik hukum.

Maka sebagaimana didefinisikan oleh Mahfud (1998), politik hukum adalah yang akan atau telah diterapkan secara nasional oleh pemerintah, termasuk penjelasan tentang bagaimana politik mengontrol proses-proses pembuatan hukum dengan merujuk pada konfigurasi politik di balik proses penetapannya. Oleh karena itu, hukum secara keseluruhan merupakan kristalisasi aspirasi politik yang saling berinteraksi dan berkompetisi.

Maka dari itu, hukum seharusnya tidak boleh hanya dipersepsi sebagai ketentuan yang imperatif atau persyaratan yang memiliki bentuk *das sollen*. Akan tetapi, hukum juga harus dilihat sebagai subsistem yang realitasnya banyak dipengaruhi oleh politik dalam formulasi materi maupun implementasinya.[9] Tidak mengherankan jika hukum seringkali diasosiasikan dengan kekuasaan, dan inilah alasan mengapa syari'at selalu menjadi komoditas politik. Dengan kata lain bahwa syari'at adalah alat politik dalam usaha menegakkan kekuasaan bagi para pendukungnya. Atas alasan ini pula, Indonesia sebagai negara muslim terbesar, dielektika politik syari'at Islam senantiasa tumbuh subur dalam langgam politik negara.

C. Terminologi Islam Politik

Menurut Syamsuddin, Islam politik adalah pencerminan dari ajaran Islam mengenai politik (hubungan manusia dengan kekuasaan yang diilhami oleh petunjuk Allah) yang telah bercampur dengan berbagai kepentingan manusia. Sedangkan menurut Roy, kajian mengenai Islam politik lebih merupakan usaha memahami dan mempelajari perilaku politik seorang atau umat Islam yang didorong oleh kesadaran keagamaan (Islam). Para pelaku yang membela Islam politik adalah kelompok "Islamis", yang dengan gigih berusaha menumbuhkan "negara Islam".[10]

Untuk lebih jelasnya, uraian tentang Islam politik dikemukakan oleh Halbach (1996) dapat membantu memahami hakekat istilah tersebut. Dia mendefinisikan Islam politik berdasarkan pada enam ciri:

1. Istilah politik: perampasan kekuasaan politik melalui slogan keagamaan, perjuangan demi negara Islam yang berarti merealisasikan kedaulatan Tuhan dan memusuhi sistem-sistem politik yang didasarkan pada kedaulatan sekuler.
2. Istilah Undang-Undang: pelaksanaan syari'at, Undang-Undang Tuhan yang tidak membenarkan adanya kekuasaan sekuler apa pun.
3. Istilah agama: pembatasan terhadap sumber utama agama, terhadap tidak bolehnya menerjemahkan wahyu terhadap pemahaman kaku al-Qur'an dan Hadis, serta terhadap pemahaman menyeluruh agama, mengikuti Islam yang benar sebagai suatu sistem yang mengatur semua urusan kemanusiaan dan kemasyarakatan.
4. Istilah sejarah: suatu utopia yang merujuk pada satu bentuk Islam awal yang telah berubah dari era Nabi dan komunitas Islam pertama, yang merupakan denominasi dan negara, serta pengutukan terhadap semua perkembangan berikutnya sebagai keadaan "jahiliyah".
5. Istilah kategorisasi tamaddun: penolakan terhadap pengaruh-pengaruh non- Islam, terutama budaya modern Barat, pembatasan untuk menyerapnya ke dalam peradaban Islam, disertai dengan menduniakan peradaban Islam.
6. Istilah metode: pengutukan, dan jika diperlukan realisasi kekerasan melalui konsep jihad Islam.[11]

Terminologi Islam politik juga erat kaitannya dengan "identitas" tentang kebangkitan Islam sebagai sebuah periode spesifik bagi apresiasi ideologi Islam itu sendiri. Huntington[12] dalam karyanya yang sangat fenomenal "*The Clash of Civilizations and The Remaking of World Order*", menjelaskan bahwa

kebangkitan Islam pasca Perang Dingin dipandang sebagai sebuah periode pengejawantahan ideologi Islam politik yang paling mengglobal.

Menurutnya pada periode tersebut, umat Islam menegaskan kembali bahwa ajaran Islam merupakan satu-satunya sumber identitas, makna, stabilitas, legitimasi, kemajuan, kekuatan, dan harapan yang dinyatakan melalui slogan "Islam adalah jalan keluar". Kebangkitan Islam ini dalam makna yang paling dalam dan paling luas, merupakan fase akhir dari hubungan antara Islam dengan Barat. Semua upaya untuk menemukan "jalan keluar" yang tidak lagi melalui ideologi-ideologi Barat, tetapi di dalam Islam. Ia merupakan perwujudan dari penerimaan terhadap modernitas, penolakan terhadap kebudayaan Barat, dan re-komitmen terhadap Islam sebagai satu-satunya petunjuk hidup dalam dunia modern.

Kebangkitan Islam merupakan pengejawantahan usaha-usaha yang dilakukan oleh umat Islam untuk mencapai tujuan "*Islam is the way of life*". Ia adalah sebuah bentuk luas dari gerakan intelektual, kultural, sosial, dan politik yang menyebar di seluruh dunia Islam. Ia juga merupakan penolakan terhadap "westernisasi" sebagai sebuah produk Barat dan sekaligus penerimaan terhadap modernisasi sebagai sesuatu yang bersifat universal.

Sementara itu, Dessauki[13] melihat kebangkitan Islam sebagai perwujudan upaya-upaya untuk menerapkan dan menggantikan hukum Barat dengan hukum Islam, penggunaan bahasa dan simbolisme keagamaan, perluasan pendidikan Islam, (dapat dilihat dari semakin meningkatnya jumlah sekolah-sekolah Islam, dan diterapkannnya kurikulum Islam di sekolah-sekolah negeri). Penerapan ajaran-ajaran Islam yang berhubungan dengan perilaku sosial (misalnya pemakaian jilbab bagi kaum wanita dan menjauhkan diri dari minum-minuman keras), semakin semaraknya kegiatan-kegiatan keagamaan, dominasi oposisi terhadap pemerintahan sekuler oleh kelompok-kelompok Islam, dan berkembangnya solidaritas internasional di kalangan masyarakat-masyarakat muslim dan negara-negara Islam.

Namun tidak semua teoritisi politik sepakat bahwa kebangkitan Islam yang sedang mengglobal, muncul sebagai "kekuatan dunia baru" pada masa sesudah Perang Dingin berakhir. Halliday[14] misalnya seorang ahli politik masalah Timur Tengah, menolak klaim tersebut dan menyatakannya sebagai sebuah *demagogy*. Kemudian ia menjelaskan bahwa tantangan Islam kontemporer adalah bukan tentang hubungan antar negara secara keseluruhan, tetapi tentang bagaimana masyarakat dan negara Islam akan mengelola diri mereka sendiri, dan implikasi-implikasi yang akan terjadi dari organisasi semacam itu bagi hubungan-hubungan mereka dengan dunia luar.

Selanjutnya Halliday berkesimpulan bahwa meskipun para fundamentalis Islam menggunakan kekuatan, mereka tidak akan mengajukan tantangan, karena diakui bahwa negara-negara Islam adalah sangat lemah. Menurutnya, dunia Islam tidak mampu menyusun tantangan yang serempak, apalagi untuk mengungguli dominasi Eropa (Barat). Tapi nampaknya penjelasan Halliday tersebut lebih merupakan sebuah pencerahan terhadap dunia Barat tentang *demagogy* ancaman Islam atas fenomena anti-Islamisme yang muncul di Barat sebagai akibat dari adanya ketakutan-ketakutan klasik terhadap Islam.

Hal ini nampak sangat berlawanan dengan apa yang dikemukan oleh Beetham, seorang teoritisi politik terkemuka yang telah memasukkan Islam ke dalam studi umum tentang legitimasi kekuasaan. Secara lugas ia menyatakan bahwa prospek negara Islam sebagaimana dilawankan dengan aturan negara bangsa sekuler di daerah, adalah

tantangan eksklusif terhadap basis legitimasi sekuler dalam tradisi Barat.[15]

Secara politik dalam hubungannya dengan Barat, kebangkitan Islam menggantikan posisi marxisme yang telah runtuh di penghujung dekade 80-an seiring dengan runtuhnya Uni Sovyet. Kebangkitan Islam yang didasarkan oleh ajaran-ajaran skriptual (wahyu), mengajukan pandangan tentang "masyarakat sempurna" yang memiliki komitmen terhadap perubahan fundamental, menolak kekuasaan-kekuasaan yang telah ada dan kekuasaan negara bangsa, serta berbagai bentuk perbedaan doktrinal di kalangan reformis moderat, maupun gerakan revolusi radikal.

Analogi yang paling tepat dalam konteks ini adalah reformasi protestan, sebagai reaksi terhadap stagnasi dan korupsi yang melanda berbagai konstitusi, lalu mendorong ke arah sesuatu yang lebih murni sesuai dengan ajaran agama mereka tentang amal (kerja), keteraturan, disiplin. Antara kebangkitan Islam dan reformasi protestan mendorong lahirnya golongan masyarakat kelas menengah yang dinamis.[16] Keduanya sesuai dengan konteksnya masing-masing, merupakan gerakan-gerakan yang kompleks.

D. Islam Dalam Sistem Politik Negara Bangsa

Negara bangsa pada mulanya adalah institusi Eropa yang diformulasikan di awal abad ke-19, yang saat itu sistem negara-negara Eropa secara eksklusif didasarkan kepadanya. Giddens[17] mengemukakan bahwa sistem negara bangsa yang dulu merupakan keanehan di Eropa, telah berkembang menjadi sistem negara bangsa yang menyelimuti bumi dalam satu jaringan komunitas nasional, kemudian sistem masyarakat kesukuan dihancurkan maupun diserap ke dalam entitas-entitas sosial yang lebih luas. Dalam mendeskripsikan perubahan-perubahan besar tatanan dunia di era modern, Giddens menekankan kepada dua proses yang "bertanggung jawab" menciptakan perubahan-perubahan tersebut yaitu konsolidasi global kapitalisme industri dan pengaruh global negara bangsa.

Dengan demikian, globalisasi yang dimaksud adalah sebuah proses struktural. Pandangan universal yang ditentukan olehnya berasal dari norma-norma dan nilai-nilai spesifik yang mendasari pandangan dunia sekuler. Norma-norma dan nilai-nilai ini adalah asli Barat dan belum mejadi universal. Pada abad yang lalu, kemajuan globalisasi struktur-struktur tidak bisa ditandingi oleh kemajuan yang sebanding dalam universalisasi norma-norma dan nilai-nilai Barat itu sendiri. Memang benar bahwa pengaruh dan penyebaran pendidikan Barat telah memberi kontribusi munculnya elit-elit yang ter-Barat-kan dalam peradaban-peradaban non-Barat dan dalam dunia Islam khususnya, tetapi ia gagal mengakar di sana.[18] Bahkan para elit ini tidak memadukan diri mereka dengan norma-norma dan nilai-nilai Barat, dalam upaya untuk men-dewesternisasi mereka sendiri.

Krisis yang dihadapi negara bangsa sebagai simbolisasi peradaban Barat muncul dari pandangan-pandangan peradaban Islam yang memiliki klaim universalitas. Tetapi tidak seperti peradaban Barat, peradaban Islam tidak pernah mampu menggerakkan proses globalisasi dari desain yang dimilikinya. Selama masa bipolarisasi Perang Dingin, masalah-masalah peradaban Islam disubordinasikan pada konflik bipolaritas global dan persaingan pandangan dunia *superpower*, namun dalam sistem internasional pasca Perang Dingin, peradaban Barat dan peradaban Islam sekali lagi berkompetisi.

Berkenaan dengan kesannya sendiri, maka Islam politik merupakan klaim sekaligus amanat untuk memobilisasi peradaban Islam melawan

Barat serta untuk menggugat institusi negara bangsa ala Barat. Maka dalam konteks ini menurut Giddens, signifikansi negara bangsa tidak terletak pada banyaknya pengakuan terhadap batas-batas negara yang khusus, tetapi lebih pada pengakuan otensitas negara bangsa sebagai penengah (*arbiter*) terhadap persoalan-persoalan internalnya.

Untuk hal tersebut, maka persoalan mendasar adalah apakah globalisasi sistem negara bangsa dapat memberi kontribusi untuk membangun pola legitimasi yang sebanding dalam pemerintahan dan masalah-masalah negara non-Barat? Sebagai pertimbangan politis bahwa kemunculan sistem negara bangsa di dunia Islam tidak seperti yang terjadi pada negara-negara Eropa, negara bangsa di dunia Islam tidak berkembang dari proses politik mobilisasi dan integrasi, maupun dari proses ekonomi pertumbuhan sebagaimana layaknya,[19] superstruktur-superstruktur politik yang terbentuk di dunia Islam lebih merupakan sebuah imposisi yang terletak setelah dissolusi Barat terhadap tatanan Islam.

Dari latar belakang seperti itu, terdapat legitimasi yang lemah terhadap institusi kontemporer dan khususnya terhadap institusi negara bangsa. Para fundamentalis Islam memandang negara sebagai *hullu al-mustawradah*. Keunggulan sistem negara bangsa sebagai bentuk politik universal di era sekarang ini bukan merupakan konstruk yang *acceptable* bagi para fundamentalis Islam, dan perlawanan mereka terhadap negara bangsa menimbulkan proses delegitimasi.

Tentu saja krisis legitimasi[20] negara bangsa di dunia Islam tidak disebabkan oleh fundamentalisme agama. Ia lebih disebabkan oleh hal lain di sekitarnya yaitu bahwa krisis legitimasi negara bangsa berasal dari kegagalan negara bangsa untuk berakar dalam peradaban asing sebagaimana dikemukakan di atas, dan fundamentalisme yang melihat kesempatan tersebut merupakan artikulasi politik dari krisis legitimasi yang dialami oleh sistem negara bangsa.

Namun sesungguhnya perkembangan ini tidak terbatas pada negara-negara muslim saja, negara-negara di dunia ketiga dideskripsikan secara umum oleh Jackson sebagai negara quasi (*quasi states*)[21] dan oleh Tibi digambarkan sebagai *nominal nation states* yang terintegrasi dari proses kesukuan ke dalam satu bendera nasional. Di semenanjung dunia Islam yang begitu luas, sistem negara bangsa telah gagal menghadapi tantangan yang sama untuk memajukan pertumbuhan ekonomi dan menegakkan institusi bagi partisipasi politik yang luas.

Pendek kata, mereka gagal mengkombinasikan kesejahteraan ekonomi dan kemajuan demokrasi, dan para fundamentalis Islam menegaskan kegagalan ini sebagai alasan untuk menjustifikasi delegitimasi mereka terhadap sistem negara bangsa di dunia Islam. Maka sebagai alternatif tatanan negara bangsa, mereka mengajukan *niẓām al-islām* atau sistem syari'at Islam untuk mengelola masyarakat.

E. Politik Syari'at Islam di Era Reformasi

Munculnya tuntutan penegakan syari'at Islam di era reformasi, paling tidak didorong oleh beberapa faktor. Faktor ini dianggap sebagai modal utama dan alasan mengapa syari'at Islam sangat perlu diterapkan di Indonesia. Suasana keterbukaan, liberasi politik dan krisis politik dalam era reformasi, serta pemberlakuan UU No. 22 Tahun 1999 tentang otonomi daerah yang kemudian direvisi, merupakan beberapa factor penting yang telah memberi peluang kepada tuntutan tersebut.

Pemberlakuan UU No. 44 Tahun 1999 dan UU NAD No. 18 Tahun 2001, yang memberikan keistimewaan dan otonomi khusus kepada Aceh untuk antara lain menerapkan syari'at Islam,

serta serangkaian langkah amandemen UUD 1945 yang tidak tersentuh sebelumnya, juga telah membuka kemungkinan memasukkan agenda pencantuman syari'at Islam ke dalam amandemen pasal 29 ayat 1 UUD tersebut, paling tidak pada kurun waktu 2000-2005 yang diusung oleh beberapa partai Islam di DPR.[22] Sehingga artikulasi politik muslim melalui partai politik Islam di dalam parlemen dan berbagai bentuk gerakan Islam ekstra parlementer, dapat dimaknai sebagai reaksi terhadap berbagai perubahan politik nasional dan bahkan global yang pada akhirnya mengarah kepada revitalisasi identitas politik sebagai alat *bargaining* terhadap kekuasaan negara pasca otoriter, adalah faktor yang turut mendorong tuntutan ke arah penegakan syari'at Islam.

Faktor politik otonomi daerah telah pula mengakibatkan sejumlah pemerintah kabupaten/kota mencanangkan pemberlakuan syari'at Islam, yang pada akhirnya berperan sebagai arena utama bagi berbagai gerakan penegakan syari'at Islam lokal. Apalagi bahwa otonomi daerah telah pula menciptakan perubahan perilaku pada tata kelola pemerintahan di daerah. Sehingga sedikit banyak telah mengakibatkan lemahnya penegakan hukum, terjadinya budaya KKN yang sangat meluas, dekadensi moral masyarakat, penyebaran narkoba di kalangan generasi muda, serta berbagai persoalan politik dan ekonomi dalam skala lokal, menyebabkan sebagian masyarakat mencari solusi alternatif untuk mengatasinya, dan ternyata jawabannya ditemukan melalui agama.

Kehendak menerapkan syari'at Islam juga didorong oleh pandangan-pandangan normatif teologis yang idealistik tentang peranan syari'at dalam reformasi masyarakat. Dalam situasi negara menghadapi berbagai masalah sosial dan politik, sebagaian orang bahkan berpikir bahwa penerapan syari'at Islam dapat menjadi alternatif yang efektif untuk mengatasinya. Sementara di sisi lain, negara terkesan lamban dalam menemukan terapi yang tepat bagi segala persoalan yang dihadapi masyarakat.

Hal ini sekaligus menjadi tanggapan dan kritik terhadap fenomena kegagalan negara dalam merekonstruksi kembali lembaga sosial dan politik pasca kediktatoran rezim sebelumnya. Dalam konteks ini, syari'at Islam telah dipandang sebagai obat yang dapat menyembuhkan berbagai penyakit Indonesia saat ini. Syari'at Islam dalam pengertian ini lebih mirip sebagai konstruk kekecewaan sekaligus ketidakpercayaan masyarakat terhadap negara yang dianggap tidak berdaya (*stateless*).

Selain dari itu, konteks global juga ikut berpenguruh dalam menumbuh kembangkan gagasan serta gerakan penegakan syari'at Islam di Indonesia. Globalisasi dengan berbagai bentuk instrumennya telah dicurigai dan bahkan diyakini oleh kalangan muslim sebagai bentuk dan alat Barat untuk menguasai sendi-sendi kehidupan dunia muslim. Globalisasi dikonstruksikan sebagai manifestasi kepentingan kaum kapitalis dan neo liberalis untuk semakin memperlemah negara-negara muslim Dunia Ketiga.

Hal ini menegaskan keresahan dunia Islam terhadap berbagai praktek politik globalisasi dan sekaligus sebagai bentuk resistensi terhadap berbagai ideologi yang bersumber dari Barat. Maka secara relatif, gerakan penegakan syari'at Islam juga merupakan bentuk dari keinginan untuk melepaskan diri dari ketergantungan dunia muslim terhadap "produk" Barat yang dinilai gagal, untuk kemudian beralih kepada produk Islam. Khususnya dalam konteks Indonesia, aspek sosialogis masyarakat dengan mayoritas penduduk muslim dianggap sebagai *social capital* yang besar bagi penegakan syari'at Islam.

F. Kritik Terhadap Pengusung Syari'at Islam

Dalam kenyataannya ide penegakan syari'at Islam senantiasa menghadirkan pro kontra dari kelompok pengusungnya. Kelompok Islam yang menolak formalisasi syari'at Islam telah menjadikan gagasan pluralisme, inklusivisme, toleransi, dan kulturalisasi Islam sebagai komoditas yang harus dilestarikan. Tak berlebihan jika kelompok ini secara tegas menginginkan deformalisasi syari'at Islam. Alasannya adalah bahwa komitmen terhadap agama secara substansial merupakan poin mendasar keberislaman di Indonesia, bukan legalistik-formalistik syari'at Islam.[23]

Di samping itu muncul pula kekhawatiran bahwa politisasi syari'at akan lebih cenderung menambah deretan konflik di tengah masyarakat. Sebab Indonesia bukanlah negara agama atau tegasnya bukan negara Islam. Sehingga produk perundang-undangannya tidak boleh eksklusif secara keseluruhan, tetapi mampu menampung aspirasi kelompok agama lainnya. Belum lagi problem mendasar dalam memahami syariat Islam. Perbedaan mazhab fikih akan banyak menimbulkan perbedaan hukum. Inilah yang menyebabkan gagasan formalisasi syari'at Islam tidak tepat menurut para pengkritiknya.[24]

Disamping itu, penolakan kelompok ini juga didasarkan pada pemahaman mereka tentang syari'at Islam yang lebih moderat. Menurutnya syari'at adalah produk pemahaman manusia terhadap sumber-sumber ajaran Islam dalam konteks sejarah yang terus berkembang. Dalam hal ini, pemahaman syari'at tidak bersifat final, dan karenanya tidak mengakui kebenaran tunggal dalam Islam. Syari'at senantiasa diformulasikan dan direformasi dengan tujuan agar Islam sesuai dengan perkembangan waktu dan ruang (*ṣāliḥ li kulli zamān wa makān*).

Pemikiran moderat berargumen bahwa Nabi Muhammad biasa berdebat dan berbeda pendapat dengan sahabat-sahabatnya dalam menentukan aturan kehidupan. Hal ini bisa dilihat dari hadits dan al-Qur'an yang menjelaskan diterimanya pendapat sahabat oleh Nabi, begitu juga sebaliknya. Jadi, bila masa sekarang ada pendapat bahwa syari'at sudah final dan tidak bisa ditafsir ulang, menurut mereka hal ini justru tidak sesuai dengan pesan Nabi. Mohammed Arkoun adalah salah seorang yang berpendapat demikian. Menurutnya, karya ulama terdahulu yang menjadikan Islam dan penafsiran syari'at monolitik harus didekonstruksi dengan memunculkan model pembacaan keagamaan baru.[25]

Sehingga pemikiran moderat ini tidak setuju dengan pemberlakuan syari'at secara formal, karena hal itu justeru akan mereduksi makna syari'at. Menurut mereka, visi syari'at adalah berlakunya moralitas dan tertibnya penegakkan hukum.[26] Oleh karena itu, formalisasi syari'at menjadi konstitusi negara Islam tapi tanpa moralitas dan penegakan hukum sama artinya dengan politisasi syari'at demi kepentingan negara atau golongan tertentu.

Maka, untuk mewujudkan visi syari'at, perlu dibedakan antara syari'at pada level normatif dan syari'at yang bersifat historis. Syari'at normatif adalah aturan keagamaan yang sudah baku, seperti salat, zakat, puasa, percaya kepada hari akhir, dan iman kepada Allah dan Nabi. Dalam Syari'at normatif ini juga terkandung nilai-nilai perennial Islam seperti keadilan, persamaan, dan kejujuran. Sementara sifat historisitas syari'at dapat dijumpai pada aturan sosial kemasyarakatan, politik, ekonomi, dan sebagainya.[27] Bila yang pertama merupakan ketentuan baku, maka yang kedua membutuhkan ijtihad dengan mendayagunakan kreativitas akal, perkembangan ilmu pengetahuan, dan situasi zaman.

Menurut pemikiran ini, memberlakukan kedua aspek syari'at di atas adalah keniscayaan yang memungkinkan untuk zaman sekarang. Sebab, kedua aspek tersebut memiliki kedudukan sama penting dalam menjelaskan aktivitas keagamaan. Jadi menurut mereka, kemunduran Islam disebabkan oleh terkungkungnya kreativitas dan pemikiran umat Islam pada doktrin masa lalu, yang memiliki persoalan berbeda dengan masa kini.[28] Padahal, munculnya banyak karya tafsir, fikih, kalam, dan filsafat pada masa lalu justru dikarenakan adanya pemupukan perkembangan keragaman interpretasi terhadap teks agama.

G. Penutup

Pertama, lahirnya tuntutan penerapan syari'at Islam, secara mendasar sesungguhnya dipengaruhi oleh pemahaman integralistik hubungan antara Islam dan negara. Dalam hal ini Islam sebagai sistem ideologi diyakini oleh pengusung gerakan penegakan syari'at Islam merupakan sebuah rangkaian utuh agama dan negara (*al-islām al-dīn wa al-dawlah*). Oleh karena itu, Islam harus menjadi landasan sistemik dalam membentuk tatanan sosial dan politik mayarakat muslim seperti Indonesia. Karena sistem Islam dianggap bertentangan dengan Barat yang dinilai kapitalistik dan materialistik serta terlalu mengabaikan kepentingan moral, maka otomatis sistem Barat harus ditolak, termasuk segala macam aturan hukum dan lembaga sosial politik yang bersumber dari tradisi masyarakat Barat.

Kedua, tuntutan penerapan syari'at Islam juga dipengaruhi oleh situasi dan kondisi politik domestik. Pertama hal ini terkait erat dengan berbagai kebijakan negara di masa lalu dan sekarang. Pada masa lalu di era Orde Lama dan Orde Baru adanya keinginan mendirikan negara Islam telah menyebabkan depolitisasi dan marjinalisasi politik terhadap Islam di Indonesia. Maka tidak mengherankan ketika rezim otoriter Orde Baru tumbang, tuntutan ke arah penegakan syari'at Islam kembali mengemuka seiring dengan terjadinya liberalisasi politik. Identitas politik yang sebelumnya telah redup, dibangkitkan kembali guna merespons segala perubahan yang terjadi dengan cepat, salah satunya adalah lahirnya kebijakan pemerintah tentang otonomi daerah. Kebijakan ini telah diinterpretasikan oleh pengusung syari'at Islam sebagai sebuah momentum dalam rangka menggiring opini publik yang memberi kemungkinan kepada daerah-daerah tertentu untuk memberlakukan syari'at Islam. Begitu pula dengan fenomena sosial politik yang lain seperti maraknya praktek KKN, berbagai bentuk penyelewengan kekuasaan, penyebaran narkoba, dan berbagai penyakit masyarakat, serta krisis ekonomi, dan berbagai bentuk konflik sosial yang terjadi, menjadi dorongan tersendiri bagi kehendak memberlakukan syari'at Islam sebagai solusi bersama (*common solution*) mengatasi krisis.

Catatan Akhir:

[1] Istilah tersebut dikutip dari tulisan Arskal Salim dan Azyumardi Azra tentang Negara dan Syari'at dalam Perspektif Politik Hukum di Indonesia. Lihat Burhanuddin (editor), *Syari'at Islam: Pandangan Muslim Liberal* (Jakarta: Sembrani Aksara Nusantara, 2003), hlm. 55.

[2] Lihat Bahtiar Effendy, *Islam dan Negara: Transformasi Pemikiran dan Praktek Politik Islam di Indonesia* (Jakarta: Paramadina, 1998), hlm. 77.

[3] Pidato Presiden Soeharto, "Amanat Kenegaraan IV 1982-1985", dalam Effendy, *Islam*, hlm. 121.

[4] Taufik Adnan Amal dan Samsu Rizal Panggabean tentang Syari'at Islam di Aceh, dalam Burhanuddin (ed.), *Syari'at Islam: Pandangan Muslim Liberal* (Jakarta: Sembrani Aksara Nusantara, 2003), hlm. 83.

[5] Jawahir Thontowi, *Islam Neo-Imperialisme dan Terorisme: Perspektif Hukum Internasional dan Nasional* (Yogyakarta: UII Press, 2004), hlm. 17.

[6] Taufik Adnan Amal dan Samsu Rizal Panggabean, *Politik Syari'at Islam: Dari Indonesia Hingga Nigeria* (Jakarta: Pustaka Alvabet, 2004), hlm. 1-3.

[7] Arskal Salim dan Azyumardi Azra dalam Burhanuddin (ed.), *Syari'at*, hlm. 61.

[8] *Ibid.* hlm. 61.

[9] *Ibid.* hlm. 61.

[10] M. Rusli Karim, *Negara dan Peminggiran Islam Politik: Suatu Kajian Mengenai Implikasi Kebijakan Pembangunan Bagi Keberadaan Islam Politik di Indonesia Era 1970-an dan 1980-an* (Yogyakarta: PT Tiara Wacana, 1999), hlm. 239-240.

[11] Uwe Halbach seperti dikutip M. Rusli Karim, *Negara,* hlm. 239-240.

[12] Samuel P Huntington, *Benturan Antar Peradaban dan Masa Depan Politik Dunia,* terj. M. Sadat Ismail, (Yogyakarta: QALAM, 2000), hlm. 183-187.

[13] Ali E Hillel Dessauki seperti dikutip Samuel P Huntington, *Benturan,* hlm. 183-187.

[14] Fred Halliday dalam Bassam Tibi, *Ancaman Fundamentalisme: Rajutan Islam Politik dan Kekacauan Dunia Baru*, terj. Imron Rosyidi dkk., (Yogyakarta: PT Tiara Wacana, 2000), hlm. 17.

[15] *Ibid.*, hlm. 17.

[16] Semangat agama dalam pembangunan mungkin menjadi unsur penting dalam konteks reformasi protestan. Menurut Weber etika protestan tidak hanya mampu melahirkan masyarakat kelas menengah yang dinamis dalam hirarki politis, tetapi secara sosiologis juga turut mempengaruhi pola stratifikasi sosial dalam masyarakat. Lihat Max Weber, *The Protestant Ethic and The Spirit of Capitalism* (New York: Charles Scribner's Sons: 1958), terj. Yusuf Priyasudiarja, *Etika Protestan dan Semangat Kapitalisme* (Surabaya: Pustaka Promethea, 2003), hlm. 55.

[17] Anthony Giddens, seperti dikutip Bassam Tibi, *Ancaman*, hlm. 17.

[18] Michael Hudson seperti dikutip Bassam Tibi, *Ancaman*, hlm. 12.

[19] Dilema negara bangsa dalam masyarakat muslim juga dapat ditemukan dalam Abdul Aziz Thaba, lihat Abdul Aziz Thaba, *Islam dan Negara Dalam Politik Orde Baru* (Jakarta: Gema Insani Press, 1996), hlm 23-25

[20] Michael Hudson seperti dikutip Bassam Tibi, *Ancaman*, hlm 12.

[21] Robert H. Jackson seperti dikutip Bassam Tibi, *Ancaman*, hlm 13.

[22] Amal dan Panggabean, *Politik*, hlm 59.

[23] Burhanuddin (ed.). *Syariat Islam Pandangan Muslim Liberal* (Jakarta: Jaringan Islam Liberal dan The Asia Foundation, 2003); Charles Kurzman (ed.), *Wacana Islam Liberal: Pemikiran Islam Kontemporer dan Isu-Isu Global*, terj. Bahrul Ulum (Jakarta: Paramadina, Yayasan Adikarya IKAPI dan The Ford Foundation, 2001), hlm xi-lx. Sebagaimana dikutip Yusdani, "Formalisasi Syari'at Islam dan Hak Asasi Manusia di Indonesia", dalam Jurnal *al-Mawarid* Edisi XVI Tahun 2006.

[24] Yusdani, Formalisasi dalam *http//penelitianku.wordpress.com* diakses tanggal 21 Juni 2012.

[25] Mohammed Arkoun sebagaimana dikutip Ahmad Fuad Fanani, "Jihad Memperjuangkan Penerapan syari'at Islam: Pandangan Tokoh-Tokoh Pesantren di Jawa Barat", dalam *www.islamlib.com*. Diakses tanggal 21 Juni 2012.

[26] Fazlur Rahman sebagaimana dikutip Ahmad Fuad Fanani, "Jihad".

[27] Fanani, "Jihad" dalam *www.islamlib.com*, diakses tanggal 21 Juni 2012.

[28] *Ibid.*

DAFTAR PUSTAKA

Abdullah, Amin. *Dinamika Islam Kultural: Pemetaan Wacana Keislaman Kontemporer*. Bandung: Mizan, 2000.

Amal, Taufik Adnan dan Samsu Rizal Panggabean. *Politik Syari'at Islam: Dari Indonesia Hingga Nigeria*. Jakarta: Pustaka Alvabet, 2004.

Arkoun, Mohammed. *Nalar Islam dan Nalar Modern: Berbagai Tantangan dan Jalan Baru*, terj. Rahayu S. Hidayat. Jakarta: INIS, 1994.

Burhanuddin (ed.). *Syari'at Islam: Pandangan Muslim Liberal*. Jakarta: Sembrani Aksara Nusantara, 2003.

Effendy, Bahtiar. *Islam dan Negara: Transformasi pemikiran dan Praktek Politik Islam di Indonesia*. Jakarta: Paramadina, 1998.

Fanani, Ahmad Fuad. "Jihad Memperjuangkan Penerapan Syari'at Islam: Pandangan Tokoh-Tokoh Pesantren di Jawa Barat", dalam *www.islamlib.com*. Diakses 21 Juni 2012.

Feith, Herbert, dan Lance Castles. *Pemikiran Politik Indonesia 1945-1965*. Jakarta: LP3ES, 1995.

Huntington, Samuel P, *Benturan Antar Peradaban dan Masa Depan Politik Dunia*, terj. M Sadat Ismail. Yogyakarta: QALAM, 2000.

Karim, M. Rusli. *Negara dan Peminggiran Islam Politik: Suatu Kajian Mengenai Implikasi Kebijakan Pembangunan Bagi Keberadaan Islam Politik di Indonesia Era 1970-an dan 1980-an*. Yogyakarta: PT Tiara Wacana, 1999.

Kurzman, Charles (editor). *Wacana Islam Liberal: Pemikiran Islam Kontemporer dan Isu-Isu Global*, terj. Bahrul Ulum. Jakarta: Paramadina, 2001.

Rahman, Fazlur. *Islam*. Chicago: University of Chicago Press, 1997.

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

Tibi, Bassam. *Ancaman Fundamentalisme: Rajutan Islam Politik dan Kekacauan Dunia Baru*, Terj. Imron Rosyidi dkk. Yogyakarta: PT Tiara Wacana, 2000.

Weber, Max. *The Protestant Ethic and The Spirit of Capitalism*. Charles, Scribner's Sons, New York: 1958

_____. *Etika Protestan dan Semangat Kapitalisme*, terj. Yusuf Priyasudiarja. Surabaya: Pustaka Promethea, 2003.

Yusdani. "Formalisasi Syari'at Islam dan Hak Asasi Manusia di Indonesia," dalam Jurnal *al-Mawarid* Edisi XVI Tahun 2006.