



**LAPORAN PENELITIAN**

**D-DPPM- 036**

**RESPONS KONTRIBUTIF ISLAM TERHADAP PERUBAHAN RELASI  
MASYARAKAT LOKAL DAN NEGARA DI INDONESIA PASCA ORDE  
BARU**

**Peneliti :**

Dr. Drs. Muntoha, SH, M.Ag.

Drs. Tamyiz Muharrom, MA, Ph.D.

Ali Rido, SH

**DIREKTORAT PENELITIAN DAN PENGABDIAN MASYARAKAT  
UNIVERSITAS ISLAM INDONESIA**

**2015**



**LAPORAN PENELITIAN**

**D-DPPM- 036**

**RESPONS KONTRIBUTIF ISLAM TERHADAP PERUBAHAN RELASI  
MASYARAKAT LOKAL DAN NEGARA DI INDONESIA PASCA ORDE BARU**

**Peneliti :**

Dr. Drs. Muntoha, SH, M.Ag.

Drs. Tamyiz Muharrom, MA, Ph.D.

Ali Rido, SH

**DIREKTORAT PENELITIAN DAN PENGABDIAN MASYARAKAT  
UNIVERSITAS ISLAM INDONESIA**

**2015**

## Halaman Pengesahan

1. Identitas Penelitian
  - a. Judul Penelitian : Respon Kontributif Islam Terhadap Perubahan Relasi Masyarakat Lokal dan Negara Di Indonesia Pasca Orde Baru
  - b. Bidang Ilmu : Hukum Tata Negara
  - c. Kategori Penelitian : Unggulan
2. Ketua Peneliti :
  - a. Nama Lengkap dan Gelar : Dr. Drs. Muntoha, SH., M.Ag
  - b. Jenis Kelamin : Laki-laki
  - c. Golongan Pangkat : IVb/Pembina Tk. I
  - d. NIP/NIK : 914100101
  - e. Jabatan Akademik : Lektor Kepala
  - f. Jabatan Struktural : Direktur PPAI UII
  - g. Fakultas/Jurusan : Hukum/Ilmu Hukum
  - h. Pusat Penelitian : -
3. Alamat Ketua Peneliti
  - a. Alamat Kantor : Jl. Kaliurang, Km. 14,5, Yogyakarta
  - b. Telp/Fax : (0274) 898444
  - c. e-mail : muntoha@fh.uui.ac.id
  - d. Alamat Rumah : Perum Bumi Avia Permai No. 49 Purwomartani, Kalasan, Sleman, Yogyakarta.
  - e. Telp/Hp : 0816676583
4. Jumlah Anggota Peneliti :
  - a. Anggota Peneliti I : Drs. Tamyiz Muharrom, MA, Ph.D.
  - b. Anggota Peneliti II : Ali Rido, SH.
5. Lokasi Penelitian : Yogyakarta
6. Lama Penelitian : 6 Bulan
7. Biaya yang diperlukan : 20.000.000

Yogyakarta, 10 Juni 2015

Mengetahui:  
Kepala PPSH/PPST



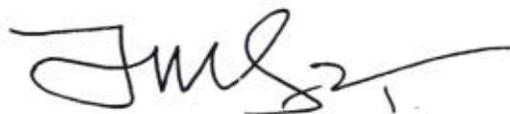
Dr. Jaka Sriyana, SE., M.Si  
NIK: 933130101

Ketua Peneliti,



Dr. Drs. Muntoha, SH., M.Ag  
NIK: 914100101

Menyetujui,  
Direktur PPM UII,



Prof. Akhmad Fauzy, S.Si, M.Si, Ph.D  
NIK: 956110101

## KATA PENGANTAR



*Assalamu'alaikum warahmatullahi wabaraktuh,*

Puji dan syukur atas segala karunia yang Allah anugerahkan, serta shalawat dan salam moga senantiasa tercurahkan bagi baginda nabi besar Muhammad SAW. Penyelesaian karya tulis ini merupakan akumulasi dari serangkaian upaya penulis yang ditopang oleh peran dari berbagai pihak. Oleh karenanya, tanpa bermaksud mengurangi penghargaan dan rasa terima kasih tersebut, penulis secara khusus menghaturkan rasa terima kasih yang sebesar-besarnya kepada:

1. Rektor Universitas Islam Indonesia, Bapak Dr. Ir. Harsoyo, M.Sc;
2. Dekan Fakultas Hukum Universitas Islam Indonesia, Bapak Dr. Aunurokhim Faqih, SH.,M.Hum;
3. Direktur Direktorat Penelitian dan Pengabdian Masyarakat UII, Bapak Prof. Akhmad Fauzy, S.Si, M.Si, Ph.D;
4. Semua pihak yang belum tercantumkan dalam lembaran ini.

Selanjutnya, menyadari akan segala keterbatasan yang ada, maka semua kritik dan saran yang konstruktif akan penulis indahkan demi terwujudnya sebuah penelitian yang mapan dan lebih baik untuk kedepannya.

Demikian pengantar dari peneliti, dan betapa pun kecilnya nilai, daya guna, serta hasil dari penelitian ini semoga dapat bermanfaat bagi kita semua dan mendapat ridho dari illahi. Akhirnya, peneliti mendoakan agar seluruh bantuan yang telah diberikan dari semua pihak akan diberikan nilai lebih di hadapan Allah SWT. *Amin.*

*Wassalamualaikum warrahmatullahi wabaraktuh.*

Peneliti

## ABSTRAK

Indonesia sebagai negara sedang berkembang mulai bergerak dari negara yang sentralistik menjadi negara dengan desentralisasi sejak pergantian kekuasaan yang dihasilkan oleh gelombang reformasi di pertengahan tahun 1998. Ada beberapa isu pokok yang mencuat ke permukaan dalam kaitan dengan masa transisi ini antara lain konflik yang bersifat horizontal yang mengarah pada disintegrasi Negara Kesatuan Republik Indonesia (NKRI). Dalam menghadapi situasi negara tersebut, agama (Islam) dengan ajaran etiknya diharapkan dapat menjadi salah satu faktor penting bagi proses integrasi, apalagi Islam dipeluk mayoritas penduduk Indonesia. Berkaca pada permasalahan tersebut, dalam penelitian ini diketengahkan tiga rumusan masalah. *Pertama*, bagaimana masyarakat lokal dalam pengertian masyarakat adat dan negara diposisikan di Indonesia pasca Orde Baru?. *Kedua*, perlukah menata ulang relasi masyarakat lokal dan negara pasca pemerintahan Orde Baru?. *Ketiga*, bagaimana kontribusi Islam dalam konteks membangun relasi masyarakat lokal dan negara di Indonesia pasca runtuhnya pemerintahan Orde Baru secara lebih adil?. Penelitian ini adalah penelitian yuridis-empiris dengan menjadikan hasil wawancara sebagai bahan hukum primernya. Guna memperkuat bahan hukum primer, maka digunakan bahan hukum primer dari bagian hukum sekunder peraturan perundang-undangan, buku, hasil penelitian dan sejenisnya yang relevan dengan permasalahan yang dibahas. Dari bahan tersebut digunakan sebagai alat analisisnya. Penelitian ini menyimpulkan: *pertama*, pasca reformasi, posisi masyarakat lokal yang diidentikan dengan masyarakat hukum adat, meskipun secara normatif sudah ada pengakuan terhadap keberadaan dan hak-hak masyarakat adat atas sumber daya alam. Namun jika kita melihat realitasnya, bahwa situasi lapangan sangatlah jauh berbeda dengan bunyi kedua pasal yang mengakui masyarakat adat dalam UUD NRI 1945 tersebut. *Kedua*, kenyataan bahwa posisi masyarakat lokal/adat dan negara belum sepenuhnya memperoleh akses keadilan, maka sudah sepantasnya ada semacam mosi desain ulang hubungan keduanya. *Ketiga*, kontribusi Islam melalui basis organisasinya setidaknya dapat dipetakan menjadi tiga, yaitu NU, Muhammadiyah, HTI, dan MMI. Adapun kontribusi pemikiran dari NU dan Muhammadiyah, bahwa hubungan masyarakat lokal dan negara harus didudukkan dalam kerangka Pancasila sebagai ideologi bangsa dan perjanjian luhur para pendiri bangsa. Kemudian dari HTI, untuk menjadikan hubungan masyarakat lokal dengan negara dapat berjalan dengan harmonis adalah dengan merubah terlebih dahulu sistem kepemimpinan negara menjadi khalifah. Selanjutnya dari MMI, menyarankan jika pola hubungan antara masyarakat lokal dengan negara dapat berjalan dengan baik, maka negara harus tegas dengan menjadikan syariat Islam sebagai dasar hukumnya. Hal ini didasarkan pada alasan bahwa di dalam syariat Islam terdapat nilai-nilai yang *kaffah* dan bilamana diimplementasikan dapat memebrikan kesejahteraan bagi umat manusia.

*Kata kunci* : relasi, islam, masyarakat lokal, dan kontribusi

## DAFTAR ISI

<b>HALAMAN JUDUL</b> .....	<b>i</b>
<b>HALAMAN PENGESAHAN</b> .....	<b>ii</b>
<b>KATA PENGANTAR</b> .....	<b>iii</b>
<b>ABSTRAK</b> .....	<b>iv</b>
<b>DAFTAR ISI</b> .....	<b>v</b>
<b>BAB I      PENDAHULUAN</b> .....	<b>1</b>
1.1. Latar Belakang Masalah.....	1
1.1.1. Fenomena Disintegrasi.....	1
1.1.2. Peran Islam.....	2
1.2. Rumusan Masalah.....	6
1.3. Tujuan Penelitian.....	7
1.4. Manfaat Penelitian.....	7
1.5. Telaah Pustaka.....	7
1.5.1. Studi Islam tentang masalah kenegaraan di Indonesia.....	7
1.5.2. Studi tentang KeIndonesiaan.....	11
1.6. Sistematika Penulisan Penelitian.....	13
<b>BAB II      KERANGKA TEORITIK</b> .....	<b>14</b>
2.1 Akar Ketegangan Relasi Masyarakat Lokal dan Negara .....	14
2.3. Konsepsi Islam tentang Negara.....	16
<b>BAB III      METODE PENELITIAN</b> .....	<b>24</b>
3.1 Jenis, Lokasi, dan Subjek Penelitian .....	24
3.2 Sifat Penelitian.....	24
3.3 Pendekatan Penelitian.....	25
3.4 Sumber dan Teknik Pengumpulan Data .....	25
3.5. Metode Analisis Data.....	25

<b>BAB IV</b>	<b>PEMBAHASAN.....</b>	<b>28</b>
	4.1. Posisi Masyarakat Lokal Dalam Pengertian Masyarakat Adat (Lokal) dan Negara Di Indonesia Pasca Orde Baru .....	28
	4.2. Penataan Ulang Relasi Masyarakat Lokal dan Negara Pasca Pemerintahan Orde Baru dan Upaya Penciptaan Negara-Bangsa ( <i>nation state</i> ) Indonesia Di Masa-masa Yang Akan Datang.....	35
	4.3. Respon Kontributif Islam Dalam Membangun Relasi Masyarakat Lokal dan Negara Di Indonesia Pasca Runtuhnya Pemerintahan Orde Baru.....	39
	4.3.1. Respon Kontributif NU Terhadap Relasi Masyarakat Lokal dan Negara Pasca Runtuhnya Pemerintahan Orde Baru.....	39
	4.3.2. Respon Kontributif Muhammadiyah Terhadap Hubungan Masyarakat Lokal dan Negara Pasca Runtuhnya Pemerintahan Orde Baru.....	44
	4.3.3 Respon Kontributif Hizbut Tahrir Indonesia Terhadap Hubungan Hubungan Masyarakat Lokal dan Negara Pasca Runtuhnya Pemerintahan Orde Baru.....	49
	4.3.4 Respon Kontributif Majelis Mujahidin Indonesia Terhadap Hubungan Hubungan Masyarakat Lokal dan Negara Pasca Runtuhnya Pemerintahan Orde Baru.....	53
<b>BAB IV</b>	<b>PENUTUP.....</b>	<b>58</b>
	5.1 Kesimpulan.....	58
	5.2 Saran.....	60

**DAFTAR PUSTAKA**

# BAB I

## PENDAHULUAN

### 1. 1. Latar Belakang Masalah

#### 1. 1. 1. Fenomena Disintegrasi

Indonesia sebagai negara sedang berkembang mulai bergerak dari negara yang sentralistik menjadi negara dengan desentralisasi sejak pergantian kekuasaan yang dihasilkan oleh gelombang reformasi di pertengahan tahun 1998. Ada beberapa isu pokok yang mencuat ke permukaan dalam kaitan dengan masa transisi ini antara lain, yaitu pembagian urusan antara pusat dan daerah, pelayanan publik, pembagian sumber pendapatan, lemahnya koordinasi antarsektor, fanatisme daerah, putra daerah, aset daerah dan disintegrasi bangsa (Kuncoro, 2004: 38-39).

Fenomena disintegrasi Indonesia di atas ditandai oleh munculnya berbagai konflik dalam masyarakat, baik konflik yang bersifat horizontal, seperti: di Sambas, Sampit, Poso, Maluku maupun konflik yang bersifat vertikal, seperti: di Aceh dan Papua ( Arman, 2004, Mufid, 2001, Tomagola, 2002, Trijono, 2002, dan Moehtadi, 2002).

Sebagian konflik tersebut berkembang ke arah separatisme yang dapat membahayakan integrasi nasional, seperti di Aceh, Papua dan Maluku. Masalah disintegrasi juga muncul di beberapa daerah lain. Hasil jajak pendapat *Kompas* untuk menyambut Hari Sumpah Pemuda 2002 memperkuat sinyalemen tersebut. Sebagian besar responden (71%) menilai bahwa rasa kebangsaan, persatuan, dan komitmen masyarakat untuk mempertahankan keutuhan Negara Kesatuan Republik Indonesia semakin melemah. (*Kompas*, 2002). Hasil jajak pendapat ini dapat menjadi sinyal yang memperlihatkan fenomena melemahnya ikatan kebangsaan dalam masyarakat Indonesia ( Susilo, 2006:51-52).

Dalam menghadapi situasi negara seperti tersebut di atas, agama (Islam) dengan ajaran etikanya diharapkan dapat menjadi salah satu faktor penting bagi proses integrasi, apalagi Islam dipeluk mayoritas penduduk Indonesia. Namun, kenyataannya hingga kini Islam belum dapat menjadi perekat yang ampuh bagi integrasi bangsa. Keadaan ini merupakan suatu hal yang ironi dan memprihatinkan karena bangsa Muslim Indonesia sejak masa pergerakan nasional sudah memilih sistem demokrasi sebagai wahana yang terbaik untuk membumikan cita-cita kemerdekaan (Ma'arif, 1994:160-161). Bahkan suatu kenyataan dalam sejarah politik bangsa Indonesia yang mayoritas muslim dan terkenal berbudaya santun ini dua kali suksesi kepemimpinan nasional- dari Orde Lama ke Orde Baru – dari Orde Baru ke reformasi diwarnai pertumpahan darah bahkan sekarang ini cenderung anarki dan disintegratif.

Kenyataan di atas dapat dijadikan titik-tolak kemungkinan solusi yang dapat disumbangkan umat Islam terhadap integritas bangsa dewasa ini (Abdurahman,2002:319). Oleh karena itu, di era reformasi dewasa ini, upaya untuk merealisasikan prinsip-prinsip atau etika politik Islam, seperti *persamaan, keadilan* atau *musyawarah* merupakan langkah yang mendesak untuk dilakukan. Sebab, hanya dengan agenda-agenda seperti itulah Indonesia dapat membangun sistem politik modern, dan sekaligus menghindari terulangnya krisis baik sosial budaya, ekonomi, maupun politik, seperti yang sedang dialami dewasa ini (Effendy, 2001:154).

#### 1. 1. 2. Peran Islam

Memperhatikan jalannya reformasi di tanah air sekarang ini dari sudut pandang sosial keagamaan, patut dipertanyakan di manakah sesungguhnya fungsi dan peranan agama-agama, terutama Islam sebagai agama yang dianut mayoritas bangsa Indonesia?. Sebagai motivator, aktor, pendamping, ataukah sebagai “penumpang gelap” reformasi?. Jawaban atas pertanyaan-pertanyaan ini penting

diformulasikan karena ia akan menjadi aksioma bagi diskursus keagamaan di Indonesia masa kini dan mendatang dalam kaitannya dengan masalah posisi agama di ruang publik. Dengan sendirinya pula masalah ini secara sosiologis akan terkait dengan pertanyaan masa depan agama-agama, terutama Islam di negeri ini (Hidayat, 2000 : 65).

Kemungkinan-kemungkinan yang dapat dikemukakan dalam konteks diskursus di atas, *Pertama*, jika memang Islam dalam pengertian yang dipahami dan dipraktekkan umat Islam ikut berperan dalam proses reformasi, maka dalam jangka panjang kemungkinan besar Islam masih akan memiliki legitimasi karena memang punya saham untuk ikut memainkan perannya di panggung publik. *Kedua*, jika anggapan yang muncul bahwa Islam dalam pengertian yang dipahami dan dipraktekkan umat Islam tidak berfungsi apa-apa di dalam proses reformasi, sementara itu anggapan bahwa proses reformasi merupakan babak baru yang sangat penting dalam mengubah haluan sejarah perpolitikan di tanah air, maka dalam jangka panjang Islam akan kehilangan legitimasinya untuk berperan di dalam politik. *Ketiga*, jika anggapan keikutsertaan Islam dalam pengertian yang dipahami dan dipraktekkan umat Islam di dalam mengubah haluan sejarah bangsa ini hanya bersifat mozaik dan samar-samar, tidak memberikan sumbangan mendasar, maka hubungan antara Islam di satu pihak dan perubahan politik di pihak lain merupakan hubungan insidental, bukan substansial. Dengan demikian posisi Islam di ranah publik masa-masa yang akan datang masih akan terus dipertanyakan dan diperdebatkan (Hidayat, 2000 : 65).

Oleh karena itu langkah-langkah pemimpin Islam secara signifikan akan ikut menentukan adakah peran Islam dalam perubahan sosial politik hanya bersifat ad hoc, ataukah memang memiliki kekuatan paradigmatik untuk membangun masa depan bangsa ?. Dalam konteks ini para pemimpin Islam dituntut untuk bisa mengambil langkah-langkah strategis dan melibatkan seluruh kekuatan politik yang ada,

dalam menuntaskan hubungan agama-negara atau posisi agama di ruang publik. Kalau para elite politik Islam tidak mampu mengemban tugas besar tersebut, dan bahkan terjatuh pada pemihakan kelompok, maka keraguan kian membesar mengenai kemampuan peran politik Islam dalam wacana politik modern.

Membaca fenomena gerakan Islam di Indonesia dalam konteks membangun masa depan bangsa saat ini mengindikasikan fenomena komunalisme dan primordialisme. Selain itu, realitas ini menunjukkan pula keterpinggiran dan keterasingan yang dihadapi oleh umat Islam dari kekuatan ilmu pengetahuan. Akan tetapi terlepas dari realitas sosiologis ini, fenomena tersebut sebenarnya juga mengandung jebakan. *Pertama*, jangan-jangan agenda besar bangsa membangun *clean government, civil society*, dan demokratisasi, tertutup oleh tembok komunalisme di atas. *Kedua*, fenomena yang menggejala dalam kehidupan bernegara dan berbangsa tengah kehilangan bingkai kebangsaan karena masing-masing kelompok berada dalam kurungan-kurungan itu (Hidayat, 2000 : 65).

Fenomena komunalisme dan primordialisme keislaman mengakibatkan Islam telah menjadi instrumen partikularistik gerakan-gerakan agama dan kebangkitan etnis yang kemudian mendapatkan satu legitimasi dari kebijakan politik negara yang berupa otonomisasi dan desentralisasi. Padahal agama pada awalnya menjadi satu perekat pada level *civil society*. Jika perekat itu hilang dan kemudian diganti oleh ikatan-ikatan komunalisme-*parochialisme* (Al-Jawi, 2002:v-vi), maka konsep dan cita Indonesia akan lenyap perlahan-lahan.

Sementara itu, berbagai studi atau penelitian tentang Islam dan masalah kenegaraan di Indonesia sebelum masa reformasi seperti pada masa demokrasi terpimpin (Ma'arif, 1988), demokrasi liberal (Ma'arif, 1987), atau pada masa Orde Lama, persoalan Islam dan politik pada masa Orde baru (Tebba, 1993, Thaba, 1996, Effendy, 1998,

Syamsuddin, 2001, Anwar, 1995) . Demikian pula studi tentang Islam dan masalah kenegaraan setelah Orde Baru (Nata (editor), 2002, Koirudin, 2004, Koirudin, 2004, Koirudin, 2004, Sirozi, 1999, Nashir, 2006), studi tentang relasi masyarakat lokal dalam pengertian lingkaran masyarakat adat dan negara masih jarang dijumpai.

Fenomena bangsa di atas jika dihubungkan dengan kecenderungan politik dan ekonomi global sekarang memunculkan tuntutan dan persyaratan menyangkut demokrasi, pengakuan hak asasi manusia, dan pelestarian lingkungan di satu sisi dan di sisi lain melihat kecenderungan melemahnya ikatan kebangsaan serta menyimak kembali munculnya perlawanan dan penentangan atas NKRI, menempatkan masalah hubungan masyarakat lokal dalam pengertian lingkaran masyarakat adat dan negara pada posisi sentral dalam proses pembangunan di Negara-negara berkembang pada abad ke-21 (Soetrisno, :.20). Persoalan hubungan antara masyarakat adat dan negara telah dan akan menjadi salah satu titik tolak bagi berkembangnya sentimen anti negara dan mendorong munculnya kesadaran politik di tingkat suku bangsa (*ethno-nationalism*) yang mengancam integrasi negara yang terus meningkat intensitasnya dalam beberapa tahun belakangan ini.

Di masa-masa yang akan datang, jika persoalan tersebut tidak dapat dicarikan solusinya secara tepat dan cepat, bukan tidak mungkin sentimen anti negara dan *ethno-nationalism* itu akan makin membesar lagi. Hanya saja jika ini terjadi dalam situasi konsep negara adalah sesuatu yang sakral, disintegrasi itu tentunya akan disertai *chaos* yang menuntut korban nyawa, rasa perikemanusiaan, dan harta benda. Hal yang demikian inilah yang sama sekali tidak diinginkan (Zakaria, 2000). Masalah relasi masyarakat lokal dalam pengertian lingkaran masyarakat adat dan negara di Indonesia menjadi salah satu agenda penting reformasi yang tengah bergulir sejak tumbangannya rezim Orde Baru di pertengahan tahun 1998 yang lalu. Sesuai dengan semangat

pasal 18 UUD 1945, melalui pemberlakuan UU No. 22 Tahun 1999, kemudian diubah dengan UU No. 2 Tahun 2015 dan muncul pula UU No. 6 Tahun 2014 tentang Desa. Akan tetapi apakah penataan ulang relasi masyarakat lokal dan negara tersebut akan memenuhi hak-hak dasar masyarakat lokal dan akan menjamin keberlangsungan Negara Kesatuan Republik Indonesia. Oleh karena itu perlu dilakukan studi tentang respons Islam dalam pengertian Islam yang dipahami dan dipraktikkan umat Islam Indonesia terhadap perubahan relasi masyarakat lokal dalam pengertian masyarakat adat dan negara di Indonesia pasca Orde Baru.

## **1. 2. Rumusan Masalah**

Bertitik tolak dari latar belakang masalah di atas, permasalahan penelitian ini dapat dirumuskan sebagai berikut:

1. Bagaimana masyarakat lokal dalam pengertian masyarakat adat dan negara diposisikan di Indonesia pasca Orde Baru?
2. Perlukah menata ulang relasi masyarakat lokal dan negara pasca pemerintahan Orde Baru, apakah penataan ulang hubungan antara masyarakat lokal dan negara pasca pemerintahan Orde Baru tersebut akan dapat menjamin terciptanya kondisi yang memungkinkan bagi terus berlangsungnya upaya penciptaan negara-bangsa (*nation state*) Indonesia di masa-masa yang akan datang?
3. Bagaimana kontribusi Islam sebagai suatu landasan dan etika kenegaraan serta sebagai tujuan yang hendak dicapai dalam kehidupan bernegara ditransformasikan dalam konteks membangun relasi masyarakat lokal dan negara di Indonesia pasca runtuhnya pemerintahan Orde Baru secara lebih adil?

### **1. 3. Tujuan Penelitian**

Penelitian ini dilakukan dengan tujuan sebagai berikut :

1. Menganalisis faktor-faktor yang menjadi identitas masyarakat lokal dalam pengertian masyarakat adat dan negaradi Indonesia pasca orde baru.
2. Menjelaskan pola dan bentuk relasi yang memungkinkan antara masyarakat lokal dan negara dalam Negara Kesatuan Republik Indonesia.
3. Mengkritisi teori relasi masyarakat lokal dan negara di Indonesia pasca Orde Baru untuk memperkokoh keberadaan Negara Kesatuan Republik Indonesia pada masa sekarang dan masa mendatang. Kemudian juga, bertujuan untuk mengembangkan, mengelaborasi dan mentransformasikan etika kenegaraan dalam Islam dalam konteks kehidupan negara dan bangsa Indonesia masa kini.

### **1. 4. Manfaat Penelitian**

Penelitian ini diharapkan akan memiliki manfaat pada dua objek, yaitu:

1. Manfaat secara akademis, yaitu penelitian ini diharapkan dapat memberikan sumbangan yang kontributif terhadap pengembangan studi ilmu-ilmu keislaman di Indonesia, terutama dalam bidang studi siyasah (fiqh kenegaraan/politik) di Indonesia.
2. Manfaat secara praktis, yaitu studi ini dapat dijadikan pijakan dan pertimbangan bagi para pihak yang berkepentingan untuk penataan memecahkan persoalan disintegrasi bangsa Indonesia sekarang dan masa mendatang.

### **1. 5. Telaah Pustaka**

#### **1.5.1. Studi Islam tentang masalah kenegaraan di Indonesia**

Abdul Karim Zaidan dalam *Rakyat dan Negara dalam Islam* secara umum menyetengahkan pembahasan tentang konsep-konsep dasar Islam mengenai berbagai aspek kehidupan rakyat dan negara. Dalam

buku ini dibahas tentang kedudukan negara dalam Islam, hak-hak politik rakyat, hak-hak umum rakyat dan hak negara atas rakyat. Pembahasan buku ini memadukan pendekatan historis dan normatif. Akan tetapi, pembahasan buku ini masih terlalu sederhana dan singkat, dan jika dikaitkan dengan persoalan kenegaraan di dunia muslim kontemporer dewasa ini, terutama masalah relasi masyarakat lokal dan negara masih membutuhkan penjabaran lebih lanjut (Zaidan, 1985).

Penelitian atau tulisan yang menjelaskan tentang Islam dan masalah kenegaraan di Indonesia, antara lain Deliar Noer dalam disertasinya yang berjudul " *The Modernist Muslim Movement in Indonesia, 1900-1942*" sekalipun secara khusus memperhatikan gerakan modernis, namun juga membahas reaksi kalangan tradisi dan kalangan kebangsaan (Noer, 1980: 235-315). Disertasi ini berhasil mengadakan mengkombinasikan metode yang dipakai Benda dan Federspiel, dan dari segi lain Deliar Noer mengikuti metode sosiologis.

Alfian menulis sebuah disertasi *Islamic Modernism in Indonesian Politics: the Muhammadiyah Movement During the Dutch Colonial Period (1912-1942)* tentang Muhammadiyah (Alfian). Pada dasarnya metode Alfian sama dengan Deliar Noer: memperhatikan perkembangan pemikiran keagamaan dan selain itu memakai metode sosiologi. Dalam disertasi Alfian metode sosiologi dan pendekatan politik lebih menonjol daripada disertasi Deliar Noer. Begitu juga disertasi Taufik Abdullah Taufik Abdullah, *Schools and Politics: The Kaum Muda Movement in West Sumatra (1927-1933)* membahas Sumatera Thawalib (Abdullah, 1971). lebih terfokus kepada perkembangan politik.

Ahmad Syafii Maarif dalam tesisnya, *Islam dan Politik di Indonesia pada Masa Demokrasi Terpimpin (1956-1965)* (Maarif, 1988), melihat secara kritis realitas politik yang tercermin dalam tingkah laku politik praktis partai-partai Islam pada periode Demokrasi Terpimpin ( 1959-1965), suatu periode singkat dalam sejarah moderen

Indonesia, tetapi cukup penting dan genting bila ia ditempatkan dalam perspektif sejarah perjuangan partai-partai Islam di Indonesia. Analisis yang dipergunakan Ahmad Syafii Maarif dalam tesisnya adalah analisis kritis terhadap tingkah laku dan posisi politik partai-partai Islam (Boland, 1971: 99-134).

Ahmad Syafii Maarif dalam disertasinya *Islam dan Masalah Kenegaraan: Studi tentang Percaturan dalam Konstituante* (Maarif, 1987: 8). membahas tentang masalah dasar negara Indonesia, dan memberi kejelasan tentang watak dan arti Islam dalam sejarah moderen Indonesia, terutama dalam hubungannya dengan perkembangan dan perubahan politik di Indonesia. Metode, pendekatan dan analisis yang dipakai penulis dalam disertasinya itu adalah deskriptif-historis dan analitis-evaluatif.

Muhammad Tahir Azhary dalam disertasinya *Negara Hukum Suatu Studi tentang Prinsip-Prinsipnya Dilihat dari Segi Hukum Islam, Implementasinya pada Periode Negara Madinah dan Masa Kini* (Azhary, 1992: 3, 7-8, 14). menyoroti dua aspek penting mengenai negara hukum, yaitu prinsip-prinsip negara hukum dilihat dari segi Hukum Islam dan implementasinya selama masa Rasulullah dan Khulafa Rasyidun serta masa kini. Kecuali itu, sebagai perbandingan dikaji pula pemikiran Barat tentang konsep negara dan hukum dalam hubungan dengan agama serta bagaimana implementasi prinsip-prinsip negara hukum itu di Barat dan pada masa kini seperti di Belanda, Inggris, Perancis dan Amerika. Kerangka teoritis yang dipakai dalam disertasi ini adalah teori maslahat mursalah Imam Malik dan tipologi negara Ibnu Khaldun. Sedangkan pendekatan yang digunakan Muhammad Tahir Azhary dalam menyusun disertasinya ini ialah pendekatan normatif, doktriner, analitis, deskriptif dan kajian perbandingan.

Ahmad Sukardja dalam disertasinya *Piagam Madinah dan Undang-Undang Dasar 1945 Kajian Perbandingan tentang Dasar*

*Hidup Bersama dalam Masyarakat yang Majemuk* (Sukardja, 1995: 7-9), mengupas persoalan benarkah Piagam Madinah mengandung prinsip-prinsip kebijakan politik yang modern dan apakah Undang-Undang 1945 bersifat islami sebagaimana halnya Piagam Madinah. Adapun metode dipergunakan untuk membahas berbagai aspek dalam disertasi ini ialah metode deskripsi, metode perbandingan, dan metode takhrij. Di samping metode-metode tersebut, juga digunakan logika deduktif dan induktif.

Faisal Ismail dalam disertasinya *Islam in Indonesian Politics: A Study of Muslim Responses to and Acceptance of Pancasila* membahas masalah Pancasila sebagai dasar negara, P4 sebagai penjelasan resmi tentang Pancasila, dan Pancasila sebagai satu-satunya asas organisasi sosial dan politik (Ismail, 1995:13).

Bahtiar Effendy dalam disertasinya, *Islam dan Negara Transformasi Pemikiran dan Praktek Politik Islam di Indonesia* (Effendy, 1998). membahas hubungan politik antara Islam dan negara di Indonesia dengan fokus tumbuhnya gelombang baru intelektualisme Islam pada 1980-an. Pendekatan yang dipakai penulis disertasi ini adalah pendekatan Islam sebagai agama yang banyak penafsirannya atau multiinterpretatif ( *a polyinterpretable religion*). Studi Bahtiar Effendy ini menggunakan pendekatan historis dan hermeneutik atau interpretatif.

Yusril Ihza Mahendra menulis disertasinya *Modernisme dan Fundamentalisme dalam Politik Islam Perbandingan Partai Masyumi (Indonesia) dan Partai Jama'at -i-Islami (Pakistan)* (Mahendra, 1999: 55-57), membahas perbandingan politik antara masyarakat muslim Indonesia dan masyarakat muslim Pakistan pada tahun 1940-1960 dengan kerangka analisis aktor politik. Teori yang dipergunakan penulis ini dalam menganalisis aktor-aktor politik ini adalah mengkombinasikan teori Peter Berger dan Thomas Luckmann.

Masykuri Abdillah menulis disertasinya *Demokrasi di Persimpangan Makna Respons Intelektual Muslim Indonesia Terhadap Konsep Demokrasi* (Abdillah, 1999 : 15-16) yang menekankan fokus studi tentang perspektif teologis untuk melukiskan respons para intelektual Muslim terhadap ide-ide demokrasi berdasarkan doktrin-doktrin Islam. Studi Masykuri Abdullah ini diikuti dengan pendekatan-pendekatan hukum dan sosiologis. Studi ini mempergunakan teori Max Weber.

M. Din Syamsuddin dalam bukunya *Islam dan Politik di Era Orde Baru* menekankan pembahasan dan analisis tentang hubungan Islam dan politik pada masa pemerintahan Orde baru di Indonesia ( 1965-1991). Kerangka teori dan pendekatan yang dipergunakan penulis dalam studi tersebut adalah politik alokatif (Syamsuddin, 2001:12-13, dan 19).

M. Abdul Karim dalam *Menggali Muatan Pancasila dalam Perspektif Islam* membahas tentang hasil objektivikasi ajaran Islam. Penulis yang sama dalam karyanya (disertasi) *Islam Nusantara* menjelaskan tentang bidang budaya Islam yang ikut serta dalam pembinaan moral bangsa. Kedua buku ini merupakan karya sejarah dengan mempergunakan teori evolusi, teori challenge and response, dan teori tri-kon (Karim, 2004:4-5, dan 93 dan Karim, 2007: 17-18 dan 21).

Namun demikian, kedua buku ini belum membicarakan persoalan bagaimana muatan Pancasila dan pengaruh Islam dalam pembinaan moral bangsa di Indonesia tersebut dapat ditransformasikan dalam memecahkan problema serius bangsa Indonesia masa kini seperti munculnya fenomena disintegrasi dan *separatism*.

### **1.5.2. Studi tentang KeIndonesiaan**

Simon Philpott dalam bukunya *Rethinking Indonesia Postcolonial Theory, Authoritarianism and Identity* mengkaji realitas dan imajinasi tentang Indonesia yang senyatanya merupakan konstruksi sosial. Kajian Simon Philpott mengenai realitas dan imajinasi Indonesia ini

mempergunakan teori Michel Foucault dan Edward Said. Simon Philpott mengemukakan bahwa untuk mengkaji tentang realitas dan imajinasi Indonesia tersebut sebagai *\_ocal\_sive\_* adalah *governmentality* tidak memahami negara dan masyarakat sipil dalam pengertian oposisi biner, yang selalu bertentangan dan masing-masing berusaha melemahkan pengaruh pihak lain (Philpott, 2000:148-149).

Saifudin dalam disertasinya *Proses Pembentukan Undang-Undang Studi tentang Partisipasi Masyarakat dalam Proses Pembentukan UU di Era Reformasi* (Saifudin, 2006: 12). Membahas masalah proses pembentukan undang-undang di era reformasi, partisipasi masyarakat mewarnai proses pembentukan undang-undang di era reformasi dan proses pembentukan undang-undang yang melibatkan partisipasi masyarakat sehingga melahirkan undang-undang yang *\_ocal\_sive\_*. Studi yang dilakukan oleh Saifudin ini mempergunakan kerangka teori bahwa pembentukan peraturan perundang-undangan bersendi kerakyatan, negara berdasar atas hukum dan negara berdasar atas konstitusi.

Berdasarkan kajian terhadap beberapa penelitian tersebut, jelas menunjukkan bahwa persoalan relasi masyarakat *\_ocal* dan negara dalam konteks keindonesiaan pasca Orde baru merupakan persoalan yang masih membutuhkan studi lebih lanjut. Di samping itu, kajian-kajian keislaman di Indonesia setelah pemerintahan Orde Baru yang membahas persoalan relasi komunitas *\_ocal* dan negara masih merupakan studi yang langka. Oleh karena itu, penelitian ini lebih terfokus pada persoalan kontribusi Islam dalam membangun relasi masyarakat lokal dan negara di Indonesia setelah Orde Baru. Perspektif yang digunakan dalam studi ini adalah bagaimana konsep etika kenegaraan dalam Islam (Quthub, 1948. Mohammad, 1994), Donohue dan John L. Esposito, 1982:123-128, Khadduri, 1984), Noor, 2000: 435-350 dan Minhaji, 2002: 211-236, Yaqub, 2002). Faris, 1989: 40-59) sebagai landasan dan tujuan yang hendak dicapai dalam kehidupan

bernegara ditransformasikan dalam kehidupan kenegaraan di Indonesia pasca pemerintahan Orde Baru.

#### **1. 6. Sistematika Penulisan Penelitian**

Secara keseluruhan bab-bab pembahasan penelitian ini terdiri dari 5 (lima) bab. Yaitu bab pertama pendahuluan yang meliputi latar belakang, rumusan masalah, tujuan penelitian, manfaat penelitian, telaah pustaka, dan sistematika penulisan penelitian atau pembahasan. Bab kedua mendeskripsikan tinjauan pustaka. Pembahasan bab ini mencakup deskripsi atas kerangka teoritik yang menjadi pijakan dalam membedah, mengelaborasi dan menjadi pisau analisis dalam memecahkan rumusan masalah.

Bab ketiga membahas metode penelitian yang meliputi jenis, lokasi dan subyek penelitian, sifat penelitian, pendekatan, teknik pengumpulan data dan teknik analisis data. Bab keempat adalah hasil penelitian dan pembahasan atas hasil penelitian. Bab kelima merupakan bab penutup, yang berisi kesimpulan dan rekomendasi atau saran.

## BAB II

### KERANGKA TEORITIK

#### 2. 1. Akar Ketegangan Relasi Masyarakat Lokal dan Negara

"...Tidak ada partisipasi atau mobilisasi rakyat secara tetap, yang ada adalah bentuk partisipasi yang secara tetap melibatkan begitu banyak warga negara sehubungan dengan pelaksanaan kebijakan nasional dan bukan pembuatan kebijakan itu...."

Demikian salah satu ciri sistem pemerintahan di Indonesia, yang oleh Jackson didefinisikan sebagai suatu sistem pemerintahan birokratis. Lebih jauh dikatakannya pula bahwa partisipasi lokal cenderung diatur lewat otoritas tradisional dan pengelompokan patron-klien dan bukan lewat kelompok yang berdasarkan pada atribut sosial yang sama, misalnya kelas. Selain itu, mobilisasi penduduk yang efektif hanya ditujukan untuk langkah-langkah jangka pendek, seperti pemilihan umum. Keterbatasan utama pemerintahan adalah ketidakmampuannya untuk memobilisasi rakyat yang berkorban demi program-program nasional tertentu dan untuk mencapai target-target yang memerlukan partisipasi yang benar-benar sukarela dari rakyat secara keseluruhan (Ufford (ed.), 1988:151).

Dengan demikian, terdapat jurang yang memisahkan negara di satu pihak dengan masyarakat lokal di pihak lain. Sehingga, sudah sejak lama para ahli memikirkan bagaimana jurang ini dapat dijembatani dan dengan jalan apa masyarakat lokal dapat dibujuk untuk ikut terlibat (dalam berbagai kegiatan bernegara) (Bijlmer & Reurink:168). Jurang pemisah antara "sektor" negara dan masyarakat lokal ini diwarnai – meminjam istilah yang digunakan Bijlmer dan Reurink, ketegangan. Ini muncul sebagai akibat adanya perbedaan-perbedaan antara apa yang disebut Bijlmer dan Reurink, ketegangan ini muncul sebagai norma lokal di satu pihak dan norma negara di pihak lain. Norma lokal mengacu pada konsepsi-konsepsi masyarakat dalam melihat berbagai hal, termasuk kebijakan negara dan kebutuhan-kebutuhan hidupnya sendiri sebagaimana

yang mereka lihat. Menurut pendapat rakyat setempat, lingkungan atau kampung memiliki arti konkret. Harapan dan kepentingan mereka juga konkret di pihak lain, norma negara juga mengacu pada hal yang sama, hanya saja sebagaimana dirumuskan sendiri oleh pihak negara.

Namun mengacu pada hasil pengamatan Biljmer dan Reurink (1998), Jatiman (1995), Zakariya (2000), dan Syafitri (2001), sekedar menyebut beberapa contoh, boleh jadi "kasus UUPD No. 5 atau 1979" adalah puncak dari, untuk sementara ini, hubungan yang cenderung negatif di antara kedua entitas sosial dan politik tersebut. Puncak ini terjadi ketika hubungan itu telah berubah corak: dari sekedar (*dominan*) interaksi menjadi seutuhnya (*dominan*) intervensi.

Dalam pada itu, berbagai sumber menunjukkan bahwa ketegangan antara negara dan masyarakat lokal tersebut terus meningkat seiring dengan berubahnya corak hubungan antara negara dan masyarakat lokal dari yang semula lebih dominan interaksi menjadi dominan intervensi. Catatan-catatan sejarah yang tersedia secara pasti juga menunjukkan langkah pergeseran yang cenderung linier: secara pasti bergerak dari arah (*dominan*) interaksi menuju (*dominan*) intervensi ini.

Di nusantara, sepanjang sejarahnya, masyarakat telah mengalami interaksi dengan, dan/ atau intervensi oleh, berbagai kebijaksanaan negara. Setidaknya hal ini telah dimulai sejak masa pemerintahan "kerajaan-kerajaan pribumi" (masa prakolonial), negara kolonial (dari VOC hingga pemerintahan Hindia Belanda), hingga setelah munculnya Negara Kesatuan Republik Indonesia sendiri. Disebut interaksi jika perhubungan keduanya relatif sejajar atau paling kurang, posisi tawar rakyat atau warga negara relatif seimbang. Dalam situasi yang demikian negara tidak memaksakan agendanya tanpa menimbulkan resiko yang fatal.

Bagi eksistensi negara itu sendiri, perhubungan antara keduanya dapat dikatakan berangkat dari kebutuhan para pihak, bukan hanya salah satu di antara keduanya, sebaliknya, dalam corak hubungan intervensi, selain posisi para pihak tidak sejajar atau tidak seimbang karena posisi tawar

salah satu pihak lebih rendah, perhubungan terjadi karena kemauan, bahkan pemaksaan pihak yang kuat. Argumentasi bahwa "karena kebutuhan pihak (yang lebih) lemah, yang belum mampu mendefinisikan kebutuhannya sendiri" harus ditafsirkan sebagai argumentasi hegemoni pihak yang kuat, untuk menjustifikasi campur tangannya.

Sebenarnya inilah pangkal dari ketegangan yang nyaris abadi antara negara di satu pihak dengan masyarakat di pihak lain. Ketegangan ini menyangkut hal bagaimana negara merealisasikan otonomi desa yang secara politik dan hukum terakomodasi dalam peraturan perundangan yang ada khususnya yang menyangkut hak atas penguasaan atas wilayah, aturan-aturan, dan sistem pengorganisasian hidup bersama di wilayah itu.

### 2. 3. Konsepsi Islam tentang Negara

Persoalan konsepsi tentang negara dan pemerintahan (politik) telah menimbulkan diskusi panjang dan kontroversi di kalangan pemikir muslim dan memunculkan perbedaan pandangan yang cukup tajam. Perbedaan-perbedaan tidak hanya terhenti pada tataran teoritis konseptual tetapi juga memasuki wilayah politik praktis sehingga acapkali membawa pertentangan dan perpecahan di kalangan umat Islam (Al-Munawar, 1999:17).

Perbedaan pandangan di atas selain disebabkan oleh faktor-faktor sosio-historis dan sosio-kultural, yaitu adanya perbedaan latar belakang sejarah dan sosial budaya umat Islam, juga disebabkan oleh faktor yang bersifat teologis, yaitu tidak adanya keterangan tegas (*clear-cut explanation*) tentang negara dan pemerintahan dalam sumber-sumber Islam yaitu Alquran dan as-Sunnah. Memang terdapat beberapa terma yang sering dihubungkan dan dipahami sebagai konsep politik, negara dan kekuasaan, seperti *khalifah*, *dawlah*, atau *hukumah* dan lain-lain, namun istilah-istilah tersebut berada dalam kategori ayat-ayat *zanniyat* yang memungkinkan interpretasi, Alquran tidak membawa keterangan yang jelas tentang bentuk negara, konsepsi kekuasaan, kedaulatan dan ide tentang konstitusi (Al-Munawar, 1999:17).

Perbedaan pandangan tentang negara dan pemerintahan di kalangan pemikir muslim, juga disebabkan oleh perbedaan persepsi mereka tentang esensi kedua konsep tersebut. Sebagian memandang bahwa keduanya-negara dan pemerintahan berbeda secara konseptual. Pemerintahan adalah corak kepemimpinan dalam mengatur kepentingan orang banyak yang berhubungan dengan metode atau strategi politik. Sedangkan negara merupakan institusi politik sebagai wadah penyelenggaraan pemerintahan yang berhubungan dengan bentuk atau format politik. Sebagai konsekuensinya adalah pembicaraan tentang negara dan pemerintahan dapat dilakukan secara terpisah, seperti membicarakan strategi penyelenggaraan dan pengisian pemerintahan tanpa mempersoalkan bentuk negara. Sebagian yang lain memandang bahwa tidak ada perbedaan antara keduanya, sehingga pembicaraan tentang pemerintahan tidak bisa terlepas dari pembicaraan Negara.

Gejala perbedaan pandangan di atas merupakan fenomena dan realitas yang terjadi di sejumlah negara muslim sejak berakhirnya kolonialisme Barat pada pertengahan abad ke-20, negara-negara muslim, seperti Turki, Mesir, Sudan, Maroko, Pakistan, Malaysia, Aljazair dan termasuk Indonesia mengalami kesulitan dalam upaya mengembangkan sintesis yang memungkinkan (*viable*) antara pemikiran dan praktik politik Islam dengan negara di daerah mereka masing-masing. Di negara-negara tersebut, hubungan politik antara Islam dan negara ditandai oleh ketegangan-ketegangan yang tajam, jika bukan permusuhan atau pertentangan. Selubungan dengan posisi Islam yang menonjol di wilayah-wilayah tersebut, yaitu karena kedudukannya sebagai agama yang dianut sebagian besar penduduk, hal ini tentu saja merupakan realitas menimbulkan tanda tanya. Di samping itu, kenyataan tersebut telah menarik perhatian sejumlah pengamat politik muslim untuk mempersoalkan apakah Islam sesuai atau tidak dengan sistem politik modern, yang gagasan negara bangsa (*nation-state*) merupakan salah satu unsur utamanya (Effendy, 1995:3 dan Effendy, 1998: 2).

Permasalahan di atas menjadi lebih rumit jika dikaitkan dengan suatu kenyataan bahwa konsep negara adalah konsep modern yang datang dari dunia Barat, yang tidak ada presedennya dalam sejarah kaum muslim. Dalam perspektif Barat, negara disebut negara bangsa (*nation-state*) terbentuk atas dasar solidaritas kebangsaan. Negara adalah fenomena modern yang terbentuk sebagai manifestasi nasionalisme yang melanda dunia pada paruh pertama abad ke-20.

Pemikiran politik muslim pada periode modern menunjukkan pemikiran politik yang beragam bahkan satu sama lain seringkali bertentangan secara tajam dan menimbulkan perbedaan dan perdebatan yang panjang dan terkesan kasar. Misalnya perdebatan antara Ali Abd al-Raziq dan Muhammad Rasyid Rida. Secara umum pemikiran politik muslim tersebut dapat dikelompokkan pada tiga pola pikir (Arif, 2004: 1-40).

*Kelompok pertama* sangat anti Barat dan berpendapat bahwa ajaran Islam mengatur semua bidang kehidupan manusia termasuk sistem politik. Sistem politik yang ideal menurut mereka, adalah sistem yang dipraktekkan pada masa Nabi Muhammad SAW dan al-Khulafa al-Rasyidun. Tokoh-tokoh yang termasuk kelompok ini adalah Rasyid Rida, Qutb dan Maududi. Sedangkan *kelompok kedua* berpendirian sebaliknya, bahwa Islam berkedudukan sama dengan agama lain, tidak mencampuri urusan kehidupan negara dan pemerintahan. Tokoh-tokoh yang berpendirian demikian adalah Ali Abd al-Raziq dan Taha Husein. *Kelompok yang ketiga* tidak sependapat dengan kedua kelompok sebelumnya, mereka berpendapat bahwa Islam hanya menyediakan seperangkat tata nilai moral, etika dan prinsip dasar dalam kehidupan bermasyarakat dan bernegara, sedang mengenai realisasi aturan dasar tersebut tergantung pada ijtihad masing-masing bangsa muslim. Tokoh pemikir yang termasuk kelompok ketiga ini adalah Muhammad Husain Haikal (Sjadzali, 1990:1-2). Dua pola pemikiran politik muslim terakhir di atas sering disebut sebagai pemikiran politik muslim substantif

Dalam kaitan dengan persoalan-persoalan di atas, formulasi jawaban yang perlu dan segera untuk dirumuskan adalah bagaimana seharusnya peran dan hubungan antara agama dan negara yang harmonis dapat diwujudkan dalam kehidupan kaum muslimin dalam era masa kini? Strategi apa yang dapat diperankan agama sehingga dapat mengantisipasi dan memberikan solusi permasalahan politik yang sedang dihadapi dan dibutuhkan oleh bangsa-bangsa muslim?. Hal ini membutuhkan strategi dan format baru perjuangan dan praktek politik di masing-masing negara muslim, maka dialektika studi kedua bidang tersebut, agama dan negara dalam suatu kajian akademik merupakan suatu kebutuhan.

Umat Islam pada umumnya percaya bahwa ajaran Islam itu bersifat universal tetapi pemahaman kaum muslimin terhadap ajaran universal tersebut bersifat *polyinterpretable* (banyak interpretasinya bukan interpretasi tunggal). Karena pemahaman kaum muslimin terhadap Islam bersifat *polyinterpretable*, hal ini nampak dan berimplikasi pada formulasi pemikiran dan praktek politik di negara-negara muslim kontemporer.

Pemikiran kenegaraan muslim tidak dapat dipisahkan dari Islam yang *multiinterpretatif*. Pada sisi lain, hampir setiap muslim percaya akan pentingnya prinsip-prinsip Islam dalam kehidupan negara. Pada saat yang sama, karena sifat Islam yang *polyinterpretatif* itu, tidak pernah ada pandangan yang tunggal mengenai bagaimana seharusnya Islam dan negara dikaitkan secara tegas. Bahkan, sejauh yang dapat ditangkap dari perjalanan diskursus intelektual dan historis pemikiran dan praktek kenegaraan muslim, terdapat berbagai pendapat yang berbeda-beda bahkan saling bertentangan mengenai hubungan yang sesuai antara Islam dan negara (Watt, 1964).

Salah satu mazhab pemikiran tentang hubungan Islam dan negara adalah hubungan yang bersifat *substansialistik* yaitu aliran pemikiran politik yang tidak begitu mementingkan hubungan yang berbentuk formal antara Islam dan negara, yang penting bagi mazhab ini adalah bagaimana nilai-nilai ajaran Islam dapat diterapkan dan mampu mempengaruhi

kehidupan negara (Sjadzali, 1990:2). Dalam hubungan inilah dapat dipahami munculnya paradigma tentang pandangan Islam tentang negara yang bersifat *simbiotik-substantif*, yaitu suatu pandangan yang melihat bahwa agama dan negara mempunyai hubungan timbal-balik dan saling memerlukan.

Dalam kaitan dengan uraian di atas, jelas agama memerlukan negara, karena dengan negara, agama dapat berkembang. Sebaliknya negara memerlukan agama, karena dengan agama, negara dapat berkembang dalam bimbingan etika dan moral. Paradigma ini juga meniscayakan adanya lembaga negara bagi umat Islam tetapi dengan corak yang demokratis melalui pendirian lembaga-lembaga demokrasi seperti parlemen dan dengan modus suksesi kepemimpinan yang memberi kesempatan kepada partisipasi politik rakyat. Negara dapat mengambil bentuk monarki (*konstitusional*) maupun bentuk lainnya.

Di samping *paradigma simbiotik* di atas, terdapat pula *paradigma instrumental*, (Al-Munawar, 1999:17), yaitu bahwa negara merupakan instrumen atau alat bagi pengembangan agama dan realisasi nilai-nilai agama. Paradigma ini bertolak dari suatu anggapan bahwa Islam hanya membawa prinsip-prinsip dasar tentang kehidupan politik dan tidak menentukan bentuk negara tunggal. Dalam paradigma ini agama tidak berhubungan formal maupun institusional dengan negara dan menolak pendasaran negara kepada Islam, atau paling tidak menolak determinasi Islam akan bentuk tertentu dari negara. Sebagai gantinya, adalah agama dapat berperan untuk memberi kontribusi nilai etik dan moral bagi perkembangan kehidupan politik.

Paradigma di atas tidak terlalu tertarik kepada bentuk negara, konstitusi maupun modus suksesi, berdasarkan pada suatu anggapan bahwa Islam tidak menentukan format tunggal tentang itu. Sebagai gantinya, paradigma ini lebih mementingkan substansifikasi Islam, yaitu melakukan pemaknaan nilai-nilai Islam secara hakiki ke dalam proses politik dan kehidupan bermasyarakat, berbangsa dan bernegara.

Berdasarkan perspektif paradigma ini, aktivitas politik muslim berada pada tatanan kultural yaitu mengembangkan landasan budaya bagi terwujudnya masyarakat utama sesuai dengan nilai-nilai Islam. Dalam penelitian ini kerangka pemikiran yang dikemukakan di atas dipergunakan dalam menelusuri relasi masyarakat lokal dan negara di Indonesia pasca runtuhnya pemerintahan Orde Baru.

Keberlangsungan negara bangsa Indonesia akan ditentukan oleh bagaimana negara ini mampu menata ulang hubungannya dengan masyarakat lokal. Tidak akan ada negara yang akan bertahan lama tanpa tindakan-tindakan politik yang represif jika tidak didukung oleh komunitas yang sehat dan hidup. Sementara itu, tindakan-tindakan politik yang represif hanya akan mengantar negara bangsa ini pada posisi "sementara" dan "tidak mantap" begitu pula, masyarakat sipil sejatinya tidak akan tercipta tanpa kehadiran komunitas-komunitas yang sehat dan hidup itu.

Sejatinya negara memang harus selalu dalam posisi "sementara", "tidak mantap", dan "tidak final" karena, seperti dikatakan Anderson, negara adalah "suatu kesatuan masyarakat yang dibayangkan ada" (Anderson, 2001:46). Hanya saja, *core* kehadiran negara itu harus dirubah dari yang berpusat pada negara itu sendiri kepada masyarakat. Dengan meletakkan *core* kehadiran negara pada komunitas sekaligus akan menghindarkan kita dari makna sakral negara yang dalam sejarahnya telah menyebabkan persimbahan darah. Dengan posisi yang demikian ini, negara tak lebih sebagai suatu sistem administrasi kehidupan bersama yang *lentur, adaptif*, sama sekali tidak sakral, sehingga tidak perlu ditangisi, apalagi berkorban nyawa, jika ia memang harus berubah areal cakupan, sesuai tuntunan zamannya.

Oleh karena itu, sama sekali tidak ada alasan yang kuat untuk menghawatirkan pemberian otonomi penuh tersebut kepada masyarakat, terutama masyarakat lokal. Sebaliknya, bahwa pengingkaran terhadap hak-hak otonomi komunitas lokal inilah yang justru menjadi kayu bakar bagi gerakan-gerakan yang mengarah pada disintegrasi Nasional. Dengan

demikian dapat dikatakan bahwa entitas suatu negara hanya relevan dalam satu jangka waktu tertentu saja. Ia bisa mengkhianati rasa keadilan rakyat, dan bahkan bisa saja menindas peri kemanusiaan, dalam konteks waktu yang lainnya. Karenanya, negara, terlebih lagi negara bangsa, sebagai suatu yang diimajikan (akan) ada itu, haruslah diletakkan sebagai satu sasaran antara, bersifat sementara, tidak mantap, dan sama sekali tidak sakral. Hanya dengan begitu kita dapat lepas dari paradoks-paradoks kehadiran negara dan "sesat pikir" tentang (konsep) negara itu sendiri.

Penataan bangsa pluralistik modern agar bersatu, stabil dan langgeng, tidak boleh didasarkan atas suatu pandangan hidup atau doktrin tertentu, melainkan harus didasarkan atas prinsip yang mendukung dan mengekspresikan kepentingan bersama. Prinsip itu adalah keadilan sosial. Teori keadilan sosial dalam konteks studi ini adalah teori keadilan sosial deontologi Rawls (Rawls, 1973:22 dan Habermas (Habermas,1996, Rasuanto, 2005:177-178).

Masalah pokok keadilan sosial adalah memposisikan dua prinsip dasar, yakni *kemerdekaan* dan *kesamaan*, yang menggambarkan perbedaan antara paham liberalisme dan sosialisme, individualisme dan kolektivisme yang pernah identik mewakili titik api konflik ideologi perang dingin (Rasuanto, 2005:178-180).

Konsepsi keadilan deontologis, merupakan konsepsi politik yang netral, tidak diturunkan dari suatu pengandaian metafisik atau doktrin komprehensif tertentu, melainkan merupakan konsensus rasional yang dicapai melalui prosedur tertentu. Pada Rawls melalui prosedur kontrak berdasar *fairness* yang melahirkan dua prinsip keadilan substansif, sedangkan pada Habermas melalui diskursus praktis intersubjektif sebagai prosedur pengambil putusan untuk menentukan apa yang disebut adil.

Di samping itu, keadilan sosial deontologis tidak mengklaim hendak menghapuskan tak kesamaan, melainkan hendak memastikan terjaminnya kesamaan kesempatan. Sehingga kehidupan seseorang tidak ditentukan oleh keadaan, melainkan oleh pilihannya. "Keadilan sosial mentoleransi

ketidaksamaan apabila hal itu menguntungkan semua, khususnya golongan paling tertinggal.

## BAB III

### METODE PENELITIAN

#### 3.1. Jenis, Lokasi, dan Subjek Penelitian

Penelitian ini adalah penelitian lapangan di Yogyakarta dengan subjek penelitian organisasi masyarakat muslim mainstream (Muhammadiyah dan Nahdlatul Ulama) dan organisasi masyarakat muslim non-mainstream (Majelis Mujahidin Indonesia dan Front Pembela Islam). Alasan penentuan subjek penelitian tersebut adalah baik Muhammadiyah maupun NU selain secara historis telah lahir sebelum lahirnya NKRI, anggota kedua ormas ini tersebar dan bahkan terbesar di Indonesia, dua ormas ini telah berbuat banyak terhadap negara, juga dari sisi segi pemikiran keagamaan (Islam) yang dikembangkan oleh dua ormas ini merupakan pemikiran yang bersifat inklusif atau moderat. Sedangkan alasan dipilihnya MMI dan FPI sebagai subjek dalam penelitian ini di samping dua ormas ini lahir pasca runtuhnya pemerintahan Orde Baru, juga dari sisi pemikiran Islam yang dikembangkan oleh dua ormas ini terutama dalam merespons perubahan kehidupan kenegaraan di Indonesia mempunyai karakteristik tersendiri yang berbeda dengan ormas Islam *mainstream*.

#### 3.2. Sifat Penelitian

Sifat penelitian ini deskriptif dan evaluatif (Sumardi, 1982:27-28), yaitu mendeskripsikan kecenderungan pemikiran Islam yang diusung oleh keempat ormas Islam tersebut dalam konteks membangun relasi masyarakat lokal dan negara di Indonesia pasca pemerintahan Orde Baru. Langkah berikutnya adalah mencoba mengkritisi kecenderungan pemikiran keislaman yang dikembangkan oleh keempat ormas tersebut dalam konteks prospek membangun relasi masyarakat lokal dan negara yang lebih adil di masa depan.

### **3. 3. Pendekatan Penelitian**

Pendekatan yang akan dipergunakan dalam penelitian ini adalah mengintegrasikan yuridis-normatif (peraturan perundang-undangan dan etika kenegaraan Islam), historis (asal-usul, perkembangan dan perubahan relasi komunitas lokal dan negara di Indonesia), dan sosiologis (interaksi antara komunitas lokal dan negara di Indonesia).

### **3. 4. Sumber dan Teknik Pengumpulan Data**

Dalam penelitian ini terdapat dua sumber data yaitu sumber data primer dan sumber data sekunder. Sumber data primer dalam riset ini adalah gagasan keempat ormas Islam di atas tentang kontribusi Islam dalam membangun relasi dua entitas tersebut. Dalam kaitan ini, teknik pengumpulan data primer akan dilakukan wawancara mendalam dengan para pengurus keempat ormas Islam di atas.

Sedangkan sumber data sekunder dalam penelitian ini adalah berbagai sumber dokumen tertulis keempat ormas Islam yang berupa baik keputusan resmi organisasi, buku maupun artikel yang ditulis dan dipublikasikan para pengurus keempat ormas tersebut yang merupakan respons terhadap persoalan relasi masyarakat lokal dan negara pasca pemerintahan Orde Baru.

### **3. 5. Metode Analisis Data**

Untuk menganalisis persoalan relasi masyarakat atau komunitas lokal dan negara di atas akan digunakan teori strukturasi Anthony Giddens. Menurut Giddens, interaksi yang berulang dan terpolakan dalam jangka waktu tertentu dan dalam ruang tertentu akan menghasilkan struktur. Interaksi ini dilakukan oleh pelaku-pelaku dan dibentuk di dalam perilaku subyek pelaku (Giddens, 1994:128). Strukturasi sebagai reproduksi berbagai praksis, mengacu kepada proses dinamis yang membentuk struktur.

Dalam hubungan ini, analisis strukturasi diharapkan mampu memecah dualitas struktur yang merupakan perkecambahan dari komunikasi subyek atau pelaku secara terus-menerus sehingga membentuk

dan menguasai struktur yang mereka inginkan. Struktur sosial, dapat dipahami sebagai tujuan dan hasil dari interaksi yang berulang dan berpola, namun sekaligus menjadi sarana yang mengondisikan tindakan, begitu penjelasan Haryatmoko (Haryatmoko, 2005). Ilustrasi berikut, akan memudahkan untuk memahami teori strukturasi Giddens guna memikirkan ulang segenap keinginan untuk relasi masyarakat lokal dan negara.

INTERAKSI	Komunikasi	Kekuasaan	Moralitas
MODALITAS	Kerangka Penafsiran	Fasilitas: - Politik - Ekonomi - Ideologi - Budaya - Militer	Norma : - Hukum - Aturan - Tradisi, Kebiasaan - Agama
STRUKTUR	Pemaknaan	Dominasi	Legitimasi

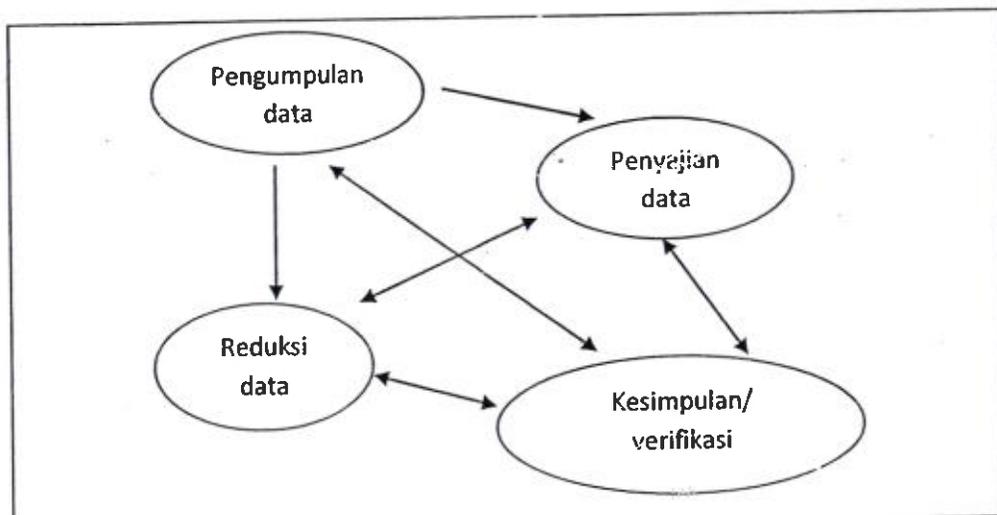
Tiga bentuk interaksi: komunikasi; kekuasaan; dan moralitas, menghasilkan tiga struktur: pemaknaan; dominasi; dan legitimasi. Komunikasi terus-menerus dari ketiga bentuk interaksi dan struktur sosial yang ada, menentukan bagaimana masyarakat dibangun. Ketika tujuan dan hasil interaksi itu dimaksudkan untuk penyelewengan, maka dengan sendirinya akan terbentuk pola hubungan tiranik terhadap mereka yang tak memiliki akses penguasaan modalitas yang ada. Menurut Giddens, interaksi yang berulang dan terpolanya dalam jangka waktu tertentu dan dalam ruang tertentu akan menghasilkan struktur. Interaksi ini dilakukan oleh pelaku-pelaku dan dibentuk di dalam perilaku subyek pelaku. Strukturasi sebagai reproduksi berbagai praksis, mengacu kepada proses dinamis yang membentuk struktur (Giddens, 1994: 128).

Sebagai penelitian interdisipliner, studi relasi masyarakat lokal dan negara di era reformasi pandangan ormas Islam mainstream dan non-mainstream ini terdapat tiga hal utama yang menurut Miles (1992: 19) untuk menganalisis data yaitu: reduksi data, penyajian data, dan penarikan kesimpulan/verifikasi sebagai suatu yang jalin-menjalin pada saat sebelum, selama, dan sesudah pengumpulan

data dalam bentuk yang sejajar, untuk membangun wawasan umum yang disebut analisis. Adapun uraian terhadap ketiga hal tersebut adalah sebagai berikut:

- a. Reduksi data, diartikan sebagai proses pemilihan, pemusatan perhatian pada penyederhanaan, pengabstrakan, dan transformasi data “kasar” yang muncul dari catatan-catatan tertulis di lapangan.
- b. Penyajian data, yaitu sebagai sekumpulan informasi tersusun yang memberi kemungkinan adanya penarikan kesimpulan dan pengambilan tindakan. Dalam konteks penelitian ini, penyajian data meliputi inventarisasi segala data yang memiliki keterkaitan dengan respons kontributif keempat ormas Islam terhadap perubahan relasi masyarakat lokal dan negara di Indonesia pasca Orde Baru.
- c. Penarikan kesimpulan atau verifikasi, setelah melalui proses reduksi data dan penyajian data, tahapan terakhir yang dilalui dalam menganalisis data yaitu penarikan kesimpulan. Penarikan kesimpulan atau verifikasi digunakan untuk menyimpulkan respons pandangan keempat ormas Islam tersebut terhadap perubahan hubungan kedua entitas tersebut.

Penerapan analisis data tersebut dapat dipahami melalui diagram di bawah ini:



Peraga 3, skema analisis data dalam Miles (1992:20).

## BAB IV

### PEMBAHASAN

#### 4. 1. Posisi Masyarakat Lokal Dalam Pengertian Masyarakat Adat (Lokal) dan Negara Di Indonesia Pasca Orde Baru

Salah satu ciri negara modern adalah penghargaan atas hak asasi manusia (HAM) bagi setiap warga negara yang tinggal di suatu wilayah yang sering disebut dengan pemerintahan. Adanya jaminan HAM, maka kemudian akan melahirkan konsekuensi-konsekuensi tanggungjawab bagi pemerintahan tersebut. Tanggungjawab itu biasanya diejawantahkan ke dalam bentuk politik dan hukum yang bermuara pada penghormatan, perlindungan dan pemenuhan HAM. Dalam konteks Indonesia, salah satu isu yang menarik dalam perdebatan ini, adalah berkenaan dengan posisi masyarakat adat dan negara pasca orde baru.

Runtuhnya rezim orde baru yang kemudian berganti menjadi rezim reformasi, dapat dikatakan sebagai tonggak awal dianutnya negara modern yang menjunjung tinggi HAM. Terjadinya perubahan sistem pemerintahan dari sentralisme menjadi desentralisme, perubahan ini menyebabkan berlaku pula perubahan di aras lokal, mulai dari perubahan sistem pemerintahan lokal sampai pada perubahan terhadap kedinamikaan tradisi lokal yang semula terkongkong oleh kekuasaan, sekarang kembali membangun identitasnya (Hanani dan Aziz, 210: 68). Sebagaimana dinyatakan dalam beberapa Pasal UUD NRI 1945, yaitu :

Pasal 18B ayat (2) :

“Negara mengakui dan menghormati kesatuan-kesatuan masyarakat hukum adat beserta hak-hak tradisionalnya sepanjang masih hidup dan sesuai dengan perkembangan masyarakat dan prinsip Negara Kesatuan Republik Indonesia, yang diatur dalam undang-undang.”

Pasal 28I ayat (3) :

“Identitas budaya dan hak masyarakat tradisional dihormati selaras dengan perkembangan zaman dan peradaban.”

Meskipun secara normatif sudah ada pengakuan terhadap keberadaan dan hak-hak masyarakat adat atas sumber daya alam. Namun jika kita melihat realitasnya, bahwa situasi lapangan sangatlah jauh berbeda dengan bunyi kedua pasal yang mengakui masyarakat adat dalam UUD NRI 1945 tersebut. Bahkan, di wilayah yang telah memiliki aturan atau hukum daerah yang mengatur perlindungan masyarakat adat sekalipun, konflik sumber daya alam yang menyingkirkan hak-hak masyarakat adat pula kerap terjadi. Artinya, ada pengingkaran terhadap hak-hak masyarakat adat. Dalam konteks ini, tidak jarang terlihat bahwa pendefinisian dan pemaknaan terhadap masyarakat adat justru merupakan pembatasan terhadap mereka, dan apalagi sejumlah kekerasan dan perampasan hak-hak masyarakat adat hingga sejumlah disain dan proyek-proyek liberalisme melalui '*minoritization*' masyarakat adat justru mengancam keberadaan mereka, sehingga terjadi pelanggaran hak asasi manusia yang sangat sistemik sifatnya (Wiratraman, 2007: 11).

Penyingkiran eksistensi masyarakat adat sebagai keseluruhan, terutama hubungannya yang kompleks dengan agraria dan sumber daya alam, diteruskan dalam konsep mendirikan negara-bangsa (*nation state*) Indonesia (Wignjosebroto, 2002: 15). Negara modern meruntuhkan komunitas tua seperti masyarakat adat, yang selanjutnya dianggap melebur ke dalam negara (*state*) karena dibayangkan sebagai bangsa (*nation*) yang bersatu, yang dipaksakan untuk menjadi imajinasi bersama, antara para pemikir dan politisi di Jakarta dengan komunitas yang bebas di pedalaman Papua, Sulawesi, Kalimantan, Sumatera. Seterusnya, di atas bayangan itu wadah politik bersama terbentuk, yakni sebuah negara (Benedict, 2001: 21). Deskripsi tersebut, kemudian disimpulkan dalam studi Steny, bahwa diskursus masyarakat adat sejak kolonial hingga postkolonial, menghadirkan pola relasi yang timpang karena struktur kekuasaan yang dominan di satu sisi (negara dan masyarakat modern) dengan kelompok

yang tertindas dan dikontrol di sisi lain (masyarakat tradisional-adat). (Steny, 2001: 31).

Deskripsi di atas menunjukkan bahwa keberadaan atau posisi masyarakat adat pasca orde baru belum sepenuhnya dapat dikatakan proposional. Eksistensinya sering kali terabaikan dalam tata pemerintahan Indonesia kekinian. Namun demikian, yang menarik adalah bahwa dari sisi instrumen hukum, terlihat bahwa keberadaan masyarakat hukum adat mendapat penghormatan luar biasa dengan dilegitimasi ke dalam aturan dasar dan organik. Sebagaimana disebutkan di dalam Undang-Undang Nomor 32 Tahun 2004 tentang Pemerintahan Daerah, sejumlah pasalnya memberikan pengakuan, posisi dan hak atas kedaulatan mereka sendiri untuk menentukan (*self determination*) apapun yang menjadi ranah tradisi masyarakat adat. Adapun pemosisian dan pengakuan masyarakat adat adalah sebagai berikut (Wiratraman, dkk, 2010: 19-21):

#### 1. Pengakuan Hukum Adat

Pasal 2 ayat (9) UU 32 Tahun 2004 berbunyi sebagai berikut:

“Negara mengakui dan menghormati kesatuan-kesatuan masyarakat hukum adat beserta hak tradisionalnya sepanjang masih hidup dan sesuai dengan perkembangan masyarakat dan prinsip Negara Kesatuan Republik Indonesia”

Ketentuan di atas mengandung pengakuan dan penghormatan terhadap masyarakat hukum adat, dan salah satu unsur bagian dari masyarakat hukum adat adalah hukum adat itu sendiri. Dengan demikian masyarakat adat diberi wewenang untuk memberlakukan hukum adatnya. Namun sayang, pengakuan dan penghormatan tersebut masih dikendalikan oleh ketentuan lebih lanjut dengan perda yang berpedoman pada peraturan pemerintah.

#### 2. Pengakuan Pada Wilayah Adat

Pasal 1 ayat (12) berbunyi sebagai berikut:

“Desa atau yang disebut dengan nama lain, selanjutnya disebut desa adalah kesatuan masyarakat hukum yang memiliki batas-batas wilayah yang berwenang untuk mengatur dan mengurus kepentingan masyarakat setempat, berdasarkan asal

usul dan adat istiadat setempat yang diakui dan dihormati dalam sistem Pemerintahan Negara Kesatuan Republik Indonesia”.

Masyarakat adat yang diakui dan dihormati oleh negara adalah masyarakat adat yang memiliki wilayah berdasarkan hak asal-usul. Hak asal-usul bisa merujuk kepada kewenangan masyarakat hukum adat pada sejumlah hal, yakni :

- a. Menentukan kelembagaan dan organisasi;
- b. Menentukan prosedur pengangkatan dan pemberhentian pimpinan atau pengurus;
- c. Menyelenggarakan urusan pemerintahan terutama yang berhubungan dengan pelayanan umum dan pengenaan beban kepada anggota persekutuan masyarakat adat

### 3. Pengakuan Pada Pemerintahan Adat/Lokal

Pasal 18B UUD NRI 1945, yang berbunyi :

“.... Yang dalam pelaksanaan otonomi memiliki prinsip demokrasi, otonomi luas dan kewenangan yang luas, keadilan dan pembagian kekuasaan, pengaturan kewenangan, dan penghormatan atas hak-hak asli.

Substansi Pasal 18B UUD NRI 1945 yang mengakui keberadaan dan hak-hak masyarakat adat dan dilihat dari sistematika UUD NRI 1945 yang masuk dalam bab tentang Pemerintahan Daerah, maka pemerintah daerah kemudian mendapat mandat dalam kaitan pengakuan terhadap masyarakat adat. Selain alasan normatif tersebut, sebagai konsekuensi dari desentralisasi yang didasari pada pergeseran perubahan dan penguasaan dari pemerintah pusat ke pemerintah daerah/kabupaten sebagai dampak dari otonomi daerah. Oleh karena itu, masyarakat adat dalam konteks ini sesungguhnya telah mendapat pengakuan hukum dari pemerintah daerah.

Seiring dengan menguatnya arus desentralisasi yang lahir dari buah reformasi (Sudirman, 2012: 750-751, Nordholt dan Klinken, 2007: 21), maka daerah yang mendapat keuntungan atas hal itu juga ramai-ramai

memberikan proteksi terhadap keberadaan masyarakat adat di daerah. Apabila melihat ke beberapa daerah yang memiliki masyarakat adat, maka pemerintah daerahnya (Pemda) juga ikut memberikan proteksi terhadap masyarakat adat tersebut. Sejumlah peraturan dan kebijakan daerah dapat dengan mudah dijumpai di daerah seperti Banten dengan masyarakat adat Baduy, Masyarakat Adat Kampung Sanjan di Kabupaten Sanggau Kalimantan Barat, dan lain-lain. Guna memberikan uraian lengkap seperangkat peraturan daerah tersebut, maka dapat dilihat tabel sebagai berikut.

**Tabel 1. Beberapa Aturan Daerah yang Terkait dengan Keberadaan Masyarakat Adat**

<b>Daerah</b>	<b>Bentuk Regulasi</b>
Masyarakat Baduy, Banten	Perda No. 32 Tahun 2001 tentang Perlindungan atas Hak Ulayat Masyarakat Baduy.
Masyarakat Adat Datuk Sinaro Putih di Desa Batu Kerbau, Jambi.	Perda Kabupaten Bungo No. 3 Tahun 2006 tentang Masyarakat Hukum Adat Datuk Sinaro Putih.
Masyarakat Adat Kampung Sanjan di Kabupaten Sanggau, Kalimantan Barat.	Perda No. 4 Tahun 2002 tentang Sistem Pemerintahan Kampung dan Perda No. 3 Tahun 2004 tentang Perkebunan Kelapa Sawit Pola Kemitraan.

Sumber: Simarmata, 2006 dan Wiratraman, 2007.

Gambaran di atas, dapat dijelaskan bahwa pasca orde baru posisi masyarakat adat secara regulatif sesungguhnya mendapat penguatan dari negara dan daerah sebagai elemen penguasa dalam sistem pemerintahan di Indonesia. Oleh karena itu, pada konteks ini posisi masyarakat adat tidak lagi terpinggirkan dan terasingan. Di samping itu, negara beserta perangkatnya telah memberikan proteksi secara hukum kepada masyarakat adat di Indonesia. Artinya bahwa masyarakat adat dan negara dalam konteks itu memiliki posisi yang saling hormat menghormati dalam kehidupan berbangsa dan bernegara.

Kemudian, potret di atas juga dapat dilihat bahwa politik pasca Orde Baru merefleksikan tantangan masyarakat terhadap 'politik lama' yang autokratik, represif dan terpusat (sentralisme). Selain itu, 'politik baru' juga menggambarkan lahirnya polisentrisme, yaitu perjuangan kolektif masyarakat daerah untuk menolak idea dan gagasan lama pemerintah yang dianggap telah melemahkan identitas dan kekuasaan mereka (Yusof dan Agustion, 2012). Dengan demikian, adanya sejumlah regulasi yang menjadi penguat posisi masyarakat adat telah menjadi bukti konkret bagi masyarakat adat saat ini, dan itu menjadi jawaban atas minimnya regulasi untuk masyarakat adat ketika fase orde baru.

Namun demikian, di dalam praktek seringkali potret marginalisasi terhadap masyarakat lokal masih kerap terjadi. Akibatnya, payung hukum yang telah tercipta seakan menjadi penghias belaka. Berkaca atas hal itu, maka penguatan terhadap masyarakat lokal harus tetap menjadi agenda prioritas untuk dilakukan oleh negara. Dengan proteksi yang berpijak pada kesungguhan, diharapkan dapat menciptakan relasi baru yang lebih harmonis diantara keduanya.

Bukti lain yang kemudian menjadi penegas bahwa posisi masyarakat adat pasca orde baru, masih dalam posisi minor adalah dengan terbentuknya Aliansi Masyarakat Adat Nusantara (AMAN) pada kongres pertama masyarakat adat pada Maret 1999. Sebagai *Non Government Organization* (NGO), AMAN telah menjadi wadah aspiratif masyarakat adat bilamana dilanggar hak-haknya. Bahkan, perjuangan AMAN adalah melakukan perjuangan untuk mewujudkan keadilan sosial. AMAN juga mengusung perjuangan hak kewarganegaraan masyarakat adat dalam Negara Kesatuan Republik Indonesia (Siscawati, 2014, Rachman, 2013). Dalam rangka mewujudkan pengakuan dan perlindungan atas hak-hak masyarakat adat di Indonesia, AMAN melaksanakan rangkaian kegiatan advokasi kebijakan. Misalnya, AMAN menyiapkan Rancangan Undang-Undang Pengakuan dan Perlindungan Masyarakat Adat (RUU PPMA).

Sejumlah langkah progresif, juga dilakukan AMAN dengan melakukan *judicial review* ke Mahkamah Konstitusi (MK) terhadap UU Nomor 41 Tahun 1999 yang dinilai melagalisasi klaim atas tanah dan wilayah adat sebagai kawasan hutan negara. Pada 16 Mei 2013, melalui putusan atas perkara Nomor 35/PUU-X/2012 (selanjutnya disebut Putusan MK 35), MK menetapkan bahwa hutan adat tidak lagi diklasifikasikan sebagai hutan negara. Putusan MK tersebut menyebutkan bahwa hutan adat bukan lagi bagian dari hutan negara, melainkan bagian dari hutan hak (Pasal 5 ayat (1)). Hutan adat adalah hutan yang berada dalam wilayah masyarakat hukum adat (Pasal 1 angka 6). Hutan adat ditetapkan sepanjang menurut kenyataannya masyarakat hukum adat yang bersangkutan masih ada dan diakui keberadaannya (Pasal 5 ayat (3)).

Adanya Lembaga Swadaya Masyarakat (LSM) yang secara khusus mengawal keberadaan masyarakat adat, telah memposisikan masyarakat adat tidak lagi sebagai elemen masyarakat marjinal yang berjuang tanpa pengawasan. Perwujudan tersebut, tidak bisa dipisahkan bahwa arus reformasilah yang membuka pintu lahirnya berbagai NGO/LSM yang bebas menyuarakan aspirasi, termasuk LSM seperti AMAN tersebut. dengan demikian, posisi masyarakat adat saat ini pada posisi idela dnegan konsepsi sebagai berikut : a. masyarakat adat kini telah diakui sebagai "penyandang hak" (*rights bearer*) dan sebagai subjek hukum atas wilayah adatnya; b. hutan adat telah diakui ranah hukumnya dan tidak diklaim sepenuhnya oleh negara, hal ini berbeda dengan sebelumnya dimana klaim penguassannya oleh negara dan dialokasikan untuk beragam peruntukan, baik untuk kepentingan produksi berskala industri maupun kepentingan konservasi yang menempatkan pelestarian lingkungan di atas keadilan social; dan c. kewarganegaraan masyarakat adat telah dipulihkan pada posisi yang semestinya dalam bernegara dan mendapat penguatan dari segi hukum.

#### 4. 2. Penataan Ulang Relasi Masyarakat Lokal dan Negara Pasca Pemerintahan Orde Baru dan Upaya Penciptaan Negara-Bangsa (*nation state*) Indonesia Di Masa-masa Yang Akan Datang

Kenyataan bahwa posisi masyarakat lokal/adat dan negara belum sepenuhnya memperoleh akses keadilan, maka sudah sepantasnya ada semacam mosi desain ulang hubungan keduanya. Mosi itu menjadi penting, mengingat sebagai negara-bangsa tentu Indonesia tidak menginginkan adanya gejolak dari bawah yang bisa berdampak negatif terhadap eksistensi negara-bangsa tersebut. Ada beberapa alasan yang kemudian dapat dijadikan pijakan konkret *redesign* relasi masyarakat lokal dan negara. *Pertama*, merawat ruh demokrasi asli Indonesia. Mohammad Hatta, pada tahun 1950-an pernah mengatakan:

“Di desa-desa (di masyarakat lokalnya) sistem yang demokratis masih kuat dan hidup sehat sebagai bagian adat-istiadat yang hakiki, dasarnya adalah pemilikan tanah yang komunal yaitu setiap orang merasa bahwa ia harus bertindak berdasarkan persetujuan bersama, sewaktu menyelenggarakan kegiatan ekonomi”.(Priyono dan Tjiptoherijanto, 2003).

Ungkapan Hatta menegaskan bahwa struktur demokrasi yang hidup dalam diri bangsa Indonesia harus berdasarkan pada tradisi demokrasi asli Indonesia berupa gotong royong dan musyawarah. Oleh karena itu, manakala struktur masyarakat lokal tidak diberikan akses pada setiap lini jalannya pemerintahan, dengan bentuk marginalisasi maka sama halnya terdapat upaya pembunihangusan terhadap entitas masyarakat lokal. Hal itu, tentu dapat dikatakan sebagai bentuk pengikisan terhadap komunitas demokrasi asli Indonesia. Guna mengeliminasi, maka pola hubungan yang ideal antara masyarakat lokal dan negara menjadi penting untuk ditata ulang.

*Kedua*, menangkal gejolak dalam dibingkai *nation state*. Negara-bangsa yang ideal adalah yang memiliki struktur sosial kemasyarakatan yang berjalan secara teratur dan damai minus gejolak, baik di tingkat bawah, menengah sampai pada tingkat atas. Adanya gejolak, dengan

varian bentuknya tentu dapat mengancam keharmonisan negara-bangsa dan bahkan bisa membahayakan bangunan di dalam negara-bangsa tersebut. Oleh karena itu, dengan menata ulang hubungan antara masyarakat lokal dan negara bisa menjadi agenda penting untuk menghindari timbulnya gejolak dari masyarakat lokal yang dikarenakan perlakuan tidak adil oleh negara.

Penataan tersebut, yaitu dengan tidak memposisikan masyarakat lokal bukan sebagai sub-ordinat dari pemerintah pusat, tapi mitra yang setara dalam rangka merawat negara-bangsa dan melakukan pembangunan. Dengan prinsip ini berarti masyarakat lokal dan pemerintah akan saling menghormati, yang merupakan bagian dari prinsip rekognisi (mengakui dan menghormati). Dalam prinsip rekognisi, negara harus mengakui keberadaan entitas lokal beserta sistem pengelolaan kemasyarakatan dan lingkungannya. Namun pengakuan dan penghormatan itu tentunya harus dilakukan dalam kerangka Negara Kesatuan Republik Indonesia.

*Ketiga*, untuk menjadikan kearifan lokal masyarakat adat/lokal dalam mengokohkan *nation-state*. Beberapa nilai dan bentuk kearifan lokal, termasuk hukum adat, nilai-nilai budaya dan kepercayaan yang ada sebagian bahkan sangat relevan untuk diaplikasikan ke dalam proses atau kaidah perencanaan dan pembangunan wilayah atau kawasan, seperti yang terdapat pada masyarakat Bali, Minang, Aceh, Batak, Jawa, Sunda, Toraja, Sasak, Nias, dan lain-lain yang memiliki berbagai kaidah perencanaan dan pengembangan kawasan.

Kaidah-kaidah tersebut ada yang bersifat anjuran, larangan, maupun persyaratan adat yang ditetapkan untuk aktivitas tertentu. Selain aspek fisik dan visual, keanekaragaman budaya, sosial kemasyarakatan yang terkandung di dalam kearifan lokal umumnya bersifat verbal dan tidak sepenuhnya terdokumentasi dengan baik. Untuk itu, perlu dikembangkan suatu bentuk *knowledge management* terhadap berbagai jenis kearifan lokal tersebut agar dapat digunakan sebagai acuan dalam proses

perencanaan dan perancangan pembangunan yang berkelanjutan (Emawi, 2013: 12). Oleh karena itu, apabila masyarakat lokal dan negara mampu berkolaborasi untuk mewujudkan hal-hal tersebut, maka bukan mustahil bangunan negara-bangsa akan semakin kokoh.

Alasan lain yang menjadi urgen, berkenaan dengan pembangunan relasi masyarakat lokal dan negara bisa didasarkan pada beberapa alasan-alasan sebagai berikut (Eko, 2003).

1. Agenda pembangunan terhadap masyarakat lokal memang sangat kaya akan konsep, kebijakan, program, dana dan gerakan, tetapi sangat miskin visi yang dibangun secara sinergis dan bersama-sama oleh berbagai pemangku kepentingan masyarakat lokal itu sendiri. Apabila melihat ke belakang, pada tahun 1970-an dikenal sebuah konsep pembangunan desa (masyarakat lokal) terpadu (*integrated rural development*) yang diterapkan kepada desa, tetapi konsep itu gagal dan menandai kritik dari berbagai pihak karena pendekatan yang diterapkan bersifat *blue-print* dan *top down*. Hal itu menunjukkan bahwa konsep pembangunan dari dulu hingga kini, hanyalah memtangkan konsep namun minim aksi. Termasuk dnegan konteks kekinian dengan adanya UU No. 4 tahun 2014 tentang Desa juga sudah banyak yang mencibir bahwa itu hanya sebatas kosnep yang dibingkai dalam legalistik belaka;
2. Pemahaman orang luar terhadap masyarakat lokal selalu keliru. Orang luar selalu memandang entitas lokal dengan sebelah mata, menganggap kelompok loka identik dengan kebodohan, kemiskinan, keterbelakangan, dan seterusnya. Cara pandang inilah yang membuat pendekatan terhadap masyarakat lokal, mulai dari kajian penelitian sampai dengan kebijakan pembangunan, lebih bersifat *top-down* dan *blue print* yang kurang membumi pada konteks lokal serta mengabaikan potensi (kekuatan) dan kearifan lokal yang tersimpan dalam kehidupan masyarakat lokal tersebut.

Mendasarkan pada hal di atas, maka pembaharuan terhadap keberadaan masyarakat lokal oleh negara, melalui pembangunan yang *bottom up* bisa menjadi sarana baru untuk memperbaharui relasi masyarakat lokal dengan negara. Pembaharuan masyarakat lokal adalah sebuah upaya yang berkelanjutan untuk mengawal perubahan relasi ekonomi-politik lokal secara internal maupun eksternal, menuju tatanan kehidupan entitas lokal baru yang lebih demokratis, mandiri dan adil. (Eko, 2001).

Guna memberikan penegasan hal di atas, seharusnya ada prinsip yang jelas untuk dijadikan dasar atau pegangan bagi masyarakat lokal untuk bisa meminta, menolak ataupun mempertahankan urusan-urusan yang menjadi lingkup kewenangan masyarakat lokal. Masyarakat lokal harus bisa menjadi subyek bagi urusan-urusan yang akan dikelolanya, bukan hanya menjadi obyek. Prinsip tersebut harus dapat menempatkan posisi masyarakat lokal sejajar dengan pemerintah, bukan sub-ordinatif, sehingga hubungan yang terbentuk adalah hubungan yang bersifat kemitraan, dimana tidak ada unsur pemaksaan dari satu pihak terhadap pihak lainnya. Dengan prinsip ini, masyarakat lokal juga dapat mempertahankan urusan pelayanan dan pembangunan yang merupakan urusan asal-usulnya. (Elmiyah, 2004).

Urgensi menuju bentuk kerjasama yang lebih berkesetaraan, antara masyarakat lokal dan negara kian mendesak mengingat bilamana melihat temuan *World Bank*. Dalam kajiannya, secara umum telah gagal untuk menangkap sudut pandang masyarakat tersebut. Dari 89 aktor yang diwawancarai dalam studi tersebut, hasilnya menunjukkan bahwa hubungan antara konsesi masyarakat lokal dan negara mengalami penurunan yang relatif drastis (Anderson, Ravikumar, dkk, 2011). Hal yang paling kentara dan kontekstual, adalah terkait Rancangan Undang-undang (RUU) tentang Pemberantasan Perusakan Hutan. Bukan berarti karena tidak adanya perlindungan terhadap hutan, namun ternyata RUU ini mengancam kelangsungan hidup masyarakat adat atau penduduk lokal yang tinggal di sekitar hutan. RUU tersebut kemudian diprotes oleh Koalisi Masyarakat Sipil yang menilai bahwa RUU itu justru membuka peluang untuk aparat keamanan untuk mengkriminalisasi penduduk lokal. Banyak tercantum pasal karet yang menciptakan ketidakpastian hukum. Masyarakat bisa-bisa takut memanfaatkan hasil hutan, seperti membuat rumah dari kayu atau memetik hasil hutan untuk pangan.

Potret di atas, sudah selayaknya menjadi kontemplasi kolektif bagi semua *stakeholder* di Indonesia bahwa relasi masyarakat lokal dalam

konteks kekinian belum seutuhnya mencapai pada titik damai. Sejumlah problem, masih menjadi aral dalam menciptakan relasi keduanya sebagai bangunan NKRI yang saling mengokohkan dan memartabatkan. Oleh karenanya, menjadi niscaya bahwa relasi keduanya harus ditata ulang dengan proyeksi untuk menjadikan keduanya sebagai mitra yang saling memberikan keuntungan bagi Indonesia sebagai negara yang berdikari.

#### **4. 3. Respon Kontributif Islam Dalam Membangun Relasi Masyarakat Lokal dan Negara Di Indonesia Pasca Runtuhnya Pemerintahan Orde Baru**

##### **4. 3. 1. Respon Kontributif NU Terhadap Relasi Masyarakat Lokal dan Negara Pasca Runtuhnya Pemerintahan Orde Baru**

NU melihat filosofi hubungan masyarakat lokal dan negara di era reformasi (pasca orde baru) dari sudut selalu berkaitan dengan soal bagaimana Islam melihat bentuk negara. Menurut Malik Madani, Katib Syuriah Pengurus Besar Nahdlatul Ulama (PBNU), Islam adalah agama yang sempurna dan komprehensif dalam keyakinan pemeluknya, termasuk dalam masalah negara. Bahkan ada kaidah yang sering dikutip oleh kalangan NU, dimana negara dilihat sebagai bagian dari *sesuatu kewajiban itu tidak sempurna kecuali dengan sesuatu itu maka sesuatu itu hukumnya wajib*. Di sini sesuatu itu adalah negara. Al-Ghazali juga menyebutkan bahwa kekuasaan dan agama merupakan dua saudara kembar. Agama merupakan fondasi, dan kekuasaan adalah pengawalnya. Sesuatu yang tidak memiliki dasar, maka dia akan mudah hancur, sedangkan sesuatu yang tidak punya pengawal, maka agama akan tersia-sia (Madani, 2013).

Sedangkan soal bentuk negaranya, menurut Malik Madani Islam menyerahkannya kepada manusia untuk menetapkan sendiri pilihannya, sesuai dengan tuntutan perkembangan zaman, tempat dan kemaslahatan, karena itu bagian dari urusan dunia. Sistem khilafah, monarki, atau republik hanyalah alternatif yang telah menjadi fakta sejarah. Dalam sabda Nabi Muhammad disebutkan "*engkau lebih tahu soal urusan dunia kalian*", menjelaskan bahwa Islam menyerahkan

urusan dunia termasuk bentuk negara kepada manusia untuk menetapkan sendiri pilihannya, sesuai dengan tuntutan perkembangan zaman, tempat, dan kemaslahatan. Sistem khilafah, monarki, dan republik hanyalah alternatif yang telah menjadi fakta sejarah. *Nation-state* tidak perlu dipertentangkan dengan Islam, karena al-Qur'an secara eksplisit mengakui eksistensi bangsa dan suku (*syu'ub wa qaba'il*). Adanya *state* yang didasarkan nasionalitas bukan untuk dipertentangkan.

Hal terpenting, menurut Malik Madani, kekuasaan negara itu dapat memenuhi unsur: 1). menjaga agama dan mengatur urusan dunia; dan 2). harus ada ketaatan kepada *ulu al-amr*, yang salah satu maknanya adalah pemerintah, tetapi tidak bersifat mutlak, melainkan harus dalam koridor ketaatan kepada Allah dan Rasul-Nya. Berkaitan dengan ini, Malik Madani melihat bahwa hubungan masyarakat lokal dan negara di Indonesia harus dalam koridor, nilai kearifan lokal dibutuhkan untuk mengisi dan menjadi fondasi bangsa. Pancasila yang terbingkai dalam lima sial, di dalamnya menyerukan nilai-nilai keadaban seperti yang tercantum di dalam sila kedua, sehingga Indonesia tidak boleh ada UU yang melanggar nilai-nilai keadaban yang tumbuh dan berkembang di dalam kehidupan masyarakat lokal.

Sementara menurut Gus Dur, salah satu tokoh panutan NU, hubungan masyarakat lokal dan negara harus didudukkan dalam kerangka Pancasila sebagai ideologi bangsa dan perjanjian luhur para pendiri bangsa. Pancasila memberikan dua konsekuensi: adanya independensi teologis kebenaran masing-masing masyarakat lokal dan kepercayaan, dan ini diakui; dan Pancasila perlu bertindak sebagai polisi lalu lintas dalam kehidupan berbangsa, bernegara dan berkepercayaan. Gus Dur menggambarkan ini dengan jelas dalam rumusan sederhana tetapi sangat penting, yaitu: "Semua golongan masyarakat diperlakukan sama oleh Undang-undang dan diperlakukan sama oleh negara." (Wahid, 1991: 163-168). Konsensus itu yang

kemudian terumuskan di dalam sila kelima, yaitu Keadilan Sosial Bagi Seluruh Rakyat Indonesia.

Menurut Gus Dur, memang Islam mengundang peranan negara dalam kehidupan kaum muslimin, tetapi Pancasila haruslah didudukkan bukanlah menggantikan agama, dan tidak memiliki dimensi keakhiratan. Penjelasan ini satu sisi menimbulkan ketegangan kreatif, karena seakan-akan agama (termasuk Islam) tidak harus patuh kepada Pancasila, tetapi di sisi lain justru Gus Dur melihat perlunya dikembangkan pemikiran untuk mencari nilai-nilai dasar bagi kehidupan bangsa kita. Nilai-nilai dasar itu bisa ditarik dari dua arah: *pertama*, dari nilai-nilai agama dan kepercayaan, karena ajaran agama akan tetap menjadi referensi umum bagi Pancasila; dan *kedua*, agama-agama dan kepercayaan harus memperhitungkan eksistensi Pancasila sebagai polisi lalu lintas yang akan menjamin semua pihak bisa menggunakan jalan raya kehidupan bangsa tanpa kecuali. (*Ibid*).

Berkenaan dengan hal di atas, menurut Gus Dur, nilai-nilai kearifan lokal tetap berperan dalam negara Pancasila, tetapi harus tetap mempertimbangkan kelapangan dada terhadap aspirasi lain dan Pancasila sebagai polisi lalu lintas yang adil. Kerangka di atas, menurut NU, sebagai bagian dari anak bangsa, NU akan selalu memperjuangkan Pancasila agar bisa memberikan peluang dan mengadopsi nilai-nilai yang dipeluk umat Islam, terutama faham *Aswaja* yang dianut NU. Oleh karena itu, dalam Deklarasi Situbondo yang dibuat para ulama NU disepakati bahwa Pancasila sebagai dasar falsafah negara RI bukanlah agama, tidak dapat menggantikan agama, dan tidak dapat digunakan untuk menggantikan kedudukan agama. (Wahid, 1986: 34).

Sila kelima menjadi fondasi dalam penyelenggaraan negara dalam memperlakukan warga negaranya. Oleh karena itu, sesuai dengan Pasal 18B UUD NRI 1945 memberikan garansi absolut negara harus menghormati dan mengakui keberadaan keaneragaman masyarakat yang ada di dalam negara tersebut. Dengan begitu memang filosofi

hubungan agama dan negara pada masa reformasi menurut NU harus berpijak pada dimensi fondasi yang demikian itu, dengan tetap menerima sistem demokrasi sebagai sarana untuk memperjuangkan nilai-nilai yang diinginkan NU, dengan tanpa jalan kekerasan. Pada sisi lain, NU menganggap perjuangan nilai-nilai yang sesuai dengan apa yang diinginkannya akan diperjuangkan sesuai dengan kemampuannya dan segenap tenaga, tanpa harus menganggap orang lain musuh yang harus dilenyapkan.

Pada sisi yang lain, filosofi hubungan masyarakat lokal dan negara dalam reformasi menurut NU telah dikembangkan dalam kerangka HAM. Menurut Nur Khalik Ridwan, koordinator komunitas Jamaah Nahdliyin Yogyakarta, dengan diadopsinya UU HAM dan amandemen konstitusi pada Pasal 28 UUD 1945, filosofi hubungan masyarakat dan negara di zaman reformasi sebagian ditempatkan sebagai bagian dari pemikiran tentang HAM, tentu saja dengan pengertian-pengertian yang telah dipilih oleh amandemen dan UU HAM itu sendiri.

NU sendiri melihat bahwa soal HAM disebut *al-huqûq al-insâniyah fi al-islâm*, yang melekat pada diri setiap manusia sejak awal dilahirkan yang berlaku seumur hidup dan tidak dapat diganggu gugat oleh siapa pun. Alasan-alasan NU menerima HAM, karena Islam diyakini sebagai ajaran yang menempatkan manusia pada posisi yang sangat tinggi (QS. al-Isrâ' ayat 70), dengan demikian manusia memiliki hak *al-karamah* dan hak *al-fadhilah*, dimana kemashlahatan dan kesejahteraan merupakan tawaran untuk seluruh manusia dan alam semesta.

Elaborasi dari misi kemanusiaan di atas NU menghargai hak-hak yang disebut sebagai *ushûl al-khamsah* meliputi: *hifzhu ad-dîn*, *hifzhu an-nafs wa al-'irdh*, *hifzhu al-'aql*, *hifzhu al-mâl*, dan *hifzhu an-nasl*. *Hifzhu ad-dîn* memberikan jaminan kepada umat Islam untuk memelihara agama dan keyakinannya (*ad-dîn*). *Hifzhu an-nafs wa al-'irdh* memberikan jaminan atas hak setiap jiwa manusia untuk tumbuh

dan berkembang secara layak. *Hifzhu al-'aql* memberikan jaminan atas kebebasan berekspresi, kebebasan mengeluarkan opini, melakukan penelitian, dan berbagai aktivitas ilmiah. *Hifzhu an-nasl* memberikan jaminan atas kehidupan privasi setiap individu, perlindungan atas profesi, jaminan masa depan, keturunan dan generasi yang lebih berkualitas. *free sex*, zina menurut *syara'*, homoseksual adalah perbuatan yang dilarang yang bertentangan dengan *hifzh an-nasl*. *Hifzhu al-mâl* memberikan jaminan atas kepemilikan harta benda, properti, dan lain-lain. Dan larangan adanya tindakan mengambil hak dari orang lain, seperti mencuri, korupsi, monopoli, oligopoli, monopsoni, dan lain-lain. (Tim PW LTN NU Jawa Timur, 2007: 666).

Filosofi hubungan masyarakat lokal-negara di era reformasi, selain itu juga dikerangkakan dengan cara tidak memberikan otonomi daerah dalam soal agama. Akan tetapi dalam banyak kasus dan daerah telah melakukan langkah-langkah nyata dengan membuat perda-perda syariah; sebagian masyarakat mengusulkan Piagama Jakarta dan sebagian masyarakat memaksakan kehendaknya ketika aspirasi keislaman mereka belum maksimal terpuaskan, seperti dalam, kasus Ahmadiyah. Dimensi-dimensi ini diakui oleh NU mewarnai berbagai riak reformasi yang berkaitan dengan hubungan masyarakat local (daerah) dan Negara.

Dengan demikian, filosofi hubungan masyarakat lokal dan negara di era reformasi, menurut NU tidak boleh terlepas dan tidak bisa dilepaskan dari konstruksi filosofi Pancasila yang menekankan pada aspek dimana individu-individu masyarakat lokal bisa berperanan, tetapi harus tetap lapang dada terhadap aspirasi lain. Untuk menambah bobot filosofi hubungan masyarakat lokal dan Negara, baik yang ada dalam UU atau amandemen UUD NRI 1945 oleh NU tidak ditolak, tetapi harus tetap nilai-nilai luhur Islam, perlu menjadi pedoman dalam kebangsaan Indonesia, dan itu akan diperjuangkan NU.

#### 4. 3. 2. Respon Kontributif Muhammadiyah Terhadap Hubungan Masyarakat Lokal dan Negara Pasca Runtuhnya Pemerintahan Orde Baru

Bagi organisasi Muhammadiyah, sebetulnya diskusi tentang relasi masyarakat lokal *vis-a-vis* negara, sudah dapat dianggap selesai. Muhammadiyah melihat hubungan keduanya di era reformasi dari sudut pandangannya tentang Pancasila, karena menurut Muhammadiyah hubungan keduanya secara filosofis harus didasarkan pada konstitusi, yang di dalamnya nilai-nilai lokalitas harus tetap berperan. Dalam pandangan Muhammadiyah berdasarkan sidang Tanwir di Yogyakarta, menyatakan secara aklamasi bahwa Muhammadiyah mendukung Indonesia sebagai negara Pancasila.

Terkait hal ini, menarik menyimak dua pandangan dari dua tokoh terkemuka di Muhammadiyah, yaitu Amin Rais dan Syafii Ma'arif. Menurut kedua tokoh ini Indonesia sudah final dengan Pancasila. Syafi'i Ma'arif menganalogikan bahwa kita lebih baik berpolitik garam dari pada berpolitik gincu. Kalau gincu kelihatan di bibir, tapi rasanya tidak ada tapi kalau garam, tidak kelihatan di air, tapi airnya asin. (Qodir, 2013). Akan tetapi faktanya tentu tidaklah sesederhana analog tersebut. Di internal Muhammadiyah masih terjadi perdebatan sengit terkait hal tersebut. Pandangan tentang Pancasila tidaklah tunggal di internal Muhammadiyah. Tidak sedikit juga dari aktivis ataupun warga Muhammadiyah yang berpandangan bahwa dengan menjadikan Pancasila sebagai asas tunggal, oleh sebagian orang Muhammadiyah dianggap tidak sesuai dengan paham Islam yang sesungguhnya. Pancasila dalam Muhammadiyah dianggap tidak *kaffah* sehingga masih menyimpan persoalan besar.

Sekalipun AR. Fachruddin telah berupaya menjelaskan dengan sangat apik dengan membuat istilah "wilayah wajib helm" dalam berkendara. Seorang yang memakai helm di jalur wajib helm tidak berarti kepala hilang, sekalipun ditutupi, kepala pengendara bermotor

tetap ada, karena kewajiban memakai helm tidak berarti menghilangkan kepala seseorang. (Qodir, 2010: 74). Terkait analog tersebut, senada dengan Fachruddin, ditegaskan Amien Rais bahwa helm dari analog tersebut adalah Pancasila. Ditambahkan, bahwa Pancasila adalah ibarat karcisnya.(Qodir, 2013).

Di internal Muhammadiyah, analog tersebut ternyata tidak serta merta meredam suara-suara yang menyoal Pancasila sebagai asas organisasi. Suara gugatan terhadap Pancasila semakin kuat pasca reformasi. Setelah sekian lama berada dalam tekanan asas tunggal Pancasila di bawah rezim *otoriter-birokratik*, dalam konteks semacam ini, aktivis-aktivis Muhammadiyah yang menyimpan “dendam” atas dilarangnya penggunaan Islam sebagai asas berorganisasi kemudian bersemangat mengembalikan Islam sebagai asas Muhammadiyah seiring bergulirnya arus reformasi.

Dalam konteks hubungan masyarakat lokal dan negara, -terlepas dari suara-suara yang menolak Pancasila-, setidaknya mengutip dua pandangan di atas, sudah jelas bahwa hubungan keduanya sangat bersifat substansial, artinya di dalam masyarakat local terdapat nilai yang bersifat substantif yang mengandung prinsip etis dan moral bermasyarakat dan bernegara. Nilai-nilai agama harus menjadi acuan dan pedoman dalam menjalankan kehidupan masyarakat dan politik kenegaraan. Karenanya bagi Muhammadiyah, yang terpenting substansi agamanya dan bukan simbol-simbol lokalitas yang diformalkan.

Bagi Muhammadiyah, masyarakat local dan negara tidak ditempatkan dalam konteks dikotomik melainkan ditempatkan dalam posisi yang harmonis dalam bingkai nilai-nilai kemanusiaan dan ketuhanan. Dan nilai-nilai tersebut sudah terkandung dalam Pancasila. Oleh sebabnya menurut Zuly Qodir, bisa dipahami jika sejak berdirinya Muhammadiyah, Ahmad Dahlan tidak memikirkan bentuk negara ke depan, tapi fokus menafsirkan tiga hal dari surat al-Ma'un. Yaitu (1) membuat masyarakat cerdas, yaitu membuat institusi pendidikan, (2)

menyantuni orang miskin, dan (3) membuat orang Islam sehat. Saya pernah baca dalam hadist bahwa nabi suka orang Islam yang sehat. Muhammadiyah menafsirkan begitu. (*Ibid*).

Sedangkan dalam soal bentuk negara, argumentasi Muhammadiyah relatif senada dengan pandangan NU, bahwa Islam menyerahkannya kepada manusia untuk menetapkan sendiri pilihannya, sesuai dengan tuntutan perkembangan zaman, tempat dan kemaslahatan, karena itu bagian dari urusan dunia. Sistem khilafah, monarki, atau republik hanyalah alternatif yang telah menjadi fakta sejarah. Dalam sabda Nabi Muhammad disebutkan "*engkau lebih tahu soal urusan dunia kalian*", menjelaskan bahwa Islam menyerahkan urusan dunia termasuk bentuk negara kepada manusia untuk menetapkan sendiri pilihannya, sesuai dengan tuntutan perkembangan zaman, tempat, dan kemaslahatan. *Nation-state* tidak perlu dipertentangkan dengan Islam, karena al-Qur'an secara eksplisit mengakui eksistensi bangsa dan suku (*syu'ub wa qaba'il*). Adanya *state* yang didasarkan nasionalitas bukan untuk dipertentangkan. (*Ibid*).

Doktrin Islam tidak pernah menetapkan suatu rezim pemerintahan tertentu, tidak pula mewajibkan kepada kaum Muslimin agar menganut suatu sistem pemerintahan tertentu untuk memerintah. Islam telah memberikan kita kebebasan mutlak untuk mengorganisasikan negara sesuai dengan kondisi-kondisi intelektual, sosial, dan ekonomi yang kita miliki, dan dengan mempertimbangkan perkembangan sosial dan tuntutan zaman. Karenanya masalah bentuk maupun sistem negara akan dijalankan diserahkan pada umat sesuai dengan perkembangan sosial dan zaman, termasuk dibebaskan untuk memilih pancasila dan sistem demokrasi jika sistem dan nilai-nilai yang ada tersebut sudah dianggap sesuai dan bertentangan dengan agama (Islam).

Berkenaan dengan relasi masyarakat lokal dan negara, sikap Muhammadiyah sesungguhnya sudah sangat jelas dan tegas; Menerima pancasila karena nilai-nilai yang terkandung di dalamnya tidak

bertentangan dengan ajaran agama (Islam). Hal itu juga tercermin sebagaimana tertuang dalam Matan Keyakinan dan Cita-Cita Hidup Muhammadiyah (MKCH) yaitu pada rumusan ke-5 yaitu bahwa Muhammadiyah mengajak semua lapisan bangsa Indonesia yang telah mendapat karunia Allah berupa tanah air yang mempunyai sumber-sumber kekayaan, kemerdekaan bangsa dan negara republik Indonesia yang berdasarkan Pancasila dan UUD NRI 1945, untuk berusaha bersama-sama menjadikan suatu negara yang adil dan makmur yang diridhai Allah SWT; *baldatun tayyibatun warobbul ghofuri*. (Al-Buny, 1990: 77). Rumusan kelima ini memuat persoalan mengenai fungsi dan misi Muhammadiyah dalam masyarakat (bangsa) dalam bingkai NKRI.

Konsekuensi dari itu, Muhammadiyah harus berpijak pada dimensi fondasi Pancasila dan menerima demokrasi dengan tetap menerima sistem demokrasi sebagai sarana memperjuangkan nilai-nilai yang diinginkan Muhammadiyah dengan tanpa jalan kekerasan. Seperti pernyataan Amien Rais di muka, demokrasi memang pilihan yang paling bagus buat manusia modern. Saya belajar demokrasi dan juga belajar Al-Quran dan As-Sunnah. Sekalipun demokrasi memang tidak sempurna, namun barangkali merupakan sistem politik yang paling mendekati ajaran-ajaran agama. (Rais, 1999: 107-108).

Dalam kerangka demikian, seperti halnya NU, Muhammadiyah sebagai bagian dari anak bangsa, berkomitmen memperjuangkan Pancasila agar bisa memberikan peluang dan mengadopsi nilai-nilai yang dipeluk umat Islam, terutama nilai kemanusiaan, keadilan, kehidupan harmonis, kemakmuran, pendidikan dan supermasi hukum yang kesemuanya sesungguhnya sudah terkandung dalam Pancasila. Oleh sebabnya, Pancasila wajib diamankan dari berbagai upaya kelompok-kelompok garis keras yang berkehendak mengganti ideologi pancasila. Kalau nilai-nilai universal Islam tersebut di atas sudah terjiwai dalam pancasila mengapa harus mengganti dengan ideologi

(negara) Islam. Komitmen Muhammadiyah dalam mempertahankan Pancasila sebagai falsafah dan dasar negara di era reformasi ini dapat dilihat misalnya dalam kasus infiltrasi ideologi garis keras yang berorientasi pada pendirian negara Islam di tubuh Muhammadiyah. Respon tegas dilakukan oleh Muhammadiyah. (Wahid, 2009: 178-182).

Dengan demikian, filosofi hubungan masyarakat lokal dan negara di era reformasi, menurut Muhammadiyah, sebagaimana mengemuka pada uraian di atas, sangat bersifat substantial, artinya dalam masyarakat lokal terdapat ajaran dan nilai yang bersifat substantif yang mengandung prinsip etis dan moral bermasyarakat dan bernegara. Hubungan keduanya tidak ditempatkan dalam konteks dikotomik melainkan dalam posisi yang harmonis dalam bingkai nilai-nilai kemanusiaan dan ketuhanan.

Namun demikian, nilai-nilai lokalitas harus menjadi acuan dan pedoman dalam menjalankan kehidupan masyarakat dan politik kenegaraan. Selain itu yang terpenting substansi agamanya dan bukan simbol-simbol keagamaan yang diformalkan. Namun begitu, harus diakui selalu terdapat kelompok yang berpandangan berbeda menyikapi hubungan negara dan masyarakat lokal dalam internal Muhammadiyah. Dan hal tersebut bisa dipahami, selama periode negara otoriter-birokratik di era Rezim orde baru, aktivitas Muhammadiyah berada dalam naungan asas tunggal Pancasila, yang oleh sebagian orang Muhammadiyah bahkan hingga kini masih dianggap tidak sesuai dengan paham yang sesungguhnya.

Oleh sebagian orang Muhammadiyah, Pancasila dianggap tidak *kaffah* sehingga masih menyimpan persoalan yang relatif serius di tubuh Muhammadiyah. Gerakan tersebut semakin lebih terasa dan massif seiring diperolehnya kebebasan berpendapat dan berekspresi di era reformasi. Namun sebagaimana dikemukakan Zuly Qodir salah satu narasumber riset ini bahwa jumlah mereka yang mengaspresiasi atau menolak Pancasila sebagai dasar Negara di internal Muhammadiyah

tidaklah signifikan jumlahnya, arus besarnya menerima Pancasila sebagai dasar dan falsafah negara Indonesia.

#### 4. 3. 3. Respon Kontributif Hizbut Tahrir Indonesia Terhadap Hubungan Masyarakat Lokal dan Negara Pasca Runtuhnya Pemerintahan Orde Baru

Tidak ada pandangan khusus HTI tentang filosofi hubungan masyarakat local dan Negara di era reformasi dalam kenegaraan RI. Pandangan mereka simpang siur, ada pergeseran, dan saling bertentangan, bila dihubungkan dengan gagasan HTI, bentuk HTI sekarang, dan kaitanya dengan Pancasila. Dalam seluruh gagasan HTI, bentuk negara yang diidealkan adalah negara khilafah sebagai negara Islam, dan ini berimpalikasi pada bentuk dasar filosofi tentang bangsa, dan ini berkaitan dengan filosofi Pancasila.

Dalam buku *Negara Khilafah*, disebutkan jenis Negara Islam ini, yaitu: "Sistem pemerintahan Islam yang diwajibkan oleh Tuhan alam semesta adalah sistem khilafah." (Hizbut Tahrir, 2006: 14). Dalam buku *Daulah Islam* disebutkan: "Pemerintahan dalam *daulah* Islam ada empat, yaitu pengangkatan seorang khalifah, kekuasaan adalah milik umat, kedaulatan berada di tangan *syara'*, dan hanya khalifah yang berwenang untuk *mentabanni* (maksudnya mungkin membuat) hukum-hukum *syara'*, dengan kata lain menjadikannya sebagai perundang-undangan. Jika salah satu dari kaidah-kaidah ini hilang, maka pemerintahannya menjadi tidak Islami, bahkan harus menyempurnakan seluruh kaidah yang empat itu seluruhnya." (an-Nabhani, 2003: 300).

Dengan konsep itu, yang disebut negara Islam adalah "khalifah yang menerapkan sistem Islam. *Khilafah* (kekhalifahan) atau *imamah* (kepemimpinan) adalah pengaturan tingkah laku secara umum atas kaum Muslim, artinya khilafah bukan bagian dari akidah, tetapi bagian dari hukum *syara'*. (Ibid, 301). Secara detil gagasan negara Islam tergambar dalam RUUD yang dilampirkan dalam buku *Daulah Islam*.

Selain yang disebut Negara Islam ini, disebut oleh HT sebagai *darul kuffar*, yang didefinisikan sebagai: "Tempat yang di dalamnya diterapkan hukum-hukum kufur, dan atau keamanannya tidak berdasarkan Islam, yaitu tidak berada di tangan kekuasaan dan pertahanan kaum muslimin, meskipun penduduknya mayoritas orang Islam." (*Ibid*).

Jadi, kalau menurut gagasan HTI, negara dengan filosofi dan dasar Pancasila, tidaklah negara Islam, dan karena tidak negara Islam, dia termasuk dikategorikan sebagai *Darul Kuffar*. Untuk menegakkan negara khilafah itu, menurut HTI harus dilakukan: Berjuang bersama-sama menghadapi negara-negara kafir imperialis yang menguasai atau mendominasi negara-negara Islam, berjuang menghadapi segala bentuk penjajahan, baik berupa pemikiran atau ide-ide, politik ekonomi, maupun militer, mengungkap strategi yang mereka rancang, membongkar persekongkolan mereka untuk menyelamatkan umat dari kekuasaan dan membebaskannya dari seluruh pengaruh dominasi mereka; Menentang para penguasa di negara-negara Arab maupun negara-negara Islam lainnya, mengungkapkan kejahatan mereka, menyampaikan nasihat, dan kritik kepada mereka, dan berusaha untuk meluruskan mereka, setiap kali mereka merampas hak-hak rakyat atau pada saat mereka melalaikan kewajibannya kepada umat, atau bila mereka menyimpang dari hukum-hukum Islam. Di samping berusaha untuk menggulingkan sistem pemerintahan mereka, yang menerapkan perundang-undangan dan hukum-hukum kufur. (*Ibid*, 52). Sementara demokrasi menurut mereka dipandang sebagai sistem kufur.

Dari sudut gagasan ini, sudah jelas HTI bertentangan dengan negara Pancasila yang bukan negara khilafah. Akan tetapi dalam tubuh Hizbut Tahrir (HT) di Indonesia yang bernama HTI, terjadi pergeseran, sebagaimana ditunjukkan pada tahun 2005, ketika HTI mengubah dirinya dari partai politik dengan agenda HT, menjadi Ormas HTI dengan segala konsekuensinya. Perubahan HTI menjadi Ormas ini,

dapat dilihat berdasarkan surat Depdagri Dirjen Kesatuan Bangsa dan Politik, No. 44/D.III.2/VI/2006. tentang terdaptarnya HTI sebagai Ormas di Depdagri. Surat itu menyebutkan begini:

“Memperhatikan UU No. 8 tahun 1985 tentang Ormas; PP No. 18 tahun 1986; Permendagri No. 5 tahun 1986; dan surat permohonan No. 125/DPP-HTI/X/2005 tanggal 13 Oktober 2005 setelah diadakan penelitian kelengkapan organisasi, dengan ini Dirjen Kesatuan Bangsa dan Politik Depdagri menyatakan: Hizbu Tahrir Indonesia, periode kepengurusan 2005-2007, dengan alamat Gedung Anakida Lt. 4 Ruang 403, Jl. Prof Soepomo No. 27, Tebet Jaksel, telp. 021 8353254, telah terdaftar sebagai organisasi kemasyarakatan, dan dalam melaksanakan kegiatannya agar tidak bertentangan dengan ketentuan perundang-undangan yang berlaku...” (Surat Depdagri Dirjen Kesatuan Bangsa dan Politik, No. 44/D.III.2/VI/2006 tentang “Surat Keterangan Terdaftar).

Tidak hanya didaftarkan sebagai Ormas yang mengakui Pancasila (?), juru bicara HTI, Ismail Yusanto menyebutkan tentang hubungannya dengan Pancasila, secara filosofis: "Spirit syariat Islam terkandung di dalam Pancasila, tetapi HTI memahami Pancasila hanya sebatas seperangkat gagasan filosofis. Pancasila dengan sila-silanya tidak ada yang buruk dan tak salah. Tapi, Pancasila tak mencukupi untuk mengatur masyarakat Indonesia. Karena itu tidak heran, meski semua rezim mengakui Pancasila, tapi sistem yang dipakai bermacam-macam. Di masa Soekarno, Pancasila ditafsirkan sebagai sistem sosialistik, di masa kepemimpinan Soeharto, Pancasila diterapkan dalam sistem kapitalistik. Namun di masa sekarang ada kecenderungan membawa Pancasila pada sistem neoliberal. Letak masalah bukan di Pancasila, tapi dari sistem di bawahnya. Karena sifatnya hanya gagasan filosofis, Pancasila kemudian digunakan untuk melancarkan paham yang dianut penguasa." (Yusanto, 2011).

Kesimpangsiuran ini, ditambahkan oleh Yoyok, Humas HTI DIY, yang menyebutkan: “Saya mewakili pengurus HTI, tapi hanya saja, setelah saya konfirmasi, tidak ada pendapat HTI. Berbeda dengan Muhammadiyah dan NU yang mengatakan “ini final”. Apa yang

disampaikan di sini, lebih banyak pendapat saya. Jadi sejak pada tahun 1980 tidak ada pendapat resmi tentang Pancasila.” (Prasetyo, 2013).

Kesaimpangsiuran ini, juga semakin jelas ketika muncul sebuah tulisan dari O. Solihin, orang yang memperkenalkan diri sebagai pernah di HTI, yang menurutnya adanya surat legalitas HTI menjadi Ormas dan mengakui Pancasila itu bermasalah. Menurut Ustadz O. Solihin, salah dan keliru kalau HTI menjadi Ormas? Jika tidak keliru, mengapa Syaikh Abdul Qaddim Zallum (*rahimahullah*), mantan pemimpin HT menulis buku tentang demokrasi sebagai sistem kufur. Mengapa demokrasi dikatakan sistem kufur? Karena persoalan akidah. *Kufur* dan iman adalah persoalan akidah. Kemudian di buku tersebut juga ditekankan, ada larangan bahwa haram untuk menerapkannya dan juga haram menyebarkannya.

Menurut Ustadz O. Solihin yang mewakili contoh pandangan pemurnian HT, persyaratan menjadi Ormas harus mengakui perundang-undangan yang berlaku di Indonesia. Padahal, hukum di Indonesia menurutnya adalah hukum kufur, bukan Islam. Katanya: “Bagaimana mungkin kita mengemis-ngemis dan meminta legalitas dari sistem yang kita sebut kufur. Ini menurut saya bukan *uslûb* (cara), tapi sudah *tharîqah* (metoda). Maka, menyalahi *tharîqah* tentu kesalahan yang sangat mendasar. Malah, sebenarnya *uslûb* pun harus sesuai dengan *tharîqah*. Tidak boleh menyimpang dari *tharîqah*.” (Solihin, tanpa tahun).

Bukan hanya itu saja, O. Solihin menunjukkan bahwa perubahan HTI yang berbeda dengan HT di Timur Tengah dan menjadi Ormas ini disebutnya: “Mereduksi nilai-nilai dari definisi partai politik itu sendiri. Sehingga terjadi yang namanya *contradictio in terminis*: partai politik, tapi Ormas. Ini sungguh bukan saja kontradiksi istilah, tapi sekaligus menghancurkan bangunan yang selama ini ditetapkan oleh pendiri Hizbut Tahrir, bahwa Hizbut Tahrir adalah partai politik. Dari namanya saja sudah jelas, Hizbut Tahrir (Partai Pembebasan). Sehingga, jika

menjadi Ormas, tentu saja adalah kemunduran dan mengaburkan makna perjuangan dan bahkan sangat boleh jadi “telah mengkhianati pendirinya”. Ini aneh. Apa maunya para pengurus HTI?” (Ibid).

Dari sini semakin jelas terjadi pergeseran dalam HT dan HTI, sekaligus pergolakan. Secara eksplisit mereka tidak memiliki pandangan tentang Pancasila sebagai dasar negara dan filosofi bangsa dan banyak menghindar ketika ditanya soal itu, tetapi mereka, karena sudah menjadi ormas, suka atau tidak suka harus mengakui Pancasila, yang ini bertentangan dengan gagasan para pendiri dan pemimpin HT sendiri. Jubir HTI, malah memberi kesan bahwa spirit syariat Islam terkandung di dalam Pancasila, yang berarti masalahnya ada dalam pelaksanaan dan penjabarannya, bukan sebagai dasar negara. Hanya saja, menurutnya, Pancasila tak mencukupi untuk mengatur masyarakat Indonesia. Letak masalah bukan di Pancasila, tapi dari sistem di bawahnya.

Bila diamati dari gagasan-gagasan dan tulisan HTI, jelas bahwa tanpa mengaitkan dengan filosofi Pancasila, mereka mengkritik perjalanan reformasi, dari sudut perlawanannya terhadap demokrasi, kapitalisme, korupsi, eksploitasi alam, kemiskinan, dan lain-lainnya. Solusinya, selalu dihubungkan dengan penerapan syariat Islam dan khilafah, tetapi pada saat yang sama mereka tidak mau mengaitkan dengan Pancasila, apalagi membahasnya dari sudut sebagai dasar negara yang dibutuhkan bangsa Indonesia.

#### **4. 3. 4. Respon Kontributif Majelis Mujahidin Indonesia Terhadap Hubungan Hubungan Masyarakat Lokal dan Negara Pasca Runtuhnya Pemerintahan Orde Baru**

MMI melihat hubungan masyarakat lokal dan negara pasca reformasi, berpijak pada konsep dakwah, baik dakwah secara politik maupun sosial. Mengajak manusia untuk mengesakan Allah Swt, dan menerapkan syariah-Nya, sebagai satu-satunya *way of life (manhajul hayah)*, ketetapan dan ketentuan serta aturan hidup manusia. Manusia

dilarang menyandingkan tatanan lain di samping Syari'at Allah swt sebagai tatanan kehidupan di dalam urusan apa saja. Sedangkan jihad yang dimaksudkan di sini adalah, usaha sungguh-sungguh untuk memperjuangkan dan menerapkan Syariah Islam dalam semua segi kehidupan, baik secara pribadi, keluarga, masyarakat, berbangsa dan bernegara; termasuk perlawanan (usaha pembelaan diri) ketika diserang. (Awwas, 2013).

MMI memiliki pandangan bahwa dalam Islam terdapat ajaran yang menyeluruh (totalitas) mulai dari penyucian diri (individu) sampai pada mengatur masyarakat dan Negara (politik) totalitas inilah yang diyakini oleh ketua MMI Irfan S Awwas. Ia berpandangan Islam mengatur seluruh kehidupan masyarakat baik sosial, ekonomi dan politik. Inilah yang kemudian menjadi sumber konsepsi bersatunya masyarakat dan negara. (Zada, 2002: 102).

Gerakan Islam yang memperjuangkan syariat Islam di Indonesia era reformasi dilakukan melalui dua pola, yakni *pola kekuasaan* dan *pola kultural*. Dalam memperjuangkan syariat Islam, *pertama*, gerakan ini melakukan lobi-lobi kekuasaan (DPR, MPR dan partai politik) dan melakukan berbagai upaya persuasif untuk menguasai masyarakat. Dalam prakteknya, biasanya mereka menguasai masyarakat terlebih dahulu baru kemudian mengislamkan kekuasaan. Melalui pola kekuasaan, FPI, HTI, dan MMI, menggelar aksi dukungan kepada partai-partai politik yang memperjuangkan syariat Islam juga aksi demonstrasi. Bahkan, MMI sudah membuat amandemen UUD 1945 yang sesuai dengan syariat Islam.

Sementara strategi *kedua*, atau yang disebut pola kultural, yakni memberikan dakwah Islam kepada masyarakat agar proses islamisasi secara menyeluruh berjalan lancar. Bagi MMI, masyarakat adalah sasaran dakwah Islam yang paling efektif dan bukan negara. Mereka menyadari, kalau masyarakat sudah memberlakukan syariat Islam,

maka secara otomatis negara akan mengikuti aspirasi masyarakat. (Ibid).

Secara umum, agenda dan tujuan utama gerakan Islam Syariat adalah menyerukan agar syariat diimplementasikan secara *kaffah* (total) oleh negara. Karena, menurut mereka, relasi antara agama dan negara bersifat integralistik. Inilah doktrin yang selalu mereka tanamkan, "Islam adalah agama sekaligus kekuasaan." Dengan demikian, pemberlakuan syariat Islam merupakan sebuah kewajiban dan meninggalkannya berarti *murtad* (keluar dari Islam). Berkenaan dengan pandangan MMI terhadap Pancasila sebagai dasar negara, MMI melalui juru bicaranya Irfan S Awwas, justru mengajukan pertanyaan "benarkah Pancasila itu dasar negara RI?", mengingat di dalamnya juga ada sila ketuhanan Yang maha Esa; dan pertanyaan apa definisi negara Pancasila? Toh sampai sekarang kita tidak pernah dengar definisinya. Sebagaimana dikemukakan Irfan S Awwas berikut ini:

"Kalau kita sepakat Ketuhanan Yang Maha Esa itu adalah konsep agama, maka seharusnya negara Pancasila yang berdasarkan Ketuhanan Yang Maha Esa. Menurut Prof A. Zairin SH seorang mufasir Pancasila mengatakan "di negara Pancasila yang berdasarkan Ketuhanan Yang Maha Esa adalah negara yang membuat undang-undang tidak boleh bertentangan dengan ajaran agama". Persoalannya pendapat A. Zairin ini tidak menjadi pendapat pemerintah Indonesia. Jadi menurut MMI, kalau setuju bahwa Ketuhanan Yang Maha Esa sebagai dasar, maka hubungan agama pasca reformasi menurutnya, semua ketentuan perundangan tidak boleh bertentangan dengan ajaran agama.. Kita ini membangun Indonesia berlandaskan pada sekulerisme atau agama. kalau berlandaskan pada Ketuhanan YME, itu berlandaskan konsep agama." (Ibid).

Visi MMI sendiri sejak awal berdirinya sudah sangat jelas yaitu tegaknya negara Islam. Namun berbeda dengan HTI, meskipun MMI menggugat Pancasila sebagai dasar Negara (Awwas, 2013), Organisasi pimpinan Abu Ja'far Baasyir tersebut tidak mengharuskan nama khilafah dan tidak mempersoalkan bentuk dan nama. Hal yang penting adalah pengawalan negara bagi penegakan Syariat Islam (Nashir, 2013:

282) dan dapat mempersatukan umat Islam. Sejalan dengan pandangannya ini, MMI menolak demokrasi dan tidak setuju dengan nasionalisme karena merupakan produk Barat. (Rahman, tanpa tahun). Sikap ini mempertunjukkan secara jelas bahwa MMI juga menolak NKRI karena Negara ini secara terang benderang menganut sistem yang ditolak. (A'la, 2010: 7).

Dari sudut gagasan, sudah jelas MMI bertentangan dengan negara Pancasila yang bukan negara khilafah. Negara Pancasila menganut sistem demokrasi dan menjadikan NKRI sebagai putusan final. Dengan pemahaman ini, sangat ekplisit MMI anti terhadap ide-ide kebangsaan yang telah terkandung dalam nilai-nilai Pancasila, demokrasi dan semangat NKRI. Karenanya sikap penolakan MMI dan termasuk juga HTI tersebut sering dianggap bersifat setengah hati. Dikatakan demikian karena kendati mereka pada hakikatnya menolak dalam realitasnya tetap mengambil hak-hak yang senyatanya menjadi hak warga Negara Indonesia. Padahal dengan penolakan tersebut mereka seharusnya tidak berhak lagi mengklaim sebagai warga negara Indonesia. Seiring itu, hak-hak yang dimiliki warga negara dengan sendirinya menjadi hilang dari mereka. (Ibid).

Negara Islam dalam pandangan MMI wajib ditegakkan karena memiliki peran sebagai institusi perantara untuk penegakan syariat Islam. Jadi, negara Islam menjadi satu prasyarat utama yang harus dipenuhi bagi tegaknya Syariat Islam. Negara Islam menjadi satu kekuatan struktural sehingga sejumlah hukum Islam, seperti qisas dan rajam, bisa secara efektif dilaksanakan di masyarakat. Lebih jauh MMI berargumen bahwa penegakan syariat merupakan bagian integral dari penegakan agama (*iqâmah al-dîn*) secara keseluruhan. Rahman, 2010). Pelaksanaannya harus dilakukan secara komprehensif (*kâffah*). MMI mengemukakan tiga alasan;

*Pertama*, Islam adalah agama yang mengatur dunia dan akhirat (*dîn wa 'l-dawlah*). *Kedua*, sejarah umat Islam memperlihatkan

pemerintahan Islam sejak Nabi Muhammad, masa keempat khalifah, hingga Dinasti Usmaniyyah menjunjung tinggi penegakan syariat Islam secara menyeluruh. *Ketiga*, pengaruh globalisasi yang menawarkan pemikiran dan budaya sekular telah mengancam keberadaan dan kesucian sejarah Islam di kalangan umat Islam sendiri. Maka, menurut MMI kembali kepada supremasi syariat menjadi kewajiban yang harus dipenuhi oleh seluruh umat Islam.

Dalam konteks terakhir, menarik menyimak pandangan Irfan S. Awwas, dari MMI. Dia mengatakan, "Amerika Serikat identik dengan kejahatan universal. Karena itu, tidak ada pilihan lain kecuali meyakini Amerika Serikat sebagai kekuatan yang akan merusak Islam. Amerika Serikat memang telah terbukti melakukan kejahatan kemanusiaan di wilayah-wilayah umat Islam, seperti Afghanistan, Irak, dan juga Indonesia." Untuk menghadang serangan ideologi dan hegemoni barat, bagi MMI tidak ada jalan lain kecuali harus melirik pada formalisasi syariat Islam pada level negara, yang berarti mendirikan sebuah negara Islam. Negara Islam merupakan agenda dan orientasi perjuangan yang akan dilakukan MMI. Hal itu dipahami tidak saja sebagai kewajiban asasi setiap Muslim, tetapi sekaligus sebagai satu-satunya jalan untuk menciptakan kehidupan masyarakat yang adil. Oleh karena itu, MMI menjadikan berlakunya syariat Islam sebagai satu keharusan yang tidak bisa ditawar.

Bila dicermati dari gagasan-gagasan dan tulisan MMI terkait hubungan agama dan negara di era reformasi di atas, jelas bahwa tanpa mengaitkan dengan filosofi Pancasila, mereka mengkritik perjalanan reformasi, dari sudut perlawanannya terhadap demokrasi, kapitalisme, korupsi, eksploitasi alam, kemiskinan, dan lain-lainnya. Solusi yang ditawarkan mereka, selalu dikaitkan dengan penerapan syariat Islam dan khilafah, tetapi pada saat yang sama mereka tidak mau mengaitkan dengan sudut pandang Pancasila, apalagi membahasnya dari sudut sebagai dasar negara yang dibutuhkan bangsa Indonesia.

## BAB V

### PENUTUP

#### 5. 1. Kesimpulan

Berdasarkan pemaparan di atas, maka dapat disimpulkan sebagai berikut :

1. Pasca reformasi, posisi masyarakat lokal yang diidentikan dengan masyarakat hukum adat, meskipun secara normatif sudah ada pengakuan terhadap keberadaan dan hak-hak masyarakat adat atas sumber daya alam. Namun jika kita melihat realitasnya, bahwa situasi lapangan sangatlah jauh berbeda dengan bunyi kedua pasal yang mengakui masyarakat adat dalam UUD NRI 1945 tersebut. Bahkan, di wilayah yang telah memiliki aturan atau hukum daerah yang mengatur perlindungan masyarakat adat sekalipun, konflik sumber daya alam yang menyingkirkan hak-hak masyarakat adat pula kerap terjadi. Artinya, ada pengingkaran terhadap hak-hak masyarakat adat. Dalam konteks ini, tidak jarang terlihat bahwa pendefinisian dan pemaknaan terhadap masyarakat adat justru merupakan pembatasan terhadap mereka, dan apalagi sejumlah kekerasan dan perampasan hak-hak masyarakat adat hingga sejumlah disain dan proyek-proyek liberalisme melalui '*minoritization*' masyarakat adat justru mengancam keberadaan mereka, sehingga terjadi pelanggaran hak asasi manusia yang sifatnya sangat sistemik.
2. Kenyataan bahwa posisi masyarakat lokal/adat dan negara belum sepenuhnya memperoleh akses keadilan, maka sudah sepantasnya ada semacam mosi desain ulang hubungan keduanya. Mosi itu menjadi penting, mengingat sebagai negara-bangsa tentu Indoensia tidak menginginkan adanya gejala dari bawah yang bisa berdampak negatif terhadap eksistensi negara-bangsa tersebut. Ada beberapa alaan yang kemudian dapat dijadikan pijakan konkret *redesign* relasi masyarakat lokal dan negara. *Pertama*, merawat ruh demokrasi asli Indonesia. *Kedua*, menangkai gejala dalam dibingkai *nation state*. *Ketiga*, untuk

menjadikan kearifan lokal masyarakat adat/lokal dalam mengokohkan *nation-state*.

3. Kontribusi Islam melalui basis organisasinya setidaknya dapat dipetakan menjadi tiga, yaitu NU, Muhammadiyah, HTI, dan MMI. Adapun dari NU, kontribusi yang diberikan, bahwa hubungan masyarakat lokal dan negara harus didudukkan dalam kerangka Pancasila sebagai ideologi bangsa dan perjanjian luhur para pendiri bangsa. Pancasila memberikan dua konsekuensi: adanya independensi teologis kebenaran masing-masing masyarakat lokal dan kepercayaan, dan ini diakui; dan Pancasila perlu bertindak sebagai polisi lalu lintas dalam kehidupan berbangsa, bernegara dan berkepercayaan. Hal yang tidak jauh berbeda juga diuraikan oleh Muhammadiyah, mereka menyarankan bahwa hubungan negara dan masyarakat lokal harus diletakan pada konsepsi Pancasila dan konstitusi. Di samping itu, nilai-nilai lokalitas harus tetap berperan dalam menjalankan roda kebijakan negara.

Kemudian, dari HTI tidak ada pandangan khusus tentang filosofi hubungan masyarakat lokal dan Negara di era reformasi dalam kenegaraan RI. Bagi HTI, untuk menjadikan hubungan masyarakat lokal dengan negara dapat berjalan dengan harmonis adalah dengan merubah terlebih dahulu sistem kepemimpinan negara menjadi khalifah. Selanjutnya, dari MMI melihat bahwa hubungan masyarakat lokal dan negara pasca reformasi, berpijak pada konsep dakwah, baik dakwah secara politik maupun sosial. Artinya, MMI menyarankan jika pola hubungan antara masyarakat lokal dengan negara dapat berjalan dengan baik, maka negara harus tegas dengan menjadikan syariat Islam sebagai dasar hukumnya. Hal ini didasarkan pada alasan bahwa di dalam syariat Islam terdapat nilai-nilai yang *kaffah* dan bilamana diimplementasikan dapat memebrikan kesejahteraan bagi umat manusia.

## 5. 2. Saran

Adapun saran yang ditawarkan atas uraian di atas adalah sebagai berikut :

1. Negara (Pemerintah) sudah seharusnya konsisten terhadap kebijakan yang telah dibuatnya dengan melaksanakan ketentuan hukum yang telah berlaku berkenaan dengan perlindungan masyarakat lokal. Namun mengingat aturan yang telah ada belum sepenuhnya sempurna, maka ke depan pemerintah juga harus tetap membentuk hukum yang ideal bagi perlindungan hak masyarakat lokal dengan mengintegrasikan materi yang terkait dengan jaminan: (1) eksistensi; (2) ketatapemerintahan lokal; (3) wilayah dan akses sumber daya alam; (4) pengembangan sosial-ekonomi untuk pemenuhan kebutuhan dasarnya, yang berbasis keadilan sosial.
2. Agar tidak terjadi gejolak di ranah local, maka pemerintah harus senantiasa membangun komunikasi dengan masyarakat lokal. Di samping itu, negara juga harus tetap melakukan pembaharuan terhadap keberadaan masyarakat lokal melalui pembangunan yang *bottom up* bukan *top down*. Pembaharuan masyarakat lokal adalah sebuah upaya yang berkelanjutan untuk mengawal perubahan relasi ekonomi-politik lokal secara internal maupun eksternal, menuju tatanan kehidupan entitas lokal baru yang lebih demokratis, mandiri dan adil.
3. Entitas Islam yang telah memiliki organisasi mapan (*settle*) sudah seharusnya merasa wajib untuk terus berkontribusi secara moril dan materil dalam membangun hubungan masyarakat lokal dengan negara. Gagasan yang harus ditawarkan, tentu merupakan gagasan yang mengedepankan keadilan dengan mengesampingkan ego sektoral dari masing-masing organisasi Islam tersebut.

## DAFTAR PUSTAKA

- A'la, Abd, 2010. *Sikap Muslim Fundamentalis terhadap NKRI Antara Penolakan dan Penerimaan Setengah Hati*, dalam Jurnal UNISIA, Vol. XXXIII No, 73, Juli.
- Abdurrahman, Hafizh "Pemilu yang Memilukan", dalam *hizbut-tahrir.or.id*, tanggal 22 Maret 2014.
- Aboebakar, 1957. *Sedjarah Hidup K.H.A. Wahid Hasjim*, Jakarta: Panitia Buku Peringatan Alm. K.H.A. Wahid Hasjim.
- Ali, As'ad Said.2009. *Negara Pancasila: Jalan Kemastahatan Berbangsa*, Jakarta: LP3ES.
- Andersson, Krister, Ashwin Ravikumar, dkk, 2011, *Menuju Bentuk Kerjasama yang Lebih Berkesetaraan: Kontribusi Masyarakat Lokal bagi Koneksi Pengusahaan Kayu*, (Bogor: Center for International Forestry Research.
- Armawi Armaidly.2009. *Pemikiran Filosofis Hubungan Negara dan Agama di Indonesia*, dalam *www.lib.ugm.ac.id*. Dikases pada tanggal 17 Juni 2014
- Asyaukanie, Luthfi, *NKRI Sudah Final*, dalam *www.islamlib.com*. Diakses pada tanggal 20 Februari 2014.
- Bamualim, Chaidir S, dan Sukron Kamil. 2007. *Syari'ah Islam dan HAM: Dampak Perda Syari'ah terhadap Kebebasan Sipil, Hak-hak Perempuan, dan non-Muslim*, Jakarta: CRSC-KAS.
- Boy ZTF, Pradana, 2009. *Para Pembela Islam Pertarungan Kelompok Progresif dan Konservatif Muhammadiyah*, Jakarta: Gramata Publishing.
- Carney, T.F..1972. *Content Analysis A Technique for Systematic Inference from Communication*. London: B.T. Batsford Ltd.
- Djamaludin, Ahmad Al-Buny, 1990. *Pendidikan Kemuhadiyah*, (Surabaya; PT. Bina Ilmu.
- Eko, Sutoro, 2001, *Badan Perwakilan Desa: Arena Baru Kekuasaan dan Demokrasi Desa*, Makalah Dipresentasikan Dalam Seminar Internasional Dinamika Politik Lokal: Politik Pemberdayaan", Kerjasama Yayasan Percik, Riau Mandiri, The Ford Foundation, Pekanbaru, 13-16 Agustus.
- Eko, Sutoro, 2003, *Membingkai Ulang Pembaharuan Desa, Pembaharuan Pemerintahan Desa*, Yogyakarta: IRE Press.
- Eko, Sutoro, dkk., 2003, *Pembaharuan Pemerintahan Desa*, Yogyakarta: IRE Press.
- Elmiyah, Nurul, Th Sarjidto, dkk, 2004, *Laporan Penelitian Tentang Perlindungan dan Pengakuan Terhadap Hak Masyarakat Adat*. (Jakarta: Komisi Hukum Nasional.
- Ernawi, Imam S., 2013, *Harmonisasi Kearifan Lokal Dalam Regulasi Penataan Ruang*, Makalah pada Seminar Nasional "Urban Culture, Urban Future : Harmonisasi Penataan Ruang dan Budaya Untuk Mengoptimalkan Potensi Kota", Kementerian Pekerjaan Umum, 25 Maret.

- Fauzi, Ihsan Ali, dkk., 2009. *Laporan Pola-pola Konflik Kegamaan di Indonesia 1990-2008*, Jakarta, Yayasan Wakaf Paramadina.
- Fealy, Greg, 2004. *Ijtihad Politik Ulama*, Yogyakarta: LKiS
- Feillard, Andre, 1999. *NU vis a Vis Negara*, Yogyakarta: LKiS
- Geger, Riyanto. 2012. *Indonesia dan Tiga Tdory negara* dalam <http://www.suarakarya-online.com>. di akses pada tanggal 10 Juni 2014.
- Hambali, Hamdan, 1996, *Ideologi dan Strategi Muhammadiyah*, Yogyakarta: Suara Muhammadiyah.
- Hanani, Silfia dan Rahimah Abdul Aziz, 2010, "Rekonstruksi dan usaha penyelamatan tradisi lokal era pasca sentralisme di Indonesia", *Jurnal GEOGRAFIA*, Malaysian Journal of Society, Malaysia: Universitas Kebangsaan Malaysia.
- Hidayatullah, Syarif, 2010. *Muhammadiyah dan Pluralitas Agama di Indonesia*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar.
- Hidayatullah. Syarif, 2012. *Menakar Azas pancasila pasca reformasi* dalam [www.kongrespancasila.com](http://www.kongrespancasila.com). diakses pada tanggal 13 Juni 2014.
- Husaini, Adian, 2006. *Ada Apa dengan Syafi Maarif*, (2006) dalam [www.swaramuslim.com](http://www.swaramuslim.com). diakses pada tanggal 2 Januari 2014.
- Irianto, Sulistyowati, 2009, *Hukum yang Bergerak: Tinjauan Antropologi Hukum*, (Jakarta: Yayasan Obor Indonesia).
- Jamhari dan Jahroni, Jajang, 2004. *Gerakan Salafi Radikal di Indonesia*, Jakarta: Raja Grafindo Persada Press.
- Kaelan, 2005. *Metode Penelitian Kualitatif Bidang Filsafat Paradigma bagi Penelitian Interdisipliner Bidang Filsafat, Budaya, Sosial, Semiotika, Sastra, Hukum dan Seni*. Yogyakarta: Penerbit Paradigma.
- Kaelan. 2003. *Pendidikan Pancasila*, Yogyakarta: Paradigma.
- Karim M Abdul. 2005., *Hubungan Agama-Negara Pasca Reformasi*, dalam Al-Mawarid Edisi XIII .
- Khalik Ridwan, Nur dan Nurhasim, dkk, 2004. *Demoralisasi Khittah NU dan Pembaruan*, Yogyakarta: Pustaka Pesantren.
- Latif, Yudi, 2011. *Negara Paripurna: Historisitas, Rasionalitas, dan Aktualitas Pancasila*, Jakarta: Gramedia Pustaka Utama.
- Li., T.M. 2000, *Articulating Indigenous Identity in Indonesia: Resource Politics and the Tribal Slot*, Durham: Duke University Press.
- M. Sitompul, Einer, 2011, *NU dan Pancasila*, Yogyakarta: LKiS.
- Ma'arif, Ahmad Syafi'i, 2006 *Titik-Titik Kisar Diperjalananku: Otobiografi Ahmad Syafi'i Ma'arif*", Yogyakarta; Ombak.
- Ma'arif, Ahmad Syafi'i, 2009. *Islam dalam Bingkai Keindonesiaan*, Bandung: Mizan.
- Maarif, Ahmad Syafi'i, 2003, (Sebuah Pengantar), *Pasang Surut Hubungan Islam dan Negara Pancasila*, Yogyakarta: PADMA.
- Mayshuri, Aziz (ed.) 2010. *al-Fuyudhatu ar-Rabbaniyah*, Surabaya: Khalista).

- Moelong, John Lexy, 1988, *Metodologi Penelitian kualitatif*, Jakarta: Departemen Pendidikan dan Kebudayaan.
- Mohammad Agus Yusoff dan Leo Agustino, 2012, *From New Order to Reformasi Order: Indonesian Subnational Politics in Post-New Order Era*, Jebat, Malaysian Journal of History, Politics & Strategic Studies, Vol. 39 (1), July.
- Munawwar Rahman, Budy, dalam artikel, *Memahami Gerakan..*, hlm. 11 dalam [www. Blajakarta.kemenag.go.id](http://www.Blajakarta.kemenag.go.id).. diakses pada tanggal 20 Februari 2014.
- Najib Burhani Ahmad, *Buya Syafii Maarif dan bung Hatta*, Koran Sindo, Jumat, 28 Juni 2013, dalam [www. Koran-sindo.com](http://www.Koran-sindo.com). Diakses pada tanggal 2 Desember 4 Juli 2014.
- Naomi, Omi Intant, 2001, *Komunitas-Komunitas Terbayang*, Yogyakarta: Insist.
- Nashir, Haedar, *Pemaksaan Ideology mengancam Integrasi Bangsa*, dalam [www.maarifinstitute.org](http://www.maarifinstitute.org). diakses pada tanggal 5 Desember 2014.
- Naskah podato Din Samsudin (Ketua Umum PP Muhammadiyah) *Dinamika Gerakan Pencerahan: Refleksi Dua Tahun Pasca Muktamar Seabad dan Proyeksi Tiga Tahun Ke Depan*, disampaikan dalam Muktamar seabad Muhammadiyah di Yogyakarta tahun 2010, dalam [www.dinsyamsuddin.com](http://www.dinsyamsuddin.com). Diakses pada tanggal 17 Maret 2014
- Nordholt, Henk Schulte dan Gerry van Klinken, 2007, *Politik Lokal di Indonesia*, Jakarta: KITLV dan Yayasan Obor Indonesia.
- Nurrohmat, Binhad dan Shofan, Moh, 2011. *NUhamadiyah Bicara Nasionalisme*, Ar-Ruzz Media.
- Oto, Atsushi, Masaaki Okamoto, dan Suaedy Ahmad (ed.).2010, *Islam In Contention: Rethinking Islam and State in Indonesia*, Jakarta-Jepang-Taiwan: The Wahid Institute-CSEAS-CAPAS, Desember.
- Paguci, Sutomo, *NU-Muhammadiyah Menolak Syariatisasi Negara*, dalam <http://kompasiana.com/2012/02/01>. Di akses pada tanggal 15 Februari 2014.
- Palah, Abdul, *Relasi Agama dan negara Perspektif Nahdlatul Ulama*, (2011) dalam [www. blog.spot.com](http://www.blog.spot.com)) Diakses pada tanggal 10 Juli 2014.
- Pamoe Rahardjo dan Islah Gusmian (Penyunting), 2002, *Bung Karno dan Pancasila Menuju Revolusi Nasional*, Yogyakarta: Galang Press.
- PBNU, *Hasil Muktamar Nahdlatul Ulama ke-27 Situbondo: Nahdlatul Ulama Kembali ke Khittah Perjuangan 1926* (Semarang: Sumber Barokah, tanpa tahun.
- Presentasi Ismail Yusanto dalam diskusi dan bedah buku "Pancasila 1 Juni dan Syariat Islam" di Megawati Institute, Rabu, 11 Agustus tahun 2011.
- Putusan Mahkamah Konstitusi Nomor 35/PUU-X/2012 tentang Pengujian Undang-undang Nomor 41 Tahun 1999 tentang Kehutanan terhadap Undang-undang dasar Negara Republik Indonesia 1945.
- Qodir, Zuly, dalam Makalah *Bung Karno, Pancasila dan Keendonesiaan Kita*, disampaikan dalam Workshop nerthema "Hubungan Agama dan negara: Respon Ormas kegamaan terhadap Pancasila pasca Reformasi" tanggal 29 Januari 2013, di selenggarakan oleh PSI UII.

- Qodir, Zuly, Tanya Jawab dan presentasi, dalam FGD dengan tema hubungan Agama dan Negara dalam pandangan Ormas Kegamaan” di PSI UII, 29 Januari 2013
- Rahardjo, Pamoe dan Gusmian, Islah (Penyunting) ,2002. *Bung Karno dan Pancasila Menuju Revolusi Nasional*, Yogyakarta: Galang Press.
- Rahmat, Imdadun, 2005, *Arus Baru Islam Radikal*, Jakarta: Erlangga.
- Rais, Amien, 1999, *Keraifan Dalam Ketegasan: Remungan Indonesia Baru*, Yogyakarta: Bigraf Publishing.
- Ramage, Douglas E.. 2002, *Percaturan Politik di Indonesia*, Yogyakarta: Mata Bangsa.
- Republik Indonesia. Undang-Undang Nomor 23 Tahun 2014 tentang Pemerintahan Daerah sebagaimana telah diubah dengan Undang-Undang Nomor 2 Tahun 2015 tentang Penetapan Peraturan Pemerintah Pengganti Undang-Undang Nomor 2 Tahun 2014 tentang Perubahan Atas Undang-Undang Nomor 23 Tahun 2014 tentang Pemerintahan Daerah Menjadi Undang-Undang
- Republik Indonesia. Undang-undang Nomor 39 Tahun 1999 tentang Hak Asasi Manusia.
- S. Awwas, Irfan, 2003. *Dakwah dan Jihad Abu Bakar Baasyir*, Yogyakarta: Wihdah Press.
- Salam, Solichin, 1965, *Muhammadiyah dan Kebangunan Islam di Indonesia*, Jakarta: Mega Jakarta.
- Samarah, Ihsan, 2002, *Biografi Singkat Syaikh Tqiyudin an-Nabhani*, Bogor: al-Azhar Press.
- Sangaji, A., 2010, *Kritik terhadap Gerakan Masyarakat Adat di Indonesia*, Jakarta: Yayasan Pustaka Obor Indonesia dan KITLV-Jakarta.
- Shihab, Alwi, 1998, *Membendung Arus : Respon Gerakan Muhammadiyah terhadap Penetrasi Misi Kristen di Indonesia*, Bandung : Mizan.
- Shofwan, Moh. 2010 *Satu Abad Muhamadiyah; Mengkaji Ulang Arah Pembaruan*, Jakarta; Paramadina.
- Silaen, Victor, 2008. *Demokrasi di Indonesia: Tantangan di Tengah Kemiskinan dan Ketidakadilan*, dalam *Jurnal Politika* Vol. 4 No. 1.
- Simanjuntak Marsilam, 1994, *Pandangan Negara Integralistik; Sumber, Unsur dan Riwayatnya dalam Persiapannya UUD 1945*. Jakarta: Pustaka Utama Grafiti.
- Simarmata, Rikard, 2006, *Pengakuan Hukum Terhadap Masyarakat Hukum Adat*, Jakarta: UNDP.
- Sudirman, 2012, *Dinamika Politik Lokal Dalam Social Capital (Modal Sosial)*, *Jurnal Academica*, Fisip Untad Vol.04 No. 01 Februari.
- Surat Depdagri Dirjen Kesatuan Bangsa dan Politik, No. 44/D.III.2/VI/2006 tentang “Surat Keterangan Terdaftar.
- Tanya jawab dan presentasi KH. Malik Madani di PSI UII, 29 Januari 2013.

- Tim Penulis. 2011. *Agama dan Kontestasi Ruang Publik: Islamisme, Konflik, dan Demokrasi*, Jakarta: The Wahid Institute.
- Tim PW LTN NU Jawa Timur, 2007, *Ahkamul Fuqaha*, Surabaya: Khalista.
- Undang-Undang Dasar Negara Republik Indonesia Tahun 1945.
- Usman, Oetoyo dan Alfian (Penyunting), *Pancasila sebagai Ideologi*, Jakarta: BP7.
- Wahid, Abdurrahman, "Segregasi Agama", dalam *Pelita Minggu*, 4 November 1990.
- Wahid, Abdurrahman, 1986. *NU Memasuki Abad Moderen*, Gresik: PCNU Cab. Gresik.
- Wahid, Abdurrahman, 2009, *Ilusi Negara Islam: Ekspansi Gerakan Islam Transnasional di Indonesia*, Jakarta; The Wahid Institut.
- Wahid, Marzuki & Rumadi. 2001., *Fiqh Madzhab Negara: Kritik Atas Politik Hukum Islam di Indonesia*, Yogyakarta: LKiS, 2001.
- Wahid, Marzuki.2011, *Agama dan Kontestasi Ruang Publik,: Islamisme, Konflik dan Demokrasi*, Jakarta: The Wahid Institute.
- Wignjosoebroto, Soetandyo, 2002 "Doktrin Apakah Sesungguhnya Yang Terkandung Dalam Istilah Negara Hukum?", dalam *Hukum: Paradigma, Metode dan Dinamika Masalahnya*, Jakarta: ELSAM-HuMa.
- Wiratraman, Herlambang Perdana, 2007, *Human Rights Situation Concerning Indigenous Peoples and Ethnic Minorities in Indonesia: A Research Report*, Makalah, CIDA Forum Asia, Bangkok.
- Wiratraman, Herlambang Perdana, dkk, 2010, *Kuasa dan Hukum: Realitas Pengakuan Hukum Terhadap Hak Masyarakat Adat Atas Sumber Daya Alam Di Indonesia*, Kertas kerja EPISTEMA No. 05/2010, Jakarta: Epistimea Institute dan HuMa.
- Yasir Alimi, Moh. *Depancasilaisasi*, dalam <http://kompas.com/kompas-cetak/0603/11/opini/2499094.htm>. Diakses pada tanggal 20 Februari 2014.
- Zada, Khamami, 2002. *Islam Radikal: Pergulatan Ormas-Ormas Islam Garis Keras di Indonesia*. Jakarta: Teraju.
- Zada, Khamami, 2012. *Wacana Syariat Islam: Menangkap Potret Gerakan Islam Di Indonesia*, dalam Tashwirul Afkar, edisi No. 12.
- Zein, Kurniawan dan HA, Saripuddin, 2000, *Syariat Islam Yes, Syariat Islam No: Dilema Piagam Jakarta dalam Amandemen UUD 1945*, Jakarta: Paramadina.
- Zuhri, Saifuddin, 1983, *Kyai Haji Abdul Wahab Khasbullah: Bapak dan Pendiri Nahdlatul Ulama* Yogyakarta: Pustaka Falaakhiyah.

